

WERNER JAEGER

PAIDEIA

Paideia no es simplemente un nombre simbólico, sino la única designación exacta del tema histórico estudiado en esta obra. Como otros conceptos muy amplios (por ejemplo, los de filosofía o cultura), este tema se resiste a ser encerrado en una fórmula abstracta. Su contenido y significado sólo se revelan plenamente ante nosotros cuando leemos su historia.

Es imposible rehuir el empleo de expresiones modernas tales como civilización, cultura, tradición, literatura o educación. Pero ninguna de ellas coincide realmente con lo que los griegos entendían por *paideia*. Cada uno de estos términos se reduce a expresar un aspecto de aquel concepto general.

Esta obra, cuyo nombre va unido a uno de los grandes éxitos editoriales del Fondo de Cultura Económica -gran parte de la traducción se hizo a partir del original alemán inédito-, fue publicada por primera vez en 1942. De la acogida que el público culto le dispenso dan testimonio las numerosas ediciones hechas desde entonces.

epublibre

Werner Jaeger

PAIDEIA: LOS IDEALES DE LA CULTURA GRIEGA

ePub r1.4
eudaimov 13.10.15

Título original: *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*
Werner Jaeger, 1933
Traducción: Joaquín Xirau & Wenceslao Roces
Editor digital: eudaimov
ePub base r1.2

PRÓLOGO

Doy a la publicidad una obra de investigación histórica relativa a un asunto no explorado hasta hoy: paideia, *la formación del hombre griego, como base para una nueva consideración del helenismo en su totalidad. Aunque se ha tratado con frecuencia de describir el desarrollo del estado y de la sociedad, y la literatura, la religión y la filosofía de los griegos, nadie ha intentado, hasta hoy, exponer la acción recíproca entre el proceso histórico mediante el cual se ha llegado a la formación del hombre griego y el proceso espiritual mediante el cual llegaron los griegos a la construcción de su ideal de humanidad. Sin embargo, no me he consagrado a esta tarea simplemente porque no haya hallado hasta ahora cultivadores, sino porque he creído ver que de la solución de este profundo problema histórico y espiritual, dependía la inteligencia de aquella peculiar creación educadora de la cual irradia la acción imperecedera de lo griego sobre todos los siglos.*

Los dos primeros libros comprenden la fundación, crecimiento y crisis de la cultura griega en los tiempos del hombre heroico y político, es decir, durante el periodo primitivo y clásico. Terminan con la ruina del imperio ático. El tercero tratará de la restauración espiritual del siglo de Platón, de su lucha para llegar al dominio del estado y de la educación y de la transformación de la cultura griega en un imperio universal.

Esta exposición no se dirige sólo a un público especializado, sino a todos aquellos que, en las luchas de nuestros tiempos, buscan en el contacto con lo griego la salvación y el mantenimiento de nuestra cultura milenaria. Me ha sido con frecuencia difícil mantener el equilibrio entre el afán de llegar a una amplia visión histórica del conjunto y la necesidad imprescindible de una reelaboración profunda del complejo material de cada una de las secciones de este libro, mediante una investigación minuciosa y exacta.

La consideración de la Antigüedad desde el punto de vista de esta obra pone de relieve una serie de nuevos problemas que se han hallado en el centro de mis enseñanzas y de mis investigaciones durante los diez últimos años. He renunciado, empero, a la publicación de todos y cada uno de sus resultados en forma de volúmenes particulares, porque hubieran aumentado su tamaño de una manera informe. En lo esencial, el fundamento de mis puntos de vista se desprenderá de la exposición misma, puesto que surge inmediatamente de la interpretación de los textos originales y pone a los hechos en una conexión tal que éstos se explican por sí mismos. Notas al pie del texto dan cuenta de los pasajes citados de los autores antiguos, así como de lo más importante de la bibliografía moderna, especialmente de aquello que concierne a los problemas de la historia de la cultura y de la educación. Raramente era posible dar en forma de observaciones marginales lo que requería una fundamentación más amplia. He publicado una parte de ello en investigaciones particulares a las cuales me refiero aquí brevemente. El resto será objeto de nuevas publicaciones. Las monografías y el libro forman un todo y se sostienen mutuamente.

En la introducción he tratado de esbozar, mediante una consideración más general de lo típico, la posición de la paideia *griega en la historia. He puesto de relieve, también, lo que resulta de nuestro conocimiento de las formas griegas de educación humana en lo que concierne a nuestra relación con el humanismo de los primeros tiempos. Este problema es más candente y más discutido que nunca. Su solución no puede naturalmente resultar de una investigación histórica como la nuestra, puesto que no se trata en ella de los griegos, sino de nosotros mismos. Pero el conocimiento esencial de la educación griega constituye un fundamento indispensable para todo conocimiento o propósito de la educación actual. Esta convicción ha sido el origen de mi interés científico por el problema y, por consiguiente, de este libro.*

Berlín-Westend, octubre, 1933.

Werner Jaeger

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN ALEMANA

El hecho de que al cabo de año y medio haya sido necesaria una segunda edición de los dos primeros libros de Paideia *es para, mí un signo alentador de que la obra ha conquistado rápidamente amigos. La brevedad del tiempo transcurrido desde la primera aparición no permite introducir grandes modificaciones en el texto. Sin embargo, ello me ha dado la oportunidad de corregir algunos errores.*

Por lo demás, resulta de la naturaleza de este libro el hecho de que las discusiones que ha provocado sean, en buena parte, el reflejo de una interpretación definida de la historia sobre el espejo de diferentes concepciones del mundo. Así se ha iniciado una discusión sobre el fin y los métodos del conocimiento histórico en la cual no puedo entrar aquí. La fundamentación teórica rigurosa de mi actitud y de mi método requeriría una obra aparte.

Prefiero que halle su confirmación en los hechos mismos que me han conducido a adoptarlos. Apenas es necesario decir que el aspecto de la historia que este libro ofrece no reemplaza ni pretende reemplazar a la historia en el sentido tradicional, es decir, a la historia de los acontecimientos. Pero no es menos necesario y justificado considerar la historia del ser del hombre tal como resulta de su acuñación en las obras creadoras del espíritu. Aparte el hecho de que varios siglos de la historia griega nos han sido trasmitidos exclusivamente en esta forma —así todo el helenismo arcaico., aun en los tiempos que nos son conocidos mediante otros testimonios, sigue siendo éste el acceso más directo a la vida íntima del pasado. Por esta razón, el objeto de este libro es la exposición de la paideia *de los griegos y, al mismo tiempo, de los griegos considerados como* paideia.

Berlín, julio, 1935.

Werner Jaeger

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN EN ESPAÑOL

Es para mí motivo de la mayor satisfacción que el Fondo de Cultura Económica saque a la luz la edición en español de mi obra Paideia, *sólo un año después de asumir la responsabilidad de emprender una labor tan ardua. Una traducción española que ponga el libro más al alcance del gran sector hispanoamericano del mundo parece muy deseable, pues ya ha tenido ediciones alemana, italiana, inglesa y norteamericana. Una vez que el editor se decidió a correr el riesgo de la empresa, me sentí obligado a cooperar con él para llevarla a feliz término con el fin de ofrecer al lector una edición nítida que le diera un texto todo lo fiel que fuera posible al significado auténtico del original. El traductor, profesor Joaquín Xirau, antiguo decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona y hoy miembro de El Colegio de México, es hombre conocido en el mundo académico por sus obras filosóficas (la más reciente es su libro* La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología, *Buenos Aires, 1942). He encontrado en él un intérprete que no se limitó a traducir palabras, sino que ha movilizado las ideas de mi libro, y me complace disponer de esta oportunidad para rendir tributo a la calidad de su trabajo. He leído cuidadosamente por mí mismo cada página de las pruebas de imprenta, y no sólo pude contribuir de vez en cuando a la interpretación correcta del original, sino que también he mejorado una serie de pasajes del texto de la segunda edición alemana que sirvió de base para la traducción.*

Este libro se escribió durante el periodo de paz que siguió a la primera Guerra Mundial. Ya no existe el «mundo» que pretendía ayudar a reconstruir. Pero la Acrópolis del espíritu griego se alza como un símbolo de fe sobre el valle de muerte y destrucción que por segunda vez en la misma

generación atraviesa la humanidad doliente. En este libro esa fe de un humanista se ha convertido en contemplación histórica. Observa el gradual desarrollo del ideal cultural griego, que es la raíz de todo humanismo. Ni que decir tiene que para quien elige este método de abordar el tema ya ha pasado la época en que los humanistas de la vieja escuela acostumbraban elegir de entre la multitud de la antigua literatura unos cuantos autores favoritos y los identificaban ingenuamente con sus ideales. En este libro se ha estudiado con el mismo detenimiento y espíritu de objetividad histórica cada uno de los fenómenos que han determinado el desarrollo de la paideia *griega. Como consecuencia, no he adoptado para esta morfología cultural un punto de vista dogmático. La realidad es que la filosofía comprensiva de la* paideia *en Platón constituye el climax natural e incuestionable del proceso histórico de que se ocupa esta obra. Por consiguiente, en estos libros he hecho hincapié en aquellos aspectos de la civilización griega primitiva que tienen importancia primordial para la comprensión del estudio final de los problemas de cultura y educación durante el siglo platónico. Pero, desde luego, he procurado, antes que nada, hacer justicia a todos los autores y periodos en lo que valen por sí mismos. En consecuencia, el libro se puede leer como una historia del espíritu griego en su fase primitiva y clásica, y como una introducción al estudio de la filosofía de Platón, que constituirá el tema central de un próximo volumen.*

Harvard University, julio, 1942.

Werner Jaeger

INTRODUCCIÓN

Paideia, *la palabra que sirve de título a esta obra, no es simplemente un nombre simbólico, sino la única designación exacta del tema histórico estudiado en ella. Este tema es, en realidad, difícil de definir; como otros conceptos muy amplios (por ejemplo, los de* filosofía *o* cultura), se *resiste a ser encerrado en una fórmula abstracta. Su contenido y su significado sólo se revela plenamente ante nosotros cuando leemos su historia y seguimos sus esfuerzos por llegar a plasmarse en la realidad. Al emplear un término griego para expresar una cosa griega, quiero dar a entender que esta cosa se contempla, no con los ojos del hombre moderno, sino con los del hombre griego. Es imposible rehuir el empleo de expresiones modernas tales como* civilización, cultura, tradición, literatura *o* educación. *Pero ninguna de ellas coincide realmente con lo que los griegos entendían por* paideia. *Cada uno de estos términos se reduce a expresar un aspecto de aquel concepto general, y para abarcar el campo de conjunto del concepto griego sería necesario emplearlos todos a la vez. Sin embargo, la verdadera esencia del estudio y de las actividades del estudioso se basa en la unidad originaria de todos estos aspectos —unidad expresada por la palabra griega— y no en la diversidad subrayada y completada por los giros modernos. Los antiguos tenían la convicción de que la educación y la cultura no constituyen un arte formal o una teoría abstracta, distintos de la estructura histórica objetiva de la vida espiritual de una nación. Esos valores tomaban cuerpo, según ellos, en la literatura, que es la expresión real de toda cultura superior. Así es como debemos interpretar la definición del hombre culto que encontramos en Frínico (s. V.* φιλόλογος, p. *483 Rutherford*):

Φιλόλογος ὁ φιλῶν λόγους καὶ σπουδάζων περὶ παιδείαν.

POSICIÓN DE LOS GRIEGOS EN LA HISTORIA DE LA EDUCACIÓN HUMANA

Todo pueblo que alcanza un cierto grado de desarrollo se halla naturalmente inclinado a practicar la educación. La educación es el principio mediante el cual la comunidad humana conserva y trasmite su peculiaridad física y espiritual. Con el cambio de las cosas cambian los individuos. El tipo permanece idéntico. Animales y hombres, en su calidad de criaturas físicas, afirman su especie mediante la procreación natural. El hombre sólo puede propagar y conservar su forma de existencia social y espiritual mediante las fuerzas por las cuales la ha creado, es decir, mediante la voluntad consciente y la razón. Mediante ellas adquiere su desarrollo un determinado juego libre, del cual carecen el resto de los seres vivos, si prescindimos de la hipótesis de cambios prehistóricos de las especies y nos atenemos al mundo de la experiencia dada. Incluso la naturaleza corporal del hombre y sus cualidades pueden cambiar mediante una educación consciente y elevar sus capacidades a un rango superior. Pero el espíritu humano lleva progresivamente al descubrimiento de sí mismo, crea, mediante el conocimiento del mundo exterior e interior, formas mejores de la existencia humana. La naturaleza del hombre, en su doble estructura corporal y espiritual, crea condiciones especiales para el mantenimiento y la trasmisión de su forma peculiar y exige organizaciones físicas y espirituales cuyo conjunto denominamos educación. En la educación, tal como la practica el hombre, actúa la misma fuerza vital, creadora y plás-

tica, que impulsa espontáneamente a toda especie viva al mantenimiento y propagación de su tipo. Pero adquiere en ella el más alto grado de su intensidad, mediante el esfuerzo consciente del conocimiento y de la voluntad dirigida a la consecución de un fin.

De ahí se siguen algunas conclusiones generales. En primer lugar, la educación no es una propiedad individual, sino que pertenece, por su esencia, a la comunidad. El carácter de la comunidad se imprime en sus miembros individuales y es, en el hombre, el ζῷον πολιτικόν, en una medida muy superior que en los animales, fuente de toda acción y de toda conducta. En parte alguna adquiere mayor fuerza el influjo de la comunidad sobre sus miembros que en el esfuerzo constante para educar a cada nueva generación de acuerdo con su propio sentido. La estructura de toda sociedad descansa en las leyes y normas escritas o no escritas que la unen y ligan a sus miembros. Así, toda educación es el producto de la conciencia viva de una norma que rige una comunidad humana, lo mismo si se trata de la familia, de una clase social o de una profesión, que de una asociación más amplia, como una estirpe o un estado.

La educación participa en la vida y el crecimiento de la sociedad, así en su destino exterior como en su estructuración interna y en su desarrollo espiritual. Y puesto que el desarrollo social depende de la conciencia de los valores que rigen la vida humana, la historia de la educación se halla esencialmente condicionada por el cambio de los valores válidos para cada sociedad. A la estabilidad de las normas válidas corresponde la solidez de los fundamentos de la educación. De la disolución y la destrucción de las normas resulta la debilidad, la falta de seguridad y aun la imposibilidad absoluta de toda acción educadora. Esto ocurre cuando la tradición es violentamente destruida o sufre una íntima decadencia. Sin embargo, la estabilidad no es signo seguro de salud. Reina también en los estados de rigidez senil, en los días

postreros de una cultura; así, por ejemplo, en la China confuciana prerrevolucionaria, en los últimos tiempos de la Antigüedad, en los últimos tiempos del judaísmo, en ciertos periodos de la historia de las iglesias, del arte y de las escuelas científicas. Monstruosa es la impresión que produce la rigidez casi intemporal de la historia del antiguo Egipto a través de milenios. Pero entre los romanos la estabilidad de las relaciones sociales y políticas fue considerada también como el valor más alto y se concedió tan sólo una justificación limitada a los deseos e ideales innovadores.

El helenismo ocupa una posición singular. Grecia representa, frente a los grandes pueblos de Oriente, un «progreso» fundamental, un nuevo «estadio» en todo cuanto hace referencia a la vida de los hombres en la comunidad. Ésta se funda en principios totalmente nuevos. Por muy alto que estimemos las realizaciones artísticas, religiosas y políticas de los pueblos anteriores, la historia de aquello que, con plena conciencia, podemos denominar nosotros cultura, no comienza antes de los griegos.

La investigación moderna, en el último siglo, ha ensanchado enormemente el horizonte de la historia. La *oicumene* de los «clásicos» griegos y romanos, que durante dos mil años ha coincidido con los límites del mundo, ha sido traspasada en todos los sentidos del espacio y han sido abiertos ante nuestra mirada mundos espirituales antes insospechados. Sin embargo, reconocemos hoy con la mayor claridad que esta ampliación de nuestro campo visual en nada ha cambiado el hecho de que nuestra historia —en su más profunda unidad—, en tanto que sale de los límites de un pueblo particular y nos inscribe como miembros en un amplio círculo de pueblos, «comienza» con la aparición de los griegos. Por esta razón he denominado a este grupo de pueblos helenocéntrico[1]. «Comienzo» no significa aquí tan sólo comienzo temporal, sino también ἀρχῆ, origen o fuente espiritual, al cual en todo grado de desarrollo hay que volver para hallar una orientación. Éste es el motivo por el cual, en el curso de nuestra

historia, volvemos constantemente a Grecia. Este retorno a Grecia, esta espontánea renovación de su influencia, no significa que le hayamos conferido, por su grandeza espiritual, una autoridad inmutable, rígida e independiente de nuestro destino.

El fundamento de nuestro retorno se halla en nuestras propias necesidades vitales, por muy distintas que éstas sean a través de la historia. Claro es que para nosotros y para cada uno de los pueblos de este círculo, aparecen Grecia y Roma como algo originalmente extraño. Esta separación se funda, en parte, en la sangre y en el sentimiento; en parte, en la estructura del espíritu y de las instituciones; en parte, en la diferencia de la respectiva situación histórica. Pero media una diferencia gigantesca entre esta separación y la que experimentamos ante los pueblos orientales, distintos de nosotros, por la raza y por el espíritu. Y es, sin duda alguna, un error y una falta de perspectiva histórica separar, como lo hacen algunos escritores, a los pueblos occidentales de la Antigüedad clásica mediante una barrera comparable a aquella que los separa de China, de la India o de Egipto.

No se trata sólo del sentimiento de un parentesco racial, por muy importante que este factor sea para la íntima inteligencia de otro pueblo. Cuando decimos que nuestra historia comienza en Grecia, es preciso que alcancemos clara conciencia del sentido en que en este caso empleamos la palabra «historia». Historia significa, por ejemplo, la exploración de mundos extraños, singulares y misteriosos. Así la concibe Heródoto. Con aguda percepción de la morfología de la vida humana, en todas sus formas, nos acercamos también hoy a los pueblos más remotos y tratamos de penetrar en su propio espíritu. Pero es preciso distinguir la historia en este sentido casi antropológico, de la historia que se funda en una unión espiritual viva y activa y en la comunidad de un destino, ya la del propio pueblo o la de un grupo de pueblos estrechamente unidos. Sólo en esta clase de historia se da una íntima inteligencia y un contacto creador entre unos y otros. Sólo en

ella existe una comunidad de ideales y formas sociales y espirituales que se desarrollan y crecen independientemente de las múltiples interrupciones y variaciones a través de las cuales una familia de pueblos de distintas razas y estirpes varía, se entrecruza, choca, desaparece y se renueva. Esta comunidad existe entre la totalidad de los pueblos occidentales y entre éstos y la Antigüedad clásica. Si consideramos la historia en este sentido profundo, en el sentido de una comunidad radical, no podemos considerar el planeta entero como su escenario y, por mucho que ensanchemos nuestros horizontes geográficos, los límites de «nuestra» historia no podrán traspasar nunca la antigüedad de aquellos que hace algunos milenios trazaron nuestro destino. No es posible decir hasta cuándo, en el futuro, continuará la humanidad creciendo en la unidad de sentido que aquel destino le prescribe, ni importa para nuestro objeto.

No es posible describir en breves palabras la posición revolucionaria y señera de Grecia en la historia de la educación humana. El objeto de este libro entero es exponer la formación del hombre griego, la *paideia*, en su carácter peculiar y en su desarrollo histórico. No se trata de un conjunto de ideas abstractas, sino de la historia misma de Grecia en la realidad concreta de su destino vital. Pero esa historia vivida hubiera desaparecido hace largo tiempo si el hombre griego no la hubiera creado en su forma permanente. La creó como expresión de una voluntad altísima mediante la cual esculpió su destino. En los primitivos estadios de su desarrollo no tuvo idea clara de esa voluntad. Pero, a medida que avanzó en su camino, se inscribió con claridad creciente en su conciencia el fin, siempre presente, en que descansaba su vida: la formación de un alto tipo de hombre. Para él la idea de la educación representaba el sentido de todo humano esfuerzo. Era la justificación última de la existencia de la comunidad y de la individualidad humana. El conocimiento de sí mismos, la clara inteligencia de lo griego, se hallaba en la cima de su desarrollo.

No hay razón alguna para pensar que pudiéramos entenderlos mejor mediante algún género de consideración psicológica, histórica o social. Incluso los majestuosos monumentos de la Grecia arcaica son a esta luz totalmente inteligibles, puesto que fueron creados con el mismo espíritu. Y en forma de *paideia*, de «cultura», consideraron los griegos la totalidad de su obra creadora en relación con otros pueblos de la Antigüedad de los cuales fueron herederos. Augusto concibió la misión del Imperio romano en función de la idea de la cultura griega. Sin la idea griega de la cultura no hubiera existido la «Antigüedad» como unidad histórica ni «el mundo de la cultura» occidental.

Hoy estamos acostumbrados a usar la palabra cultura, no en el sentido de un ideal inherente a la humanidad heredera de Grecia, sino en una acepción mucho más trivial que la extiende a todos los pueblos de la tierra, incluso los primitivos. Así, entendemos por cultura la totalidad de manifestaciones y formas de vida que caracterizan un pueblo[2]. La palabra se ha convertido en un simple concepto antropológico descriptivo. No significa ya un alto concepto de valor, un ideal consciente. Con este vago sentimiento analógico nos es permitido hablar de una cultura china, india, babilonia, judía o egipcia, a pesar de que ninguno de aquellos pueblos tenga una palabra o un concepto que la designe de un modo consciente. Claro es que todo pueblo altamente organizado tiene una organización educadora. Pero «la Ley y los Profetas» de los israelitas, el sistema confuciano de los chinos, el «dharma» de los indios, son, en su esencia y en su estructura espiritual, algo fundamentalmente distinto del ideal griego de la formación humana. La costumbre de hablar de una multiplicidad de culturas prehelénicas tiene, en último término, su origen en el afán igualador del positivismo, que trata las cosas ajenas mediante conceptos de estirpe europea, sin tener en cuenta que el solo hecho de someter los mundos ajenos a un sistema de conceptos que les es esencialmente inadecuado es ya una falsificación histó-

rica. En ella tiene su raíz el círculo vicioso en que se debate el pensamiento histórico en casi su totalidad. No es posible evitarlo de un modo completo porque no podemos salir fuera de nuestra propia piel. Pero es preciso, por lo menos, hacerlo en el problema fundamental de la división de la historia, empezando por la distinción cardinal entre el mundo prehelénico y el que empieza con los griegos, en el cual por primera vez se establece, de una manera consciente, un ideal de cultura como principio formativo.

No hemos ganado acaso mucho diciendo que los griegos fueron los creadores de la idea de cultura en unos tiempos cansados de cultura, en que puede considerarse esta paternidad como una carga. Pero lo que llamamos hoy cultura es sólo un producto avellanado, una última metamorfosis del concepto griego originario. No es para los griegos la *paideia* un «aspecto externo de la vida», κατασκευὴ τοῦ βίου, inabarcable, fluyente y anárquico. Tanto más conveniente parece ser iluminar su verdadera forma para asegurarnos de su auténtico sentido y de su valor originario. El conocimiento del fenómeno originario presupone una estructura espiritual análoga a la de los griegos, una actitud parecida a la que adopta Goethe en la consideración de la naturaleza, aunque probablemente sin vincularse a una tradición histórica directa. Precisamente, en un momento histórico en que por razón misma de su carácter postrimero, la vida humana se ha recluido en la rigidez de su costra, en que el complicado mecanismo de la cultura deviene hostil a las cualidades heroicas del hombre, es preciso, por una necesidad histórica profunda, volver la mirada anhelante a las fuentes de donde brota el impulso creador de nuestro pueblo, penetrar en las capas profundas del ser histórico en que el espíritu del pueblo griego, estrechamente vinculado al nuestro, dio forma a la vida palpitante que se conserva hasta nuestros días y eternizó el instante creador de su irrupción. El mundo griego no es sólo el espejo que refleja el

mundo moderno en su dimensión cultural e histórica o un símbolo de su autoconciencia racional. El misterio y la maravilla de lo originario rodea a la primera creación de alicientes y estímulos eternamente renovados. Cuanto mayor es el peligro de que aun la más alta posesión se degrade por el uso diario, con mayor fuerza resalta el profundo valor de las fuerzas conscientes del espíritu que se destacaron de la oscuridad del pecho humano y estructuraron, con el frescor matinal y el genio creador de los pueblos jóvenes, las formas más altas de la cultura.

Como hemos dicho, la importancia universal de los griegos, como educadores, deriva de su nueva concepción de la posición del individuo en la sociedad. Si consideramos el pueblo griego sobre el fondo histórico del antiguo Oriente, la diferencia es tan profunda que los griegos parecen fundirse en una unidad con el mundo europeo de los tiempos modernos. Hasta tal punto que no es difícil interpretarlo en el sentido de la libertad del individualismo moderno. En verdad no puede haber contraste más agudo que el que existe entre la conciencia individual del hombre actual y el estilo de vida del Oriente prehelénico, tal como se manifiesta en la sombría majestad de las pirámides de Egipto o en las tumbas reales y los monumentos orientales. Frente a la exaltación oriental de los hombres-dioses, solitarios, sobre toda la medida natural, en la cual se expresa una concepción metafísica totalmente extraña a nosotros, y la opresión de la masa de los hombres, sin la cual sería inconcebible la exaltación de los soberanos y su significación religiosa, aparece el comienzo de la historia griega como el principio de una nueva estimación del hombre que no se aleja mucho de la idea difundida por el cristianismo sobre el valor infinito del alma individual humana ni del ideal de la autonomía espiritual del individuo proclamado a partir del Renacimiento. ¿Y cómo hubiera sido posible la aspiración del individuo al más alto valor y su reconocimiento por los

tiempos modernos sin el sentimiento griego de la dignidad humana?

Históricamente no es posible discutir que desde el momento en que los griegos situaron el problema de la individualidad en lo más alto de su desenvolvimiento filosófico comenzó la historia de la personalidad europea. Roma y el cristianismo actuaron sobre ella. Y de la intersección de estos factores surgió el fenómeno del yo individualizado. Pero no podemos entender, de un modo fundamental y preciso, la posición del espíritu griego en la historia de la educación y de la cultura desde el punto de vista moderno. Mejor es partir de la constitución racial del espíritu griego. La espontánea vivacidad, ágil movilidad e íntima libertad, que parecen haber sido la condición para el rápido desenvolvimiento de aquel pueblo en una riqueza inagotable de formas que nos sorprende y nos admira al contacto con todo escritor griego desde los tiempos primitivos hasta los más modernos, no tienen su raíz en el cultivo de la subjetividad, como en los tiempos modernos, sino que pertenecen a su naturaleza. Y cuando alcanza conciencia de sí mismo, llega por el camino del espíritu al descubrimiento de leyes y normas objetivas cuyo conocimiento otorga al pensamiento y a la acción una seguridad antes desconocida. Desde el punto de vista oriental no es posible comprender cómo los artistas griegos llegaron a representar el cuerpo humano, libre y desligado, fundándose no en la imitación de actitudes y movimientos individuales escogidos al azar, sino mediante la intuición de las leyes que gobiernan la estructura, el equilibrio y el movimiento del cuerpo. Del mismo modo, la libertad sofrenada sin esfuerzo, que caracteriza al espíritu griego y es desconocida de los pueblos anteriores, descansa en la clara conciencia de una legalidad inmanente a las cosas. Los griegos tienen un sentido innato de lo que significa «naturaleza». El concepto de naturaleza, que elaboraron por primera vez, tiene indudablemente su origen en su constitución espiritual. Mucho antes

de que su espíritu perfilara esta idea, consideraron ya las cosas del mundo desde una perspectiva tal, que ninguna de ellas les pareció como una parte separada y aislada del resto, sino siempre como un todo ordenado en una conexión viva, en la cual y por la cual cada cosa alcanzaba su posición y su sentido. Denominamos a esta concepción orgánica, porque en ella las partes son consideradas como miembros de un todo. La tendencia del espíritu griego hacia la clara aprehensión de las leyes de la realidad, que se manifiesta en todas las esferas de la vida —en el pensamiento, en el lenguaje, en la acción y en todas las formas del arte— tiene su fundamento en esta concepción del ser como una estructura natural, madura, original y orgánica.

El estilo y la visión artística de los griegos aparecen en primer lugar como un talento estético. Descansan en un instinto y en un simple acto de visión, no en la deliberada transferencia de una idea al reino de la creación artística. La idealización del arte aparece más tarde, en el periodo clásico. Claro es que con la acentuación de esta disposición natural y de la inconsciencia de esta intuición, no queda explicado por qué ocurren los mismos fenómenos en la literatura, cuyas creaciones no dependen ya de la visión de los ojos, sino de la acción recíproca del sentido del lenguaje y de las emociones del alma. Aun en la oratoria de los griegos hallamos los mismos principios formales que en la escultura o la arquitectura. Hablamos del carácter plástico o arquitectónico de un poema o de una obra en prosa. Cuando hablamos así, no nos referimos a valores formales imitados de las artes plásticas, sino a normas análogas del lenguaje humano y de su estructura. Empleamos tan sólo estas metáforas porque la articulación de los valores de las artes plásticas es más intuitiva y más rápidamente aprehendida. Las formas literarias de los griegos, con su múltiple variedad y elaborada estructura, surgen orgánicamente de las formas naturales e ingenuas mediante las cuales el hombre expresa su vida y se elevan a la esfera ideal del arte y del estilo.

También en el arte oratoria, su aptitud para dar forma a un plan complejo y articulado lúcidamente, procede simplemente del natural y maduro sentido de las leyes que gobiernan el sentimiento, el pensamiento y el lenguaje, el cual lleva finalmente a la creación abstracta y técnica de la lógica, la gramática y la retórica. En este respecto hemos aprendido mucho de los griegos. Hemos aprendido las formas férreas, válidas todavía para la oratoria, el pensamiento y el estilo.

Esto se aplica también a la creación más maravillosa del espíritu griego, el más elocuente testimonio de su estructura única: la filosofía. En ella se despliega de la manera más evidente la fuerza que se halla en la raíz del pensamiento y el arte griegos, la clara percepción del orden permanente que se halla en el fondo de todos los acaecimientos y cambios de la naturaleza y de la vida humanas. Todo pueblo ha producido su código legal. Pero los griegos buscaron la «ley» que actúa en las cosas mismas y trataron de regir por ella la vida y el pensamiento del hombre. El pueblo griego es el pueblo filosófico por excelencia. La «teoría» de la filosofía griega se halla profundamente conectada con su arte y su poesía. No contiene sólo el elemento racional, en el cual pensamos en primer término, sino también, como lo dice la etimología de la palabra, un elemento intuitivo, que aprehende el objeto como un todo, en su «idea», es decir, como una forma vista. Aunque no desconozcamos el peligro de la generalización y de la interpretación de lo primitivo por lo posterior, no podemos evitar la convicción de que la idea platónica, que constituye un producto único y específico del pensamiento griego, nos ofrece la clave para interpretar la mentalidad griega en otras muchas esferas. La conexión de las ideas platónicas con la tendencia dominante del arte griego hacia la forma, ha sido puesta de relieve desde la Antigüedad[3]. Pero es también válida para la oratoria y para la esencia del espíritu griego en general. Incluso las concepciones cosmogónicas de los más antiguos filósofos de la naturale-

za, se hallan gobernadas por una intuición de este género, en oposición a la física de nuestros tiempos regida por el experimento y el cálculo. No es una simple suma de observaciones particulares y de abstracciones metódicas, sino algo que va más allá, una interpretación de los hechos particulares a partir de una imagen, que les otorga una posición y un sentido como partes de un todo. La matemática y la música griegas, en la medida en que nos son conocidas, se distinguen también de las de los pueblos anteriores por esta forma ideal.

La posición específica del helenismo en la historia de la educación humana depende de la misma peculiaridad de su íntima organización, de la aspiración a la forma que domina no sólo las empresas artísticas, sino también todas las cosas de la vida y, además, de su sentido filosófico de lo universal, de su percepción de las leyes profundas que gobiernan la naturaleza humana y de las cuales derivan las normas que rigen la conducta individual y la estructura de la sociedad. Lo universal, el *logos*, es, según la profunda intuición de Heráclito, lo común a la esencia del espíritu, como la ley lo es para la ciudad. En lo que respecta al problema de la educación, la clara conciencia de los principios naturales de la vida humana y de las leyes inmanentes que rigen sus fuerzas corporales y espirituales, hubo de adquirir la más alta importancia[4]. Poner estos conocimientos, como fuerza formadora, al servicio de la educación y formar, mediante ellos, verdaderos hombres, del mismo modo que el alfarero modela su arcilla y el escultor sus piedras, es una idea osada y creadora que sólo podía madurar en el espíritu de aquel pueblo artista y pensador. La más alta obra de arte que su afán se propuso fue la creación del hombre viviente. Los griegos vieron por primera vez que la educación debe ser también un proceso de construcción consciente. «Constituido convenientemente y sin falta, en manos, pies y espíritu», tales son las palabras mediante las cuales describe un poeta griego de los tiempos de Maratón y Salamina la esencia de la

virtud humana más difícil de adquirir. Sólo a este tipo de educación puede aplicarse propiamente la palabra formación, tal como la usó Platón por primera vez, en sentido metafórico, aplicándola a la acción educadora[5]. La palabra alemana *Bildung* (formación, configuración) designa del modo más intuitivo la esencia de la educación en el sentido griego y platónico. Contiene, al mismo tiempo, en sí, la configuración artística y plástica y la imagen, «idea» o «tipo» normativo que se cierne sobre la intimidad del artista. Dondequiera que en la historia reaparece esta idea, es una herencia de los griegos, y reaparece dondequiera que el espíritu humano abandona la idea de un adiestramiento según fines exteriores y reflexiona sobre la esencia propia de la educación. Y el hecho de que los griegos sintieran esta tarea como algo grande y difícil y se consagraran a ella con un ímpetu sin igual, no se explica ni por su visión artística ni por su espíritu «teórico». Ya desde las primeras huellas que tenemos de ellos, hallamos al hombre en el centro de su pensamiento. La forma humana de sus dioses, el predominio evidente del problema de la forma humana en su escultura y aun en su pintura, el consecuente movimiento de la filosofía desde el problema del cosmos al problema del hombre, que culmina en Sócrates, Platón y Aristóteles; su poesía, cuyo tema inagotable desde Homero hasta los últimos siglos es el hombre y su duro destino en el sentido pleno de la palabra, y, finalmente, el estado griego, cuya esencia sólo puede ser comprendida desde el punto de vista de la formación del hombre y de su vida toda: todos son rayos de una única y misma luz. Son expresiones de un sentimiento vital antropocéntrico que no puede ser explicado ni derivado de otra cosa alguna y que penetra todas las formas del espíritu griego. Así el pueblo griego es entre todos *antropoplástico*.

Podemos ahora determinar con mayor precisión la peculiaridad del pueblo griego frente a los pueblos orientales. Su descubrimiento del hombre no es el descubrimiento del yo objetivo,

sino la conciencia paulatina de las leyes generales que determinan la esencia humana. El principio espiritual de los griegos no es el individualismo, sino el «humanismo», para usar la palabra en su sentido clásico y originario. Humanismo viene de *humanitas*. Esta palabra tuvo, por lo menos desde el tiempo de Varrón y de Cicerón, al lado de la acepción vulgar y primitiva de lo humanitario, que no nos afecta aquí, un segundo sentido más noble y riguroso. Significó la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser[6]. Tal es la genuina *paideia* griega considerada como modelo por un hombre de estado romano. No surge de lo individual, sino de la idea. Sobre el hombre como ser gregario o como supuesto yo autónomo, se levanta el hombre como idea. A ella aspiraron los educadores griegos, así como los poetas, artistas y filósofos. Pero el hombre, considerado en su idea, significa la imagen del hombre genérico en su validez universal y normativa. Como vimos, la esencia de la educación consiste en la acuñación de los individuos según la forma de la comunidad. Los griegos adquirieron gradualmente conciencia clara de la significación de este proceso mediante aquella imagen del hombre y llegaron, al fin, mediante un esfuerzo continuado, a una fundamentación del problema de la educación más. segura y más profunda que la de ningún pueblo de la tierra.

Este ideal del hombre, mediante el cual debía ser formado el individuo, no es un esquema vacío, independiente del espacio y del tiempo. Es una forma viviente que se desarrolla en el suelo de un pueblo y persiste a través de los cambios históricos. Recoge y acepta todos los cambios de su destino y todas las etapas de su desarrollo histórico. Desconoció este hecho el humanismo y el clasicismo de anteriores tiempos al hablar de la «humanidad», de la «cultura», del «espíritu» de los griegos o de los antiguos como expresión de una humanidad intemporal y absoluta. El pueblo griego trasmitió, sin duda, a la posteridad una riqueza de co-

nocimientos imperecederos en forma imperecedera. Pero sería un error fatal ver en la voluntad de forma de los griegos una norma rígida y definitiva. La geometría euclidiana y la lógica aristotélica son, sin duda, fundamentos permanentes del espíritu humano, válidos también para nuestros días, y no es posible prescindir de ellos. Pero incluso estas formas universalmente válidas, independientes del contenido concreto de la vida histórica, son, si las consideramos con nuestra mirada impregnada de sentido histórico, completamente griegas y no excluyen la coexistencia de otras formas de intuición y de pensamiento lógico y matemático. Con mucha mayor razón debe ser esto verdad de otras creaciones del genio griego más fuertemente acuñadas por el medio ambiente histórico y más directamente conectadas con la situación del tiempo.

Los griegos posteriores, al comienzo del Imperio, fueron los primeros en considerar como clásicas, en aquel sentido intemporal, las obras de la gran época de su pueblo, ya como modelos formales del arte, ya como prototipos éticos. En aquellos tiempos, cuando la historia griega desembocó en el Imperio romano y dejó de constituir una nación independiente, el único y más alto ideal de su vida fue la veneraciones de sus antiguas tradiciones. Así, fueron ellos los primeros creadores de aquella clasicista teología del espíritu que es característica del humanismo. Su estética *vita contemplativa* es la forma originaria del humanismo y de la vida erudita de los tiempos modernos. El supuesto de ambos es un concepto abstracto y antihistórico que considera al espíritu como una región de verdad y de belleza eternas, por encima del destino y de los azares de los pueblos. También el neohumanismo alemán del tiempo de Goethe consideró lo griego como manifestación de la verdadera naturaleza humana en un periodo de la historia, definido y único. Una actitud más próxima al racionalismo de la «Época de las Luces» (*Aufklärung*) que al

pensamiento histórico naciente, que tan fuerte impulso recibió de sus doctrinas.

Un siglo de investigación histórica desarrollada en oposición al clasicismo, nos separa de aquel punto de vista. Cuando en la actualidad, frente al peligro inverso de un historicismo sin límite ni fin, en esta noche donde todos los gatos son pardos, volvemos a los valores permanentes de la Antigüedad, no es posible que los consideremos de nuevo como ídolos intemporales. Su forma reguladora y su energía educadora, que experimentamos todavía sobre nosotros, sólo pueden manifestarse como fuerzas que actúan en la vida histórica, como lo fueron en el tiempo en que fueron creadas. No es posible ya para nosotros una historia de la literatura griega separada de la comunidad social de la cual surgió y a la cual se dirigía. La superior fuerza del espíritu griego depende de su profunda raíz en la vida de la comunidad. Los ideales que se manifiestan en sus obras surgieron del espíritu creador de aquellos hombres profundamente informados por la vida sobreindividual de la comunidad. El hombre, cuya imagen se revela en las obras de los grandes griegos, es el hombre político. La educación griega no es una suma de artes y organizaciones privadas, orientadas hacia la formación de una individualidad perfecta e independiente. Esto ocurrió sólo en la época del helenismo, cuando el estado griego había desaparecido ya la época de la cual deriva, en línea recta, la pedagogía moderna. Es explicable que el helenismo alemán, que se desarrolló en una época no política de nuestro pueblo, siguiera aquel camino. Pero nuestro propio movimiento espiritual hacia el estado nos ha abierto los ojos y nos ha permitido ver que, en el mejor periodo de Grecia, era tan imposible un espíritu ajeno al estado como un estado ajeno al espíritu. Las más grandes obras del helenismo son monumentos de una concepción del estado de una grandiosidad única, cuya cadena se desarrolla, en una serie ininterrumpida, desde la edad heroica de Homero hasta el estado autoritario de

Platón, dominado por los filósofos y en el cual el individuo y la comunidad social libran su última batalla en el terreno de la filosofía. Todo futuro humanismo debe estar esencialmente orientado en el hecho fundamental de toda la educación griega, es decir, en el hecho de que la humanidad, el «ser del hombre» se hallaba esencialmente vinculado a las características del hombre considerado como un ser político[7]. Síntoma de la íntima conexión entre la vida espiritual creadora y la comunidad, es el hecho de que los hombres más significativos de Grecia se consideraron siempre a su servicio. Algo análogo parece ocurrir en los pueblos orientales, y es natural que así sea en una ordenación de la vida estrictamente vinculada a lo religioso. Pero los grandes hombres de Grecia no se manifiestan como profetas de Dios, sino como maestros independientes del pueblo y formadores de sus ideales. Incluso cuando hablan en forma de inspiración religiosa descansa ésta en el conocimiento y la formación personal. Pero por muy personal que esta obra del espíritu sea, en su forma y en sus propósitos, es considerada por sus autores, con una fuerza incontrastable, como una función social. La trinidad griega del poeta (ποιητής), el hombre de estado (πολιτικός) y el sabio (σοφός), encarna la más alta dirección de la nación. En esta atmósfera de íntima libertad, que se siente vinculada, por conocimiento esencial y aun por la más alta ley divina, al servicio de la totalidad, se desarrolló el genio creador de los griegos hasta llegar a su plenitud educadora, tan por encima de la virtuosidad intelectual y artística de nuestra moderna civilización individualista. Así se levanta la clásica «literatura» griega más allá de la esfera de lo puramente estético, en la cual se la ha querido vanamente considerar, y ejerce un influjo inconmensurable a través de los siglos.

Mediante esta acción, el arte griego, en sus mejores épocas y en sus más altas obras, ha actuado del modo más vigoroso sobre nosotros. Sería preciso escribir una historia del arte griego como

espejo de los ideales que dominaron su vida. También del arte griego cabe decir que hasta el siglo IV es, fundamentalmente, la expresión del espíritu de la comunidad. No es posible comprender el ideal *agonal* que se revela en los cantos pindáricos a los vencedores sin conocer las estatuas de los vencedores olímpicos, que nos los muestran en su encarnación corporal, o las de los dioses, como encarnación de las ideas griegas sobre la dignidad y la nobleza del alma y el cuerpo humanos. El templo dórico es, sin duda alguna, el más grandioso monumento que ha dejado a la posteridad el genio dórico y el ideal dórico de estricta subordinación de lo individual a la totalidad. Reside en él la fuerza poderosa que hace históricamente actual la vida evanescente que eterniza y la fe religiosa que lo inspiró. Sin embargo, los verdaderos representantes de la *paideia* griega no son los artistas mudos —escultores, pintores, arquitectos—, sino los poetas y los músicos, los filósofos, los retóricos y los oradores, es decir, los hombres de estado. El legislador se halla, en un cierto respecto, mucho más próximo del poeta, según el concepto griego, que el artista plástico; ambos tienen una misión educadora. Sólo el escultor, que forma al hombre viviente, tiene derecho a este título. Se ha comparado con frecuencia la acción educadora de los griegos con la de los artistas plásticos; jamás hablan los griegos de la acción educadora de la contemplación y la intuición de las obras de arte en el sentido de Winckelmann. La palabra y el sonido, el ritmo y la armonía, en la medida en que actúan mediante la palabra y el sonido o mediante ambos, son las únicas fuerzas formadoras del alma, pues el factor decisivo en toda *paideia* es la energía, más importante todavía para la formación del espíritu que para la adquisición de las aptitudes corporales en el *agon*. Según la concepción griega, las artes pertenecen a otra esfera. Afirman, en el periodo clásico, su lugar en el mundo sagrado del culto en el cual tuvieron su origen. Eran esencialmente *agalma*, ornamento. No así en el *epos* heroico, del cual irradia la fuerza educadora a todo

el resto de la poesía. Aun donde se halla ligado al culto, afianza sus raíces en lo más profundo del suelo social y político. Con mucha mayor razón cuando se halla libre de aquel lazo. Así, la historia de la educación griega coincide en lo esencial con la de la literatura. Ésta es, en el sentido originario que le dieron sus creadores, la expresión del proceso de autoformación del hombre griego. Independientemente de esto, no poseemos tradición alguna escrita de los siglos anteriores a la edad clásica fuera de lo que nos queda de sus poemas. Así, aun en la historia en su más amplio sentido, lo único que nos hace accesible la comprensión de aquel periodo es la evolución y la formación del hombre en la poesía y el arte. Fue voluntad de la historia que sólo nos quedara esto de la existencia entera del hombre. No podemos trazar el proceso de la formación de los griegos en aquel tiempo sino a partir del ideal del hombre que forjaron.

Esto prescribe el camino y delimita la tarea de esta exposición. Su elección y la manera de considerarla no necesitan especial justificación. En su conjunto deben justificarse por sí mismas, aunque en lo particular pueda alguien lamentar acaso alguna omisión. Un viejo problema será planteado en nueva forma: el hecho de que el problema de la educación haya sido vinculado, desde un principio, al estudio de la Antigüedad. Los siglos posteriores consideraron siempre la Antigüedad clásica como un tesoro inagotable de saber y de cultura, ya en el sentido de una dependencia material y exterior, ya en el de un mundo de prototipos ideales. El nacimiento de la moderna historia de la Antigüedad, considerada como una disciplina científica, trajo consigo un cambio fundamental en nuestra actitud ante ella. El nuevo pensamiento histórico aspira ante todo al conocimiento de lo que realmente fue y tal como fue. En su apasionado intento de ver claramente el pasado, consideró a los clásicos como un simple fragmento de la historia —aunque un fragmento de la mayor importancia—, sin prestar atención ni plantear el problema de

su influencia directa sobre el mundo actual. Esto se ha considerado como un problema personal y el juicio sobre su valor ha sido reservado a la decisión particular. Pero al lado de esta historia enciclopédica y objetiva de la Antigüedad, menos libre de valoraciones de lo que sus más eminentes promotores se figuran, sigue el perenne influjo de la «cultura clásica» por mucho que intentemos ignorarla. La concepción clásica de la historia que lo mantenía ha sido eliminada por la investigación, y la ciencia no ha tratado de darle un nuevo fundamento. Ahora bien: en el momento actual, cuando nuestra cultura toda, conmovida por una experiencia histórica exorbitante, se halla constreñida a un nuevo examen de sus propios fundamentos, se plantea de nuevo a la investigación de la Antigüedad el problema, último y decisivo para nuestro propio destino, de la forma y el valor de la educación clásica. Este problema sólo puede ser resuelto por la ciencia histórica y a la luz del conocimiento histórico. No se trata de presentar artísticamente la cosa bajo una luz idealizadora, sino de comprender el fenómeno imperecedero de la educación antigua y el ímpetu que la orientó a partir de su propia esencia espiritual y del movimiento histórico a que dio lugar.

LIBRO PRIMERO
LA PRIMERA GRECIA

I. NOBLEZA Y «ARETE»

La educación es una función tan natural y universal de la comunidad humana, que por su misma evidencia tarda mucho tiempo en llegar a la plena conciencia de aquellos que la reciben y la practican. Así, su primer rastro en la tradición literaria es relativamente tardío. Su contenido es en todos los pueblos aproximadamente el mismo y es, al mismo tiempo, moral y práctico. Tal fue también entre los griegos. Reviste en parte la forma de mandamientos, tales como: honra a los dioses, honra a tu padre y a tu madre, respeta a los extranjeros; en parte, consiste en una serie de preceptos sobre la moralidad externa y en reglas de prudencia para la vida, trasmitidas oralmente a través de los siglos; en parte, en la comunicación de conocimientos y habilidades profesionales, cuyo conjunto, en la medida en que es trasmisible, designaron los griegos con la palabra *techné*. Los preceptos elementales de la recta conducta respecto a los dioses, los padres y los extraños, fueron incorporados más tarde a las leyes escritas de los estados sin que se distinguiera en ellas de un modo fundamental entre la moral y el derecho. El rico tesoro de la sabiduría popular, mezclado con primitivas reglas de conducta y preceptos de prudencia arraigados en supersticiones populares, llegó, por primera vez, a la luz del día a través de una antiquísima tradición oral, en la poesía rural gnómica de Hesíodo. Las reglas de las artes y oficios resistían, naturalmente, en virtud de su propia naturaleza, a la exposición escrita de sus secretos, como lo pone de manifiesto, por ejemplo, en lo que respecta a la profesión médica, la colección de los escritos hipocráticos.

De la educación, en este sentido, se distingue la formación del hombre, mediante la creación de un tipo ideal íntimamente coherente y claramente determinado. La educación no es posible sin que se ofrezca al espíritu una imagen del hombre tal como debe ser. En ella la utilidad es indiferente o, por lo menos, no es esencial. Lo fundamental en ella es καλόν, es decir, la belleza, en el sentido normativo de la imagen, imagen anhelada, del ideal. El contraste entre estos dos aspectos de la educación puede perseguirse a través de la historia. Es parte fundamental de la naturaleza humana. No importan las palabras con que los designemos. Pero es fácil ver que cuando empleamos las expresiones educación y formación o cultura para designar estos sentidos históricamente distintos, la educación y la cultura tienen raíces diversas. La cultura se ofrece en la forma entera del hombre, en su conducta y comportamiento externo y en su apostura interna. Ni una ni otra nacen del azar, sino que son producto de una disciplina consciente. Platón la comparó ya con el adiestramiento de los perros de raza noble. Al principio esta educación se hallaba reservada sólo a una pequeña clase de la sociedad, a la de los nobles. El *kalos kagathos* griego de los tiempos clásicos revela este origen de un modo tan claro como el *gentleman* inglés. Ambas palabras proceden del tipo de la aristocracia caballeresca. Pero desde el momento en que la sociedad burguesa dominante adoptó aquellas formas, la idea que las inspira se convirtió en un bien universal y en una norma para todos.

Es un hecho fundamental de la historia de la cultura que toda alta cultura surge de la diferenciación de las clases sociales, la cual se origina, a su vez, en la diferencia de valor espiritual y corporal de los individuos. Incluso donde la diferenciación por la educación y la cultura conduce a la formación de castas rígidas, el principio de la herencia que domina en ellas es corregido y compensado por la ascensión de nuevas fuerzas procedentes del pueblo. E incluso cuando un cambio violento arruina o des-

truye a las clases dominantes, se forma rápidamente, por la naturaleza misma de las cosas, una clase directora que se constituye en nueva aristocracia. La nobleza es la fuente del proceso espiritual mediante el cual nace y se desarrolla la cultura de una nación. La historia de la formación griega —el acaecimiento de la estructuración de la personalidad nacional del helenismo, de tan alta importancia para el mundo entero— empieza en el mundo aristocrático de la Grecia primitiva con el nacimiento de un ideal definido de hombre superior, al cual aspira la selección de la raza. Puesto que la más antigua tradición escrita nos muestra una cultura aristocrática que se levanta sobre la masa popular, es preciso que la consideración histórica tome en ella su punto de partida. Toda cultura posterior, por muy alto que se levante, y aunque cambie su contenido, conserva claro el sello de su origen. La educación no es otra cosa que la forma aristocrática, progresivamente espiritualizada, de una nación.

No es posible tomar la historia de la palabra *paideia* como hilo conductor para estudiar el origen de la educación griega, como a primera vista pudiera parecer, puesto que esta palabra no aparece hasta el siglo V.[8] Ello es, sin duda, sólo un azar de la tradición. Es posible que si descubriéramos nuevas fuentes pudiéramos comprobar usos más antiguos. Pero, evidentemente, no ganaríamos nada con ello, pues los ejemplos más antiguos muestran claramente que todavía al principio del siglo V significaba simplemente la «crianza de los niños»; nada parecido al alto sentido que tomó más tarde y que es el único que nos interesa aquí. El tema esencial de la historia de la educación griega es más bien el concepto de *areté*, que se remonta a los tiempos más antiguos. El castellano actual no ofrece un equivalente exacto de la palabra. La palabra «virtud» en su acepción no atenuada por el uso puramente moral, como expresión del más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana y selecta y el heroísmo guerrero, expresaría acaso el sentido de la palabra griega. Este hecho nos indica

de un modo suficiente dónde hay que buscar su origen. Su raíz se halla en las concepciones fundamentales de la nobleza caballeresca. En el concepto de la *areté* se concentra el ideal educador de este periodo en su forma más pura.

El más antiguo testimonio de la antigua cultura aristocrática helénica es Homero, si designamos con este nombre las dos grandes epopeyas: la *Ilíada* y la *Odisea*. Es para nosotros, al mismo tiempo, la fuente histórica de la vida de aquel tiempo y la expresión poética permanente de sus ideales. Es preciso considerarlo desde ambos puntos de vista. En primer lugar hemos de formar en él nuestra imagen del mundo aristocrático, e investigar después cómo el ideal del hombre adquiere forma en los poemas homéricos y cómo su estrecha esfera de validez originaria se ensancha y se convierte en una fuerza educadora de una amplitud mucho mayor. La marcha de la historia de la educación se hace patente, en primer lugar, mediante la consideración de conjunto del fluctuante desarrollo histórico de la vida y del esfuerzo artístico para eternizar las normas ideales en que halla su más alta acuñación el genio creador de cada época.

El concepto de *areté* es usado con frecuencia por Homero, así como en los siglos posteriores, en su más amplio sentido, no sólo para designar la excelencia humana, sino también la superioridad de seres no humanos, como la fuerza de los dioses o el valor y la rapidez de los caballos nobles[9]. El hombre ordinario, en cambio, no tiene *areté*, y si el esclavo procede acaso de una raza de alta estirpe, le quita Zeus la mitad de su *areté y* no es ya el mismo que era[10]. La *areté* es el atributo propio de la nobleza. Los griegos consideraron siempre la destreza y la fuerza sobresalientes como el supuesto evidente de toda posición dominante. Señorío y *areté* se hallaban inseparablemente unidos. La raíz de la palabra es la misma que la de ἄριστος, el superlativo de distinguido y selecto, el cual en plural era constantemente usado para designar la nobleza. Era natural para el griego, que valoraba el hombre

por sus aptitudes[11], considerar al mundo en general desde el mismo punto de vista. En ello se funda el empleo de la palabra en el reino de las cosas no humanas, así como el enriquecimiento y la ampliación del sentido del concepto en el curso del desarrollo posterior. Pues es posible pensar distintas medidas para la valoración de la aptitud de un hombre según sea la tarea que debe cumplir. Sólo alguna vez, en los últimos libros, entiende Homero por *areté* las cualidades morales o espirituales[12]. En general designa, de acuerdo con la modalidad de pensamiento de los tiempos primitivos, la fuerza y la destreza de los guerreros o de los luchadores, y ante todo el valor heroico considerado no en nuestro sentido de la acción moral y separada de la fuerza, sino íntimamente unido.

No es verosímil que la palabra *areté* tuviera, en el uso vivo del lenguaje, al nacimiento de ambas epopeyas, sólo la estrecha significación dominante en Homero. Ya la epopeya reconoce, al lado de la *areté*, otras medidas de valor. Así, la *Odisea* ensalza, sobre todo en su héroe principal, por encima del valor, que pasa a un lugar secundario, la prudencia y la astucia. Bajo el concepto de *areté* es preciso comprender otras excelencias además de la fuerza denodada, como lo muestra, además de las excepciones mencionadas, la poesía de los tiempos más viejos. La significación de la palabra en el lenguaje ordinario penetra evidentemente en el estilo de la poesía. Pero la *areté*, como expresión de la fuerza y el valor heroicos, se hallaba fuertemente enraizada en el lenguaje tradicional de la poesía heroica y esta significación debía permanecer allí por largo tiempo. Es natural que en la edad guerrera de las grandes migraciones el valor del hombre fuera apreciado ante todo por aquellas cualidades y de ello hallamos analogías en otros pueblos. También el adjetivo ἀγαθός, que corresponde al sustantivo *areté*, aunque proceda de otra raíz, llevaba consigo la combinación de nobleza y bravura militar. Significa a veces noble, a veces valiente o hábil; no tiene apenas nunca el sentido

posterior de «bueno» como no tiene *areté* el de virtud moral. Esta significación antigua se mantiene aun en tiempos posteriores en expresiones formales tales como «murió como un héroe esforzado[13]». En este sentido se halla con frecuencia usado en inscripciones sepulcrales y en relatos de batallas. No obstante, todas las palabras de este grupo[14] tienen en Homero, a pesar del predominio de su significación guerrera, un sentido «ético» más general. Ambas derivan de la misma raíz: designan al hombre de calidad, para el cual, lo mismo en la vida privada que en la guerra, rigen determinadas normas de conducta, ajenas al común de los hombres. Así, el código de la nobleza caballeresca tiene una doble influencia en la educación griega. La ética posterior de la ciudad heredó de ella, como una de las más altas virtudes, la exigencia del valor, cuya ulterior designación, «hombría», recuerda de un modo claro la identificación homérica del valor con la *areté* humana. De otra parte, los más altos mandamientos de una conducta selecta proceden de aquella fuente. Como tales, valen mucho menos determinadas obligaciones, en el sentido de la moral burguesa, que una liberalidad abierta a todos y una grandeza en el porte total de la vida.

Característica esencial del noble es en Homero el sentido del deber. Se le aplica una medida rigurosa y tiene el orgullo de ello. La fuerza educadora de la nobleza se halla en el hecho de despertar el sentimiento del deber frente al ideal, que se sitúa así siempre ante los ojos de los individuos. A este sentimiento puede apelar cualquiera. Su violación despierta en los demás el sentimiento de la *némesis*, estrechamente vinculado a aquél. Ambos son, en Homero, conceptos constitutivos del ideal ético de la aristocracia. El orgullo de la nobleza, fundado en una larga serie de progenitores ilustres, se halla acompañado del conocimiento de que esta preeminencia sólo puede ser conservada mediante las virtudes por las cuales ha sido conquistada. El nombre de *aristoi* conviene a un grupo numeroso. Pero, en este grupo, que se le-

vanta por encima de la masa, hay una lucha para aspirar al premio de la *areté*. La lucha y la victoria son en el concepto caballeresco la verdadera prueba del fuego de la virtud humana. No significan simplemente el vencimiento físico del adversario, sino el mantenimiento de la *areté* conquistada en el rudo dominio de la naturaleza. La palabra *aristeia*, empleada más tarde para los combates singulares de los grandes héroes épicos, corresponde plenamente a aquella concepción. Su esfuerzo y su vida entera es una lucha incesante para la supremacía entre sus pares, una carrera para alcanzar el primer premio. De ahí el goce inagotable en la narración poética de tales *aristeiai*. Incluso en la paz se muestra el placer de la lucha, ocasión de manifestarse en pruebas y juegos de varonil *areté*. Así lo vemos en la *Ilíada*, en los juegos realizados en una corta pausa de la guerra en honor de Patroclo muerto. Esta rivalidad acuñó como lema de la caballería el verso citado por los educadores de todos los tiempos[15]; αἰὲν ἀριοστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων, y abandonado por el igualitarismo de la novísima sabiduría pedagógica.

En esta sentencia condensó el poeta de un modo breve y certero la conciencia pedagógica de la nobleza. Cuando Glauco se enfrenta con Diómedes en el campo de batalla y quiere mostrarse como su digno adversario, enumera, a la manera de Homero, a sus ilustres antepasados y continúa: «Hipóloco me engendró, de él tengo mi prosapia. Cuando me mandó a Troya me advirtió con insistencia que luchara siempre para alcanzar el precio de la más alta virtud humana y que fuera siempre, entre todos, el primero.» No puede expresarse de un modo más bello cómo el sentimiento de la noble emulación inflamaba a la juventud heroica. Para el poeta del libro once de la *Ilíada* era ya este verso una palabra alada. A la salida de Aquiles hay una escena de despedida muy análoga en la cual su padre Peleo le hace la misma advertencia[16].

En otro respecto es también la *Ilíada* testimonio de la alta conciencia educadora de la nobleza griega primitiva. Muestra cómo el viejo concepto guerrero de la *areté* no era suficiente para los poetas nuevos, sino que traía una nueva imagen del hombre perfecto para la cual, al lado de la acción, estaba la nobleza del espíritu, y sólo en la unión de ambas se hallaba el verdadero fin. Y es de la mayor importancia que este ideal sea expresado por el viejo Fénix, el educador de Aquiles, héroe prototípico de los griegos. En una hora decisiva recuerda al joven el fin para el cual ha sido educado: «Para ambas cosas, para pronunciar palabras y para realizar acciones.»

No en vano los griegos posteriores vieron ya en estos versos la más vieja formulación del ideal griego de educación, en su esfuerzo para abrazar lo humano en su totalidad[17]. Fue a menudo citado, en un periodo de cultura refinada y retórica, para elogiar la alegría de la acción de los tiempos heroicos y oponerla al presente, pobre en actos y rico en palabras. Pero puede también ser citado, a la inversa, para demostrar la prestancia espiritual de la antigua cultura aristocrática. El dominio de la palabra significa la soberanía del espíritu. Fénix pronuncia la sentencia en la recepción de la legación de los jefes griegos por el colérico Aquiles. El poeta le opone a Odiseo, maestro de la palabra, y Áyax, el hombre de acción. Mediante este contraste pone de relieve, del modo más claro, el ideal de la más noble educación, personificado en el más noble de los héroes, Aquiles, educado por Fénix, mediador y tercer miembro de la embajada. De ahí resulta de un modo claro que la palabra *areté*, que equivalió en su acepción originaria y tradicional a destreza guerrera, no halló obstáculo para transformarse en el concepto de la nobleza, que se forma de acuerdo con sus más altas exigencias espirituales, tal como ocurrió en la ulterior evolución de su significado.

Íntimamente vinculado con la *areté* se halla el honor. En los primeros tiempos era inseparable de la habilidad y el mérito. Se-

gún la bella explicación de Aristóteles[18], el honor es la expresión natural de la idea todavía no consciente para llegar al ideal de la *areté*, al cual aspira. «Es notorio que los hombres aspiran al honor para asegurar su propio valor, su *areté*. Aspiran así a ser honrados por las gentes juiciosas que los conocen y a causa de su propio y real valer. Así reconocen el valor mismo como lo más alto.» Mientras el pensamiento filosófico posterior sitúa la medida en la propia intimidad y enseña a considerar el honor como el reflejo del valor interno en el espejo de la estimación social, el hombre homérico adquiere exclusivamente conciencia de su valor por el reconocimiento de la sociedad a que pertenece. Era un producto de su clase y mide su propia *areté* por la opinión que merece a sus semejantes. El hombre filosófico de los tiempos posteriores puede prescindir del reconocimiento exterior, aunque —de acuerdo también con Aristóteles— no puede serle del todo indiferente.

Para Homero y el mundo de la nobleza de su tiempo la negación del honor era, en cambio, la mayor tragedia humana. Los héroes se trataban entre sí con constante respeto y honra. En ello descansaba su orden social entero. La sed de honor era en ellos simplemente insaciable, sin que ello fuera una peculiaridad moral característica de los individuos. Es natural y se da por supuesto que los más grandes héroes y los príncipes más poderosos demandan un honor cada vez más alto. Nadie teme en la Antigüedad reclamar el honor debido a un servicio prestado. La exigencia de recompensa es para ellos un punto de vista subalterno y en modo alguno decisivo. El elogio y la reprobación (ἔπαινος y ψόγος) son la fuente del honor y el deshonor. Pero el elogio y la censura fueron considerados por la ética filosófica de los tiempos posteriores como el hecho fundamental de la vida social, mediante el cual se manifiesta la existencia de una medida de valor en la comunidad de los hombres[19]. Es difícil, para un hombre moderno, representarse la absoluta publicidad de la concien-

cia entre los griegos. En verdad, entre los griegos no hay concepto alguno parecido a nuestra conciencia personal. Sin embargo, el conocimiento de aquel hecho es la presuposición indispensable para la difícil inteligencia del concepto del honor y su significación en la Antigüedad. El afán de distinguirse y la aspiración al honor y a la aprobación aparecen al sentimiento cristiano como vanidad pecaminosa de la persona. Los griegos vieron en ella la aspiración de la persona a lo ideal y sobrepersonal, donde el valor empieza. En cierto modo es posible afirmar que la *areté* heroica se perfecciona sólo con la muerte física del héroe. Se halla en el hombre mortal, es más, es el hombre mortal mismo. Pero se perpetúa en su fama, es decir, en la imagen de su *areté*, aun después de la muerte, tal como le acompañó y lo dirigió en la vida. Incluso los dioses reclaman su honor y se complacen en el culto que glorifica sus hechos y castigan celosamente toda violación de su honor. Los dioses de Homero son, por decirlo así, una sociedad inmortal de nobles. Y la esencia de la piedad y el culto griegos se expresan en el hecho de honrar a la divinidad. Ser piadoso significa «honrar lo divino». Honrar a los dioses y a los hombres por causa de su *areté* es propio del hombre primitivo.

Así se comprende el trágico conflicto de Aquiles en la *Iliada*. Su indignación contra los griegos y su negativa a prestarles auxilio no procede de una ambición individual excesiva. La grandeza de su afán de honra corresponde a la grandeza del héroe y es natural a los ojos del griego. Ofendido este héroe en su honor se conmueve en sus mismos fundamentos la alianza de los héroes aqueos contra Troya. Quien atenta a la *areté* ajena pierde en suma el sentido mismo de la *areté*. El amor a la patria, que solventaría hoy la dificultad, era ajeno a los antiguos nobles. Ágamemnón sólo puede apelar a su poder soberano por un acto despótico, pues aquel poder no es tampoco admitido por el sentimiento aristocrático que lo reconoce sólo como *primus ínter pares*. En el sentimiento de Aquiles, ante la negación del honor que se le de-

be por sus hechos, se mezcla también este sentimiento de opresión despótica. Pero esto no es lo primordial. La verdadera gravedad de la ofensiva es el hecho de haber denegado el honor de una *areté* prominente[20]. El segundo gran ejemplo de las trágicas consecuencias del honor ofendido es Áyax, el más grande de los héroes aqueos, después de Aquiles. Las armas del caído Aquiles son otorgadas a Odiseo a pesar de los merecimientos superiores de aquél. La tragedia de Áyax termina en la locura y el suicidio. La cólera de Aquiles pone al ejército de los griegos al borde del abismo. Es un problema grave para Homero si es posible reparar el honor ofendido. Verdad es que Fénix aconseja a Aquiles no tender en exceso el arco y aceptar el presente de Ágamemnón, como signo de reconciliación a causa de la aflicción de sus compañeros. Pero que el Aquiles de la tradición originaria no rechaza la reconciliación por terquedad solamente, lo vemos en el ejemplo de Áyax que, en el infierno, no contesta a las palabras compasivas de su antiguo enemigo y se vuelve silenciosamente «hacia las otras sombras en el oscuro reino de la muerte»[21]. Tetis suplica a Zeus: «Ayúdame y honra a mi hijo, cuya vida heroica fue tan breve. Ágamemnón le arrebató el honor. Hónrale, ¡oh, Olímpico!» Y el más alto dios, en atención a Aquiles, permitió que los aqueos, privados de su ayuda, sucumbieran en la lucha y reconocieran, así, con cuánta injusticia habían privado de su honor al más grande de sus héroes.

El afán de honor no es ya considerado por los griegos de los tiempos posteriores como un concepto meritorio. Corresponde mejor a la ambición tal como nosotros la entendemos. Sin embargo, aun en la época de la democracia, hallamos con frecuencia el reconocimiento y la justificación de aquel afán, lo mismo en la política de los estados que en la relación entre los individuos. Nada tan instructivo para la íntima comprensión de la elegancia moral de este pensamiento como la descripción del *megalopsychos*, del hombre magnánimo, en la *Ética* de Aristóteles[22]. El pensa-

miento ético de Platón y de Aristóteles se funda en muchos puntos, en la ética aristocrática de la Grecia arcaica. Ello requeriría una interpretación histórica detallada. La filosofía sublima y universaliza los conceptos tomados en su originaria limitación. Pero, con ello, se confirma y precisa su verdad permanente y su idealidad indestructible. El pensamiento del siglo IV es naturalmente más diferenciado que el de los tiempos homéricos y no podemos esperar hallar sus ideas ni aun sus equivalentes precisos en Homero ni en la epopeya. Pero Aristóteles, como los griegos de todos los tiempos, tiene con frecuencia los ojos fijos en Homero y desarrolla sus conceptos de acuerdo con su modelo. Ello demuestra que se halla mucho más cerca que nosotros de comprender íntimamente el pensamiento de la Grecia antigua.

El reconocimiento de la soberbia o de la magnanimidad como una virtud ética resulta extraño a primera vista para un hombre de nuestro tiempo. Más notable parece aún que Aristóteles viera en ella no una virtud independiente, como las demás, sino una virtud que las presupone todas y «no es, en algún modo, sino su más alto ornamento». Sólo podemos comprenderlo justamente si reconocemos que el filósofo ha asignado un lugar a la soberbia *areté* de la antigua ética aristocrática en su análisis de la conciencia moral. En otra ocasión[23] dice, incluso, que Aquiles y Áyax son el modelo de esta cualidad. La soberbia no es, por sí misma, un valor moral. Es incluso ridicula si no se halla encuadrada por la plenitud de la *areté*, aquella unidad suprema de todas las excelencias, tal como lo hacen Platón y Aristóteles sin temor, al usar el concepto de *kalokagathía*. Pero el pensamiento ético de los grandes filósofos atenienses permanece fiel a su origen aristocrático al reconocer que la *areté* sólo puede hallar su verdadera perfección en las almas selectas. El reconocimiento de la grandeza de alma como la más alta expresión de la personalidad espiritual y ética se funda en Aristóteles, así como en Homero, en la dignidad de la *areté*[24]. «El honor es el premio de la *areté*; es el tributo

pagado a la destreza.» La soberbia resulta, así, la sublimación de la *areté*. Pero de ello resulta también que la soberbia y la magnanimidad es lo más difícil para el hombre.

Aquí aprehendemos la fundamental significación de la primitiva ética aristocrática para la formación del hombre griego. El pensamiento griego sobre el hombre y su *areté* se revela, de pronto, como en la unidad de su desarrollo histórico. A pesar de todos los cambios y enriquecimientos que experimenta en el curso de los siglos siguientes, mantiene siempre la forma que ha recibido de la antigua ética aristocrática. En este concepto de la *areté* se funda el carácter aristocrático del ideal de la educación entre los griegos.

Vamos a perseguir todavía aquí algunos de sus últimos motivos. Para ello puede ser también Aristóteles nuestro guía. Aristóteles muestra el esfuerzo humano hacia la perfección de la *areté* como producto de un amor propio elevado a su más alta nobleza, la φιλαυτία. Ello no es un mero capricho de la especulación abstracta si ello fuera así, su comparación con la *areté* de los griegos primitivos sería sin duda errónea. Aristóteles, al defender y adherirse con especial predilección a un ideal de amor propio, plenamente justificado, en consciente contraposición con el juicio común en su siglo, ilustrado y «altruista», descubre una de las raíces originarias del pensamiento moral de los griegos. Su alta estimación del amor propio, así como su valoración del anhelo de honor y de la soberbia, proceden del ahondamiento filosófico lleno de fecundidad en las intuiciones fundamentales de la ética aristocrática. Entiéndase bien que el «yo» no es el sujeto físico, sino el más alto ideal del hombre que es capaz de forjar nuestro espíritu y que todo noble aspira a realizar en sí mismo. Sólo el más alto amor a este yo en el cual se halla implícita la más alta *areté* es capaz «de apropiarse la belleza». Esta frase es tan genuinamente griega que es difícil traducirla a un idioma moderno. Aspirar a la «belleza» (que para los griegos significa al mismo tiem-

po nobleza y selección) y apropiársela, significa no perder ocasión alguna de conquistar el premio de la más alta *areté*.

¿Qué significa para Aristóteles esta «belleza»? Nuestro pensamiento se vuelve de pronto hacia el refinado culto a la personalidad de los tiempos posteriores, hacia la característica aspiración del humanismo del siglo XVIII a la libre formación ética y el enriquecimiento espiritual de la propia personalidad. Pero las mismas palabras de Aristóteles muestran de un modo indubitable que lo que tiene ante los ojos son, por el contrario, ante todo, las acciones del más alto heroísmo moral. Quien se estima a sí mismo debe ser infatigable en la defensa de sus amigos, sacrificarse en honor de su patria, abandonar gustoso dinero, bienes y honores para «apropiarse la belleza». La curiosa frase se repite con insistencia y ello muestra hasta qué punto, para Aristóteles, la más alta entrega a un ideal es la prueba de un amor propio enaltecido. «Quien se sienta impregnado de la propia estimación preferirá vivir brevemente en el más alto goce que una larga existencia en indolente reposo; preferirá vivir un año sólo por un fin noble, que una larga vida por nada; preferirá cumplir una sola acción grande y magnífica, a una serie de pequeñeces insignificantes.»

En estas palabras se revela lo más peculiar y original del sentimiento de la vida de los griegos: el heroísmo. En él nos sentimos esencialmente vinculados a ellos. Son la clave para la inteligencia de la historia griega y para llegar a la comprensión psicológica de esta breve pero incomparable y magnífica *aristeia*. En la fórmula «apropiarse la belleza», se halla expresado con claridad única el íntimo motivo de la *areté* helénica. Ello distingue, ya en los tiempos de la nobleza homérica, la heroicidad griega del simple desprecio salvaje de la muerte. Es la subordinación de lo físico a una más alta «belleza». Mediante el trueque de esta belleza por la vida, halla el impulso natural del hombre a la propia afirmación su cumplimiento más alto en la propia entrega. El discurso de Dió-

tima, en el *Simposio* de Platón, sitúa en el mismo plano el sacrificio de dinero y bienes, la resolución de los grandes héroes de la Antigüedad en el esfuerzo, la lucha y la muerte para alcanzar el premio de una gloria perdurable y la lucha de los poetas y los legisladores para dejar a la posteridad creaciones inmortales de su espíritu. Y ambos se explican por el poderoso impulso anhelante del hombre mortal hacia la propia inmortalidad. Constituyen el fundamento metafísico de las paradojas de la ambición humana y del afán de honor[25]. También Aristóteles conecta de un modo expreso, en el himno que se ha conservado a la *areté* de su amigo Hermias —el príncipe de Atarneo, que murió por fidelidad a su ideal filosófico y moral—, su concepto filosófico de la *areté* con la *areté* de Homero y con los modelos de Aquiles y Áyax[26]. Y es evidente que muchos rasgos, mediante los cuales describe la propia estimación, son tomados de la figura de Aquiles. Entre ambos grandes filósofos y los poemas de Homero, se extiende la no interrumpida serie de testimonios de la vida perdurable de la idea de la *areté*, propia de los tiempos primeros de Grecia.

II. CULTURA Y EDUCACIÓN DE LA NOBLEZA HOMÉRICA

Para completar e ilustrar la explicación de la *areté* —el concepto central de la educación griega— trazaremos una imagen de la vida de la nobleza griega primitiva, tal como nos la ofrecen los poemas «homéricos». Ello confirmará los resultados a que hemos llegado en las investigaciones anteriores.

No es posible actualmente considerar la *Ilíada* y la *Odisea* —fuentes de la historia primitiva de Grecia— como una unidad, es decir, como obra de un solo poeta, aunque en la práctica sigamos hablando de Homero, tal como lo hicieron originariamente los antiguos, incluyendo bajo este nombre múltiples poemas épicos. El hecho de que la Grecia clásica, exenta de sentido histórico, separara ambos poemas de aquella masa, considerándolos como superiores desde un punto de vista exclusivamente artístico y declarara a los demás indignos de Homero, no afecta a nuestro juicio científico ni puede considerarse como una tradición en el sentido propio de la palabra. Desde el punto de vista histórico, la *Ilíada* es un poema mucho más antiguo. La *Odisea* refleja un estudio muy posterior de la historia de la cultura. Previa esta determinación, resulta un problema de la mayor importancia llegar a la fijación del siglo a que pertenecen una y otra. La fuente fundamental para llegar a la solución de este problema se halla en los poemas mismos. A pesar de toda la sagacidad consagrada al asunto, reina en ello la mayor inseguridad. Las excavaciones de los últimos cincuenta años han enriquecido, sin duda de un modo fundamental, nuestro conocimiento de la Antigüedad griega, es-

pecialmente en lo que se refiere al problema de la raíz histórica de la tradición heroica, y nos han proporcionado soluciones precisas. No por ello hemos dado un paso en la fijación de la época precisa de nuestros poemas. Varios siglos separan su aparición del nacimiento de las sagas.

El instrumento fundamental para la fijación de las fechas sigue siendo el análisis de los poemas mismos. Pero este análisis no se dirigió originariamente a este fin, sino que fundándose en la antigua tradición, según la cual los poemas en su estado actual corresponden a una redacción relativamente tardía, forjaba conjeturas sobre su estado precedente en forma de cantos separados e independientes. Tal era la clave del problema. Debemos principalmente a Willamowitz haber puesto en relación los análisis realizados primitivamente, con un criterio exclusivamente lógico y artístico, con nuestros conocimientos históricos relativos a la cultura griega primitiva. El problema fundamental consiste actualmente en saber si debemos limitarnos a considerar la *Ilíada* y la *Odisea* como un todo y resignarnos a dejar el problema sin solución, o si debemos realizar el esfuerzo de distinguir hipotéticamente, dentro de la epopeya, capas correspondientes a edades y a caracteres distintos[27]. Ello no tiene nada que ver con la exigencia, legítima y aún no plenamente realizada, de valorar los poemas antes que nada como un todo artístico. Sigue en pie el problema de la importancia y el valor de Homero como poeta. Pero no es, por ejemplo, posible considerar la *Odisea* como una imagen de la vida de la nobleza primitiva si sus partes más importantes proceden de la mitad del siglo VI, tal como lo creen actualmente importantes hombres de ciencia[28]. Ante este problema no es posible una simple evasión escéptica. Es preciso, o bien refutarlo de un modo razonado, o reconocerlo con todas sus consecuencias.

No puedo, naturalmente, ofrecer aquí un análisis personal de la cuestión. Pero creo haber demostrado que el primer canto de

la *Odisea* —que la crítica, desde Kirchhoff, ha considerado como una de las últimas elaboraciones de la epopeya— era ya considerado como obra de Homero por Solón, y aun, con toda verosimilitud, antes de su arcontado (594), es decir, en el siglo VII, por lo menos[29]. Wilamowitz ha debido aceptar, en sus últimos trabajos, que el prodigioso movimiento espiritual de los siglos VII y VI no ha ejercido influencia alguna sobre la *Odisea*, lo cual no es fácil explicar ni aun con su indicación de que los últimos poemas rapsódicos son eruditos y alejados de la vida[30]. De otra parte, el racionalismo ético y religioso, que domina la totalidad de la *Odisea* en su forma actual, debe ser mucho más antiguo en Jonia, pues al comienzo del siglo VI nace ya la filosofía natural milesia, para la cual no ofrecen un fondo adecuado el estado social y geográfico que se revela en la *Odisea*[31]. Me parece indudable que la *Odisea*, en lo esencial, debió de existir ya en tiempos de Hesíodo. Por otro lado, tengo la persuasión de que los análisis filológicos han realizado descubrimientos fundamentales sobre el nacimiento de la gran épica, cuya legitimidad es preciso mantener, aunque la capacidad de nuestra fantasía constructiva y de nuestra lógica crítica no llegue nunca a resolver de un modo completo el misterio. El deseo comprensible de los investigadores de querer saber más de lo que realmente podemos saber, ha llevado consigo con frecuencia el descrédito injustificado de la investigación en cuanto tal. Actualmente, cuando un libro habla todavía, como lo hacemos en éste, de capas más primitivas en la *Ilíada*, es preciso que ofrezca nuevos fundamentos. Creo poderlos dar, aunque no en este lugar. Aunque la *Ilíada* en su conjunto ofrezca una impresión de mayor antigüedad que la *Odisea*, ello no supone, necesariamente, que haya nacido en su forma actual, como gran epopeya, en una época muy alejada de la *Odisea* en su forma definitiva. La *Ilíada*, en aquella forma, fue naturalmente el gran modelo de toda la épica posterior. Pero los rasgos de la gran épica se fijan en una época determinada y se inscriben más bien

en otro material. Por lo demás, es un prejuicio originario del romanticismo, y de su peculiar concepción de la poesía popular, considerar a la poesía épica más primitiva como superior desde el punto de vista artístico. En este prejuicio contra las «redacciones» que aparecen al final de la evolución de la épica y en la subestimación poética que de ello resulta, sin tratar de comprender su sentido artístico, se funda en gran parte la típica desconfianza del «hombre de entendimiento sano» contra la crítica y el escepticismo que, como siempre, destilan de las contradicciones entre los resultados de la investigación. Pero esta desconfianza no puede tener la última palabra en un problema tan decisivo, en que la ciencia misma es preciso que revise constantemente sus propios fundamentos, aun cuando nos hallemos tan lejos de nuestro fin como lo estuvo la crítica por largo tiempo.

El más antiguo de ambos poemas nos muestra el absoluto predominio del estado de guerra, tal como debió de ser en el tiempo de las grandes emigraciones de las estirpes griegas. La *Ilíada* nos habla de un mundo situado en una época en que domina de modo exclusivo el espíritu heroico de la *areté* y encarna aquel ideal en todos sus héroes. Junta, en una unidad ideal indisoluble, la imagen tradicional de los antiguos héroes, trasmitida por las sagas e incorporada a los cantos, y las tradiciones vivas de la aristocracia de su tiempo, que conoce ya una vida organizada en la ciudad, como lo demuestran ante todo las pinturas de Héctor y los troyanos. El valiente es siempre el noble, el hombre de rango. La lucha y la victoria son su más alta distinción y el contenido propio de su vida. La *Ilíada* describe sobre todo este tipo de existencia. A ello obliga su material. La *Odisea* halla raras ocasiones de describir la conducta de los héroes en la lucha. Pero si algo resulta definitivamente establecido sobre el origen de la epopeya, es el hecho de que los más antiguos cantos heroicos celebraban las luchas y los hechos de los héroes y que la *Ilíada* tomó sus materiales de canciones y tradiciones de este género. Ya en su mate-

rial se halla el sello de su mayor antigüedad. Los héroes de la *Ilíada*, que se revelan en su gusto por la guerra y en su aspiración al honor como auténticos representantes de su clase, son, sin embargo, en el resto de su conducta, ante todo grandes señores con todas sus preeminencias, pero también con todas sus imprescindibles debilidades. No es posible imaginarlos viviendo en paz. Pertenecen al campo de batalla. Aparte de ello, los vemos sólo en las pausas de la lucha, en sus comidas, en sus sacrificios o en sus consejos.

La *Odisea* nos ofrece otra imagen. El motivo del retorno del héroe, el *nostos*, que se une de un modo tan natural a la guerra de Troya, conduce a la representación intuitiva y a la tierna descripción de su vida en la paz. Estos cantos son en sí mismos antiquísimos. Cuando la *Odisea* pinta la existencia del héroe tras la guerra, sus viajes de aventuras y su vida familiar y casera, con su familia y amigos, toma su inspiración de la vida real de los nobles de su tiempo y la proyecta con ingenua vivacidad a una época más primitiva. Así, es nuestra fuente principal para el conocimiento del estado de la antigua cultura aristocrática. Pertenece a los jonios, en cuya tierra surgió, pero podemos considerarla como típica por lo que nos interesa. Se ve claramente que sus descripciones no pertenecen a la tradición de los viejos cantos heroicos, sino que descansan en la observación directa y realista de cosas contemporáneas. El material de estas escenas domésticas no se halla en lo más mínimo en la tradición épica. Ésta se refiere a los héroes mismos y a sus hechos, no a la pacífica descripción de acaecimientos ordinarios. La introducción de estos nuevos elementos no resulta del nuevo material, sino que la elección misma del material resultó del gusto de una edad más contemplativa y dada al goce pacífico.

El hecho de que la *Odisea* observe y represente en su conjunto una clase —la de los señores nobles—, con sus palacios y caseríos, representa un progreso en la observación artística de la vida

y sus problemas. La épica se convierte en novela. Aunque la imagen del mundo en la *Odisea*, en su periferia, nos conduzca a la fantasía aventurera de los poetas y a las sagas heroicas y aun al reino de lo fabuloso y maravilloso, su descripción de las relaciones familiares nos acerca tanto más poderosamente a la realidad. Verdad es que no faltan en ella rasgos maravillosos —como la descripción del regio esplendor del palacio de Menelao o de la casa de los reyes fea-cios, en contraste con la rústica simplicidad de la casa señorial de Odiseo—, inspirados, evidentemente, en los antiguos recuerdos del fausto y el amor al arte de los grandes señores y los poderosos reinos de la antigüedad micénica, si no en modelos orientales contemporáneos. Sin embargo, se distingue claramente, por su realismo vital, la imagen de la nobleza que nos da la *Odisea* de la que nos da la *Ilíada*. Como hemos dicho, la nobleza de la *Ilíada* es, en su mayor parte, una imagen ideal de la fantasía, creada con el auxilio de rasgos trasmitidos por la tradición de los antiguos cantos heroicos. Es dominada en su totalidad por el punto de vista que determinó la forma de aquella tradición, es decir, la admiración por la sobrehumana *areté* de los héroes de la Antigüedad. Sólo unos pocos rasgos realistas y políticos, como la escena de Tersites, revelan el tiempo relativamente tardío del nacimiento de la *Ilíada* en su forma actual. En ella Tersites, el «atrevido», adopta ante los nobles más preeminentes un tono despectivo. Tersites es la única caricatura realmente maliciosa en la totalidad de la obra de Homero. Pero todo revela que los nobles conservaban todavía su sitial cuando se inician estos primeros ataques de una nueva edad. Verdad es que en la *Odisea* faltan semejantes rasgos aislados de innovación política. La comunidad de Itaca se rige, en ausencia del rey, mediante una asamblea del pueblo, dirigida por los nobles, y la ciudad de los feacios es la fiel pintura de una ciudad jonia bajo el dominio de un rey. Pero es evidente que la nobleza es para el poeta un problema social y humano que considera desde una cierta distan-

cia[32]. Esto le capacita para pintarla como un todo objetivamente, con aquella cálida simpatía por el valor de la conciencia y la educación de los verdaderos nobles que, a pesar de la aguda crítica de los malos representantes de la clase, hace su testimonio tan indispensable para nosotros.

La nobleza de la *Odisea* es una clase cerrada, con fuerte conciencia de sus privilegios, de su dominio y de sus finas costumbres y modos de vivir. En lugar de las grandiosas pasiones de las imágenes sobrehumanas y los trágicos destinos de la *Ilíada*, hallamos en el nuevo poema un gran número de figuras de un formato más humano. Tienen todos algo humano y amable; en sus discursos y experiencias domina lo que la retórica posterior denomina *ethos*. El trato entre los hombres tiene algo altamente civilizado. Así lo vemos en la discreta y segura presentación de Nausica ante la sorprendente aparición de Odiseo, desnudo, náufrago e implorando protección, en el comportamiento de Telémaco con su huésped Mentes, en el palacio de Néstor y Menelao, en la casa de Alcinoo, en la hospitalaria acogida al famoso extranjero y en la indescriptible y cortés despedida de Odiseo al separarse de Alcinoo y su esposa, así como en el encuentro del viejo porquerizo Eumeo con su antiguo amo, transformado en mendigo, y en su conducta con Telémaco, el joven hijo de su señor. La auténtica educación interior de estas escenas se destaca sobre la corrección de formas que se revela en otras ocasiones y representa una sociedad en la cual las maneras y la conducta distinguidas son tenidas en la más alta estimación. Incluso las formas del trato entre Telémaco y los altaneros y violentos pretendientes son, a pesar del mutuo odio, de una irreprochable educación. Nobles o vulgares, todos los miembros de esta sociedad conservan su sello común de decoro en todas las situaciones. La vergonzosa conducta de los pretendientes es constantemente estigmatizada como una ignominia para ellos y para su clase. Nadie puede contemplarla sin indignación y es, a la postre, severa-

mente expiada. Pero al lado de palabras condenatorias para su temeridad y violencia, se habla de los nobles, ilustres, valientes pretendientes. A pesar de todo siguen siendo, para el poeta, señores preeminentes. Su castigo es muy duro porque su ofensa es doblemente grave. Y aun cuando su delito es una negra mancha para el honor de su rango, lo eclipsan la brillante y auténtica distinción de las figuras principales, rodeadas de toda la simpatía imaginable. Los pretendientes no cambian el juicio común favorable a los nobles. El poeta está de corazón con los hombres que representan la elevación de su cultura y costumbres y sigue paso a paso sus huellas. Su continua exaltación de sus cualidades tiene, sin duda alguna, un designio educador. Lo que nos dice de ellos es para él un valor en sí. No es *milieu* indiferente, sino que constituye una parte esencial de la superioridad de sus héroes. Su forma de vida es inseparable de su conducta y maneras y les otorga una dignidad especial que se muestra mediante sus nobles y grandes hechos y por su irreprochable actitud ante la felicidad y la miseria ajenas. Su destino privilegiado se halla en armonía con el orden divino del mundo y los dioses les confieren su protección. Un valor puramente humano irradia constantemente de la nobleza de su vida.

Presuposiciones de la cultura aristocrática son la vida sedentaria, la posesión de bienes y la tradición[33]. Estas tres características hacen posible la trasmisión de las formas de vida de padres a hijos. A ellas es preciso añadir una «educación» distinguida, una formación consciente de los jóvenes de acuerdo con los imperativos de las costumbres cortesanas. A pesar de que en la *Odisea* se da un sentido humano respecto a las personas ordinarias y hasta con los mendigos, aun cuando falte la orgullosa y aguda separación entre los nobles y los hombres del pueblo, y existe la patriarcal proximidad entre los señores y los criados, no es posible imaginar una educación y formación consciente fuera de la clase privilegiada. La educación, considerada como la formación de la

personalidad humana mediante el consejo constante y la dirección espiritual, es una característica típica de la nobleza de todos los tiempos y pueblos. Sólo esta clase puede aspirar a la formación de la personalidad humana en su totalidad; lo cual no puede lograrse sin el cultivo consciente de determinadas cualidades fundamentales. No es suficiente el crecimiento, análogo al de las plantas, de acuerdo con los usos y costumbres de los antepasados. El rango y el dominio preeminente de los nobles exige la obligación de estructurar sus miembros durante su temprana edad de acuerdo con los ideales válidos dentro de su círculo. Aquí la educación se convierte por primera vez en formación, es decir, en modelación del hombre completo de acuerdo con un tipo fijo. La importancia de un tipo de esta naturaleza para la formación del hombre estuvo siempre presente en la mente de los griegos. En toda cultura noble juega esta idea un papel decisivo, lo mismo si se trata del καλός κἀγαθός de los griegos, que de la cortesía de la Edad Media caballeresca, que de la fisonomía social del siglo XVIII tal como nos la ofrecen los retratos convencionales de la época.

La más alta medida de todo valor, en la personalidad humana, sigue siendo en la *Odisea* el ideal heredado de la destreza guerrera. Pero se añade ahora la alta estimación de las virtudes espirituales y sociales destacadas con predilección en la *Odisea*. Su héroe es el hombre al cual nunca falta el consejo inteligente y que encuentra para cada ocasión la palabra adecuada. Halla su honor en su destreza, con el ingenio de su inteligencia que, en la lucha por la vida y en el retorno a su casa, ante los enemigos más poderosos y los peligros que le acechaban, sale siempre triunfante. Este carácter, no exento de objeciones entre los griegos y especialmente entre las estirpes de la Grecia peninsular, no es la creación individual de un poeta. Siglos enteros han cooperado a su formación. De ahí sus frecuentes contradicciones[34]. La figura del aventurero astuto y rico en recursos es creación de la época

de los viajes marítimos de los jonios. La necesidad de glorificar su figura heroica lo pone en conexión con el ciclo de los poemas troyanos y especialmente con aquellos que se refieren a la destrucción de Ilion. Los rasgos más cortesanos, que la *Odisea* continuamente admite, dependen del medio social, de decisiva importancia para el poema que nos ocupa. Los otros personajes se destacan también menos por sus cualidades heroicas que por sus cualidades humanas. Lo espiritual es vigorosamente destacado. Telémaco es, con frecuencia, llamado razonable o inteligente; la mujer de Menelao dice que a éste no le falta excelencia alguna ni en el espíritu ni en la figura. De Nausica se dice que no yerra nunca en la inteligencia de los pensamientos justos. Penélope habla con prudencia e inteligencia.

Es preciso decir aquí algunas palabras sobre la importancia de los elementos femeninos en la vieja cultura aristocrática. La *areté* propia de la mujer es la hermosura. Esto resulta tan evidente como la valoración del hombre por sus excelencias corporales y espirituales. El culto de la belleza femenina corresponde al tipo de cultura cortesana de todas las edades caballerescas. Pero la mujer no aparece sólo como objeto de la solicitud erótica del hombre, como Helena o Penélope, sino también en su constante posición social y jurídica de señora de la casa. Sus virtudes, en este respecto, son el sentido de la modestia y la destreza en el gobierno de la casa. Penélope es muy alabada por su estricta moralidad y sus cualidades caseras. Aun la pura belleza de Helena, que ha traído ya tantas desventuras sobre Troya, basta para que los ancianos de Troya, ante su sola presencia, se desarmen y atribuyan a los dioses todas sus culpas. En la *Odisea* aparece Helena, vuelta entretanto a Esparta con su primer marido, como el prototipo de gran dama, modelo de distinguida elegancia y de formas sociales y representación soberanas. Lleva la dirección en el trato con el huésped que empieza con la graciosa referencia a su sorprendente parecido familiar aun antes de que el joven Telemaco le haya

sido presentado. Esto revela su superior maestría en el arte. La rueca, sin la cual no es posible concebir a la mujer casera, y que sus sirvientas colocan ante ella cuando entra y toma asiento en la sala de los hombres, es de plata y el huso de oro. Ambos son sólo atributos decorativos de la gran dama.

La posición social de la mujer no ha tenido nunca después, entre los griegos, un lugar tan alto como en el periodo de la caballería homérica. Arete, la esposa del príncipe feacio, es honrada por la gente como una divinidad. Basta su presencia para acabar sus disputas, y determina las decisiones de su marido mediante su intercesión o su consejo. Cuando Odiseo quiere conseguir la ayuda de los feacios para su retorno a Itaca, por consejo de Nausica, no se dirige primeramente a su padre, el rey, sino que se abraza suplicante a las rodillas de la reina, pues su benevolencia es decisiva para la obtención de su súplica. Penélope, desamparada y desvalida, se mueve entre el tropel de los imprudentes pretendientes con una seguridad que revela su convicción de que será tratada con el respeto debido a su persona y a su condición de mujer. La cortesía con que tratan los señores a las mujeres de su condición es producto de una cultura antigua y de una alta educación social. La mujer es atendida y honrada no sólo como un ser útil, como ocurre en el estadio campesino que nos describe Hesíodo, no sólo como madre de los hijos legítimos, como entre la burguesía griega de los tiempos posteriores, sino, sobre todo y principalmente, porque en una estirpe orgullosa de caballeros la mujer puede ser la madre de una generación ilustre. Es la mantenedora y custodia de las más altas costumbres y tradiciones.

Esta su dignidad espiritual influye también en la conducta erótica del hombre. En el primer canto de la *Odisea*, que representa en todo un pensamiento moral más finamente desarrollado que las partes más viejas de la epopeya, hallamos un rasgo de la relación intersexual digno de ser observado. Cuando Euriclea, la vieja sirvienta de confianza de la casa, ilumina con la antorcha al

joven Telémaco en su paso hacia el dormitorio, cuenta el poeta brevemente y en tono épico la historia de su vida. El viejo Laertes la adquirió por un precio excepcionalmente alto cuando era una muchacha joven y bella. La tuvo en su casa durante toda su vida y la honró como a su noble esposa, pero en atención a la suya propia no compartió nunca con ella el lecho.

La *Ilíada* contiene ideas mucho más naturales. Cuando Agamemnón decide llevar a su tierra a Criseida, caída como botín de guerra, y declara ante la asamblea que la prefiere a Clitemnestra, porque no le es inferior ni en presencia ni en estatura ni en prudencia y linaje, es posible que ello sea producto del carácter particular de Agamemnón —ya los antiguos comentadores observaron que toda la *areté* de la mujer es aquí descrita en un solo verso—, pero la imperiosa manera con que procede el hombre, por encima de toda consideración, no es algo aislado en el curso de la *Ilíada*. Amintor, el padre de Fénix, disputa con su hijo acerca de su amante, por la cual abandona a su esposa, y el hijo, incitado por su propia madre, corteja a aquélla y se la sustrae. No se trata de costumbres de guerreros embrutecidos. Ello ocurre en tiempo de paz.

Frente a ello, las ideas de la *Odisea* se hallan siempre en un plano más alto. La más alta ternura e íntimo refinamiento de los sentimientos de un hombre que el destino pone ante una mujer, se manifiesta en el maravilloso diálogo de Odiseo y Nausica, del hombre lleno de experiencia con la muchacha joven e ingenua. Aquí se describe la cultura interior por su valor propio, así como en la cuidadosa descripción que hace el poeta de los jardines reales o de la arquitectura de la casa de Alcinoo o en la complacencia con que se detiene en el raro y melancólico paisaje de la apartada isla de la ninfa Calipso. Esta íntima y profunda civilización es producto del influjo educador de la mujer en una sociedad rudamente masculina, violenta y guerrera. En la más alta, íntima y personal relación del héroe con su diosa Palas Atenea que le guía

en sus caminos y nunca le abandona, halla su más hermosa expresión el poder espiritual de inspiración y guía de la mujer.

Por lo demás, no debemos limitarnos a sacar conclusiones sobre el estado de la cultura y la educación en aquellas capas sociales sobre la base de descripciones ocasionales de la épica; el cuadro que esbozan los poemas homéricos de la cultura de los nobles comprende también vivaces descripciones de la educación usual en aquellos círculos. Es preciso tomar para esto las partes más recientes de la *Ilíada* conjuntamente con la *Odisea*. Así como el interés por lo ético se acentúa fuertemente en las últimas partes de la epopeya, también se limita el interés consciente por los problemas de la educación en las partes más recientes. En este respecto nuestra fuente principal es, al lado de la «Telemaquia», el noveno canto de la *Ilíada*. La idea de colocar la figura del anciano Fénix, como educador y maestro, al lado de la figura del joven héroe Aquiles, ofrece una de las más hermosas escenas del poema, aun cuando la invención en sí tiene indudablemente un origen secundario. Resulta, en efecto, difícil representarse a los héroes de la *Ilíada* de otro modo que en el campo de batalla y en su figura madura y acabada. Pocos lectores de la *Ilíada* se formularán la pregunta de cómo aquellos héroes crecieron y se desarrollaron y por qué caminos los habrá conducido la sabiduría de sus mayores y maestros desde los días de su infancia hasta el término de su madurez heroica. Las primitivas sagas permanecieron completamente alejadas de este punto de vista. Pero con el inagotable interés por los árboles genealógicos de los héroes, del cual surgió un nuevo género de poesía épica, se reveló el influjo de las concepciones feudales en la inclinación a ofrecer historias detalladas de la juventud de los héroes y a ocuparse de su educación y de sus maestros.

El maestro por excelencia de los héroes es, en aquel tiempo, el prudente centauro Quirón, que vivía en los desfiladeros selváticos y frondosos de las montañas de Pelión en Tesalia. Dice la tra-

dición que una larga serie de famosos héroes fueron sus discípulos, y que Peleo, abandonado por Tetis, le confió la custodia de su hijo Aquiles. En los tiempos primitivos su nombre fue unido a un poema didáctico de estilo épico (Χίρωνος ὑποθῆκαι) que contenía la sabiduría pedagógica en una serie de sentencias en verso, probablemente derivadas, en su contenido, de las tradiciones aristocráticas. Sus doctrinas se dirigían, al parecer, a Aquiles. Debió de contener ya mucha filosofía popular cuando la Antigüedad atribuyó el poema a Hesíodo. El par de versos, que se ha conservado no permite, por desgracia, ningún juicio seguro sobre él. Pero el hecho de que Píndaro[35], haga referencias a él, dice mucho sobre su relación con la ética aristocrática. El mismo Píndaro, que representa una concepción nueva y más profunda de la relación de la educación con las disposiciones naturales del hombre y que concede escasa importancia a la pura enseñanza en la formación de la *areté* heroica, debe confesar repetidamente, por su piadosa fe en la tradición de las sagas, que los más grandes hombres de la Antigüedad debieron recibir la enseñanza de sus mayores impregnados del amor al heroísmo. A veces lo concede simplemente, a veces se resiste a reconocerlo; en todo caso ha hallado su conocimiento en una tradición firmemente establecida y evidentemente más antigua que la *Ilíada*. Aunque el poeta del canto noveno pone a Fénix, en lugar de Quirón, como educador de Aquiles, en otro pasaje de la *Ilíada*, Patroclo es invitado a proporcionar a un guerrero herido un remedio que ha aprendido de Aquiles y que éste aprendió algún día de Quirón, el más justo de los centauros[36]. Verdad es que la enseñanza se limita aquí a la medicina Quirón fue también, como es sabido, el maestro de Asclepio. Pero Píndaro lo menciona también como educador de Aquiles en la caza y en las altas artes caballerescas y es evidente que ésta fue la concepción originaria. El poeta de la «Embajada a Aquiles» no pudo utilizar al tosco centauro como mediador, al lado de Áyax y Odiseo, pues sólo podía parecer como

educador de un héroe, *un* héroe caballeresco. El cambio debió de fundarse en la experiencia de la vida del poeta, pues no se separaría sin necesidad de la tradición de las sagas. Como sustituto de Quirón se escogió a Fénix, que era vasallo de Peleo y príncipe de los dolopeos.

La crítica ha formulado serias dudas sobre la originalidad del discurso de Fénix en la embajada y, en general, sobre la figura de éste, que no aparece en ningún otro lugar de la *Ilíada*. Y existen, en efecto, huellas indubitables que demuestran que debe de haber existido una forma más primitiva de la escena en la cual Odiseo y Áyax fueron los dos únicos mensajeros enviados por el ejército de Aquiles. Pero no es posible intentar reconstruir aquella forma mediante la simple supresión de la gran amonestación de Fénix, como lo hacen siempre tales restauraciones aun donde, como aquí, son tan obvias. En la forma actual del poema la figura del educador se halla en íntima conexión con los otros dos mensajeros. Como hemos indicado[37], en su ideal educador, Áyax personifica la acción, Odiseo la palabra. Sólo se unen ambas en Aquiles, que realiza en sí la verdadera armonía del más alto vigor espiritual y activo. Quien tocara el discurso de Fénix no podría detenerse ante los discursos de los otros dos y destruiría la estructura artística total del canto.

Pero no sólo a esta consecuencia conduce la crítica *ad absurdum*, sino que el supuesto motivo por el cual se admite la inclusión del discurso de Fénix descansa en el completo desconocimiento del designio poético del conjunto. El discurso del anciano es, en efecto, extraordinariamente largo, comprende más de cien versos y culmina en la narración de la cólera de Meleagro que, para el lector superficial, parece bastarse a sí misma. Se pudo creer que el poeta sacó el motivo de la cólera de Aquiles de un poema más antiguo sobre la cólera de Meleagro y que quiso aquí citar su fuente, haciendo una alusión literaria a la manera helenística y dar una especie de resumen de aquel poema. Lo mismo

si existía, en el tiempo del nacimiento de este canto, una elaboración poética de la saga de Meleagro que si la recibió el poeta de una tradición oral, el discurso de Fénix es el modelo de una protréptica locución del educador a su discípulo y la larga y lenta narración de la cólera de Meleagro y de sus funestas consecuencias es un paradigma mítico, como otros muchos que se hallan en los discursos de la *Ilíada* y de la *Odisea*. El empleo de los paradigmas o ejemplos es típico en todas las formas y variedades de discursos didácticos[38]. Nadie con mejores títulos que el anciano educador, cuya fidelidad y afecto a Aquiles ninguno podía desconocer, para aducir el ejemplo admonitor de Meleagro. Fénix podía pronunciar verdades que Odiseo no hubiera podido decir. En su boca, este intento extremo de doblegar la inquebrantable voluntad del héroe y de traerlo a razón, adquiere su más grave e íntimo vigor: deja aparecer, en el caso de su fracaso, la trágica culminación de la acción como consecuencia de la inflexible negativa de Aquiles.

En parte alguna de la *Ilíada* es Homero, en tan alta medida, el maestro y guía de la tragedia, como lo denominó Platón. Así lo sintieron ya los antiguos. La estructura de la *Ilíada* toma, así, un matiz ético y educador y la forma del ejemplo pone de relieve el aspecto fundamental del caso: la acción constructiva de la *némesis*[39] sobre la conciencia. Todo lector siente y comparte íntimamente, en toda su gravedad, la definitiva decisión del héroe, de la cual depende el destino de los griegos, el de su mejor amigo Patroclo y, en último término, su propio destino. El acaecimiento se convierte necesariamente en un problema general. En el ejemplo de Meleagro se adivina la importancia decisiva del pensamiento religioso de *até* para el poeta de la *Ilíada*, tal como se nos ofrece actualmente. Con la alegoría moral de las *litai*, las suplicantes, y del endurecimiento del corazón humano, resplandece este pensamiento como un rayo impío y amenazador en una nube tenebrosa.

La idea en su totalidad es de la mayor importancia para la historia de la educación griega. Nos permite descubrir, de una vez, lo característico de la antigua educación aristocrática. Peleo entrega a su hijo Aquiles, que carece de toda experiencia en el arte de la palabra y en la conducta guerrera, a su leal vasallo y se lo da como compañero en el campo y en la corte real y éste imprime en su conciencia un alto ideal de conducta humana trasmitido por la tradición. Tal función recae sobre Fénix por sus largos años de conducta fiel para con Aquiles. No es sino la prosecución de una amistad paternal lo que unió al anciano con el héroe desde su más tierna infancia. Con conmovedoras palabras le recuerda los tiempos de la niñez, cuando a las horas de las comidas le tenía en sus rodillas y él no quería estar con nadie más, cómo le preparaba y le cortaba la comida y le daba a beber de su propio vino y cómo, con frecuencia, devolvía el vino y le mojaba el frente del vestido. Fénix estuvo con él y lo consideró como su hijo cuando le fueron rehusados los hijos por el trágico juramento de su padre Amintor. Así pudo esperar en su edad avanzada hallar su protector en el joven héroe. Pero, además de esta función de ayo y de amigo paternal, es Fénix el guía de Aquiles en el sentido más profundo de la educación ética. La tradición de las antiguas sagas nos ofrece ejemplos vivos de esta educación, no sólo ejemplares de sobrehumano vigor y esfuerzo, sino también hombres en cuya sangre fluye la corriente viva de la experiencia cada vez más profunda de una antigua dignidad cada día renovada.

El poeta es evidentemente un admirador de la alta educación que halla su pintura en la figura de Fénix; pero, al mismo tiempo, encuentra el destino de Aquiles, que ha sido formado de acuerdo con el más alto modelo de la virtud humana, un grave problema. Contra la poderosa fuerza irracional del hado ciego, de la diosa Até, todo el arte de la educación humana, todo consejo razonable, resulta impotente. Pero el poeta encarna tam-

bién, en fuerzas divinas que se ocupan amistosamente de los hombres, los ruegos y argumentos de la razón. Verdad es que son siempre lentas y tardías tras los ligeros pies de Até, pero reparan siempre, al fin, los daños que ha causado. Es preciso honrarlas, como hijas de Zeus, cuando se acercan, y oírlas, porque ayudan amistosamente a los hombres. Quien las rechaza y obstinadamente las resiste, cae en manos de Até y expía su culpa con los males que le inflige. Esta vivida y concreta representación religiosa, todavía exenta de toda abstracción relativa a los demonios buenos y malos y a su lucha desigual para llegar a la conquista del corazón humano, expresa el íntimo conflicto entre las pasiones ciegas y la más clara intelección, considerado como el auténtico problema de toda educación en el más profundo sentido de la palabra. No hay que relacionar esto en modo alguno con el concepto moderno de decisión libre, ni con la idea, correlativa, de culpa. La antigua concepción es mucho más amplia y, por lo mismo, más trágica. El problema de la imputación no es aquí decisivo, como lo será en el comienzo de la *Odisea*[40]. Pero la ingenua alegría de la educación de la antigua nobleza empieza aquí, en los más viejos y bellos documentos, a tomar conciencia de los problemas relativos a los límites de toda educación humana.

La contrafigura del rebelde Pelida se halla en Telémaco, de cuya educación nos da cuenta el poeta en el primer libro de la *Odisea*. Mientras que Aquiles lanza al viento las doctrinas de Fénix y se precipita a la perdición, Telémaco presta atención a las advertencias de la diosa, encubierta en la figura del amigo y huésped de su padre, Mentes. Pero las palabras de Mentes le dicen lo mismo que le advierten las voces de su propio corazón. Telémaco es el prototipo del joven dócil, al cual el consejo de un amigo experimentado, gozosamente aceptado, conduce a la acción y a la gloria. En los siguientes cantos, Atenea, de la cual procede siempre —en el sentir de Homero— la inspiración divina para las ac-

ciones afortunadas, aparece a su vez en la figura de otro amigo, Mentor, y acompaña a Telémaco en su viaje a Pilos y Esparta. Esta invención procede, evidentemente, de la costumbre según la cual los jóvenes de la nobleza preeminente iban acompañados en sus viajes de un ayo o mayordomo. Mentor sigue con ojo vigilante todos los pasos de su protegido y le ayuda, en todo momento, con sus consejos y sus advertencias. Le instruye sobre las formas de una conducta social adecuada siempre que se siente íntimamente inseguro en situaciones nuevas y difíciles. Le enseña cómo debe dirigirse a los preeminentes y ancianos señores Néstor y Menelao y cómo debe formularles su ruego para estar seguro del éxito. La bella relación de Telémaco con Mentor, cuyo nombre ha servido desde el *Telémaco* de Fénelon para designar al viejo amigo protector, maestro y guía, se funda en el desarrollo del motivo pedagógico[41] que domina toda la «Telemaquia» y que todavía ahora hemos de considerar con la mayor atención. Parece claro que no era sólo la intención del poeta mostrarnos unas cuantas escenas de los medios cortesanos. El alma de esta encantadora narración humana es el problema, que con clara conciencia plantea el poeta, de convertir al hijo de Odiseo en un hombre superior, apto para realizar acciones juiciosas y coronadas por el éxito. Nadie puede leer el poema sin tener la impresión de un propósito pedagógico deliberado y consciente, aunque muchas partes no muestren traza alguna de él. Esta impresión deriva del hecho de que, paralelamente a la acción exterior de Telémaco, se desarrolla el aspecto universal y aun prototípico de los sucesos íntimos y espirituales que constituyen su propio y auténtico fin.

Un problema decisivo se suscita al análisis crítico del nacimiento de la *Odisea*. ¿Fue la «Telemaquia» un poema originariamente independiente o se halló, desde un principio, incluido en la epopeya tal como lo hallamos hoy? Incluso si alguna vez ha habido un poema consagrado a Telémaco, sólo es posible llegar a

la plena comprensión de esta parte de la *Odisea* a la luz de los intereses de una época que pudiera sentir como actual la situación de aquel joven y compartir con vigor sus problemas pedagógicos, constituida de tal modo que pudiera dar libre curso a la elaboración de aquellas ideas. De otra parte, el nacimiento de Telémaco, la situación de su patria y los nombres de sus padres no ofrecían un núcleo suficiente de hechos concretos a la fantasía creadora. Pero el motivo tiene su propia lógica y el poeta lo desarrolla de acuerdo con ella. En el conjunto de la *Odisea* constituye una bella invención compuesta de dos partes separadas: Odiseo, alejado y retenido en la isla de la amorosa ninfa, rodeada por el mar, y su hijo inactivo, esperándole en el hogar abandonado. Ambos se ponen al mismo tiempo en movimiento para reunirse al fin y asistir al retorno del héroe. El medio que pinta el poeta es la sede del noble caballero. Al comienzo, Telémaco es un joven desamparado ante la inclemencia de los pretendientes de su madre. Contempla resignado la conducta insolente de éstos sin la energía necesaria para tomar una decisión que acabe con ella. Suave, dócil e inhábil, no es capaz de desmentir su ingénita distinción ante los verdugos de su casa, ni mucho menos de mantener enérgicamente sus derechos. Este joven pasivo, amable, sensible, doliente y sin esperanza, hubiera sido un aliado inútil para la lucha ruda y decisiva y para la venganza de Odiseo, a su retorno al hogar, y éste hubiera debido oponerse a los pretendientes sin ayuda alguna. Atenea lo convierte en el compañero de lucha, valeroso, decidido y osado.

Contra la afirmación de una consciente formación pedagógica de la figura de Telémaco, en los cuatro primeros cantos de la *Odisea*, se ha objetado que la poesía griega no ofrece representación alguna del desarrollo de un carácter[42]. Ciertamente no es la *Odisea* una novela pedagógica moderna, y el cambio en el carácter de Telémaco no puede ser considerado como un desarrollo en el sentido actual. En aquel tiempo sólo podía ser explicado

como obra de la inspiración divina. Pero la inspiración no ocurre, como es frecuente en la epopeya, de un modo puramente mecánico, mediante el mandato de un dios o simplemente en sueños. No actúa como un influjo mágico, sino como instrumento natural de la gracia divina, que ejerce un influjo consciente sobre la voluntad y el intelecto del joven, destinado, en el futuro, a una misión heroica. No se necesita más que un impulso exterior para suscitar en Telémaco la íntima y necesaria disposición hacia la iniciativa y la acción. La acción conjunta de distintos factores, el íntimo impulso que no halla por sí mismo el camino de la acción, ni se pone por sí mismo en movimiento, el buen natural de Telémaco, la ayuda y el favor divinos y el momento decisivo de la resolución, se destacan y matizan con la mayor finura. Todo ello revela la profunda inteligencia del poeta del problema que se ha planteado. La técnica épica le permite reunir en la unidad de una sola acción la intervención divina y el influjo natural educador, haciendo que Atenea hable a Telémaco en la figura del viejo amigo y huésped, Mentes. Este procedimiento acerca la invención al sentimiento natural humano, de tal modo que todavía hoy se nos aparece en su íntima verosimilitud. Nos parece natural la acción liberadora de las fuerzas juveniles realizada por todo acto verdaderamente educador y la conversión de la sorda sujeción en actividad libre y gozosa. Todo ello es un ímpetu divino, un milagro natural. Así como Homero considera el fracaso del educador, en su última y más difícil tarea de doblegar la orientación que el destino ha impuesto a Aquiles, como una acción adversa de los demonios, reconoce y venera piadosamente, en la transformación de Telémaco de un joven indeciso en un verdadero héroe, la obra de una *charis*, de la gracia divina. La conciencia y la acción educadora de los griegos en sus más altos momentos es plenamente consciente de este elemento imponderable. Lo hallaremos de nuevo, de la manera más clara, en los dos grandes aristócratas Píndaro y Platón.

La misma Atenea señala el discurso que, en la figura de Mentes, dirige a Telémaco, en el canto primero de la *Odisea*, como una amonestación educadora[43]. Deja madurar en Telémaco la resolución de tomar la justicia por su mano, de enfrentarse abiertamente con los pretendientes y hacerlos responsables de su conducta ante la publicidad del agora y de pedir ayuda para su plan de averiguar el paradero de su perdido padre. Fracasado su intento ante la asamblea, decide, por un súbito cambio, lleno de consecuencias, abordar el problema con sus propias manos y emprender secretamente el peligroso viaje, por cuyas experiencias llegará a ser un hombre. En esta *Telemachou paideia* no falta ningún rasgo esencial: ni los consejos de un viejo amigo experimentado; ni el influjo delicado y sensible de la madre temerosa y llena de cuidado por su único hijo y a la cual no será conveniente consultar en el momento decisivo, porque no sería capaz de comprender la súbita elevación de su hijo, largo tiempo mimado, sino más bien de frenarlo con sus temores; ni la imagen ejemplar de su padre perdido, que actúa como un factor capital; ni el viaje al extranjero, a través de cortes amigas, donde entabla conocimiento con nuevos hombres y nuevas relaciones; ni el consejo alentador y la benévola confianza de hombres importantes que le prestan su ayuda y entre los cuales halla nuevos amigos y bienhechores; ni la prudencia protectora, en fin, de una fuerza divina que le allana el camino, le tiende benignamente la mano y no permite que perezca en el peligro. Con la más cálida simpatía pinta el poeta su íntima confusión cuando en una pequeña isla, Telémaco, educado en la simplicidad de la nobleza rural, entra por primera vez en el gran mundo, para él desconocido, y es huésped de grandes señores. Y en el interés que todos toman por él, dondequiera que vaya, se muestra que, aun en las más difíciles e insospechadas situaciones, no abandonan al inexperto joven los beneficios de sus buenas costumbres y de su educación y que el nombre de su padre le allana el camino.

En un punto es preciso insistir, porque es de la mayor importancia para la comprensión de la estructura espiritual del ideal pedagógico de la nobleza. Se trata de la significación pedagógica del ejemplo. En los tiempos primitivos, cuando no existe una recopilación de leyes ni un pensamiento ético sistematizado, aparte unos pocos preceptos religiosos y la sabiduría proverbial, trasmitida oralmente de generación en generación, nada tan eficaz, para guía de la propia acción, como el ejemplo y el modelo. Al lado del influjo inmediato del contorno y especialmente de la casa paterna, que se muestra tan poderoso en la *Odisea* en las dos figuras de Telémaco y de Nausica, se halla la enorme riqueza de ejemplos famosos trasmitidos por la tradición de las sagas. Les corresponde acaso, en la estructura social del mundo arcaico, un lugar análogo al que tiene entre nosotros la historia, incluyendo la historia bíblica. Las sagas contienen todo el tesoro de bienes espirituales que constituyen la herencia y el alimento de toda nueva generación. El educador de Aquiles, en la *Ilíada*, evoca en su gran amonestación el ejemplo aleccionador de la cólera de Meleagro. Del mismo modo, no falta en la educación de Telémaco el ejemplo alentador adecuado al caso. El modelo es, en este caso, Orestes, que venga a su padre en Egisto y Clitemnestra. Se trataba también, en este caso, de un episodio de la gran tragedia, rica en ejemplos particulares, del retorno del héroe. Agamemnón fue muerto inmediatamente después de su retorno de Troya. Odiseo permaneció veinte años alejado de su hogar. Esta distancia de tiempo fue suficiente al poeta para poder situar el acto de Orestes y su permanencia en Fócida antes del comienzo de la acción de la *Odisea*. El hecho era reciente, pero la fama de Orestes se había extendido ya por toda la tierra y Atenea lo refiere a Telémaco con palabras encendidas. Así como, en general, los ejemplos de las sagas ganan en autoridad con su antigüedad venerable —Fénix, en su discurso[44] a Aquiles, evoca la autoridad de los tiempos antiguos y de sus héroes— en el caso de Orestes y

Telémaco, por el contrario, lo impresionante del ejemplo consiste en la semejanza de ambas situaciones tan próximas en el tiempo.

El poeta concede evidentemente la mayor importancia al motivo del ejemplo. «No debes vivir ya como un niño, dice Atenea a Telémaco, tienes demasiada edad para ello. ¿No has oído el alto honor que ha merecido Orestes, en el mundo entero, por el hecho de haber matado al pérfido asesino Egisto, que mató a su padre? También tú, amigo mío —veo que eres bello y gallardo—, tienes la fuerza suficiente para que un día las nuevas generaciones te ensalcen.»[45] Sin el ejemplo carecería la enseñanza de Atenea de la fuerza de convicción que descansa en él. Y en el difícil caso del empleo de la fuerza, la evocación de un modelo ilustre es doblemente necesaria para impresionar al tierno joven. Ya en la Asamblea de los dioses, hace explicar el poeta a Zeus mismo el problema de la recompensa moral, tomando como ejemplo a Egisto y Orestes[46]. Así evita toda posibilidad de escrúpulo moral aun para la conciencia más sensible, cuando posteriormente se refiere Atenea al mismo caso. La importancia capital del ejemplo aparece de nuevo en el curso ulterior de la acción. Así, en el discurso de Néstor a Telémaco[47], donde el venerable anciano interrumpe su narración, relativa al destino de Agamemnón y su casa, para proponer a Orestes, como modelo, a Telémaco; y éste le contesta exclamando: «Con razón tomó Orestes venganza y los aqueos esparcirán su gloria por el mundo entero y será cantada por las futuras generaciones. ¡Cuándo los dioses me otorgarán la fuerza necesaria para tomar venganza de los pretendientes por sus vergonzosas transgresiones!» El mismo ejemplo se repite al final de la narración de Néstor[48]. Y al final de cada una de las dos partes principales de su largo discurso, lo refiere, de un modo expreso y con marcado acento, al caso de Telémaco.

Esta repetición es naturalmente intencionada. La evocación del ejemplo de los famosos héroes y de los sagas forma, para el

poeta, parte constitutiva de toda ética y educación aristocráticas. Habremos de insistir en el valor de este hecho para el conocimiento esencial de los poemas épicos y de su raíz en la estructura de la sociedad arcaica. Pero aun para los griegos de los siglos posteriores, tienen los paradigmas su significación, como categoría fundamental de la vida y del pensamiento[49]. Basta recordar el uso de los ejemplos míticos en Píndaro, elemento esencial de sus cantos triunfales. Sería erróneo interpretar ese uso, que se extiende a la totalidad de la poesía griega y a una parte de su prosa, como un simple recurso estilístico[50]. Se halla en íntima conexión con la esencia de la ética aristocrática, y originariamente conservaba, aun en la poesía, su significación pedagógica. En Píndaro, aparece con constancia el verdadero sentido de los paradigmas míticos. Y si se considera que, en último término, la estructura íntima del pensamiento de Platón es, en su totalidad, paradigmática y que caracteriza a sus ideas como «paradigmas fundados en lo que es», resultará perfectamente claro el origen de esta forma de pensamiento. Se verá también que la idea filosófica de «bien», o más estrictamente del ἀγαθόν, este «modelo» de validez universal, procede directamente de la idea de modelo de la ética de la *areté*, propia de la antigua nobleza. El desarrollo de las formas espirituales de la educación noble, reflejada en Homero, hasta la filosofía de Platón, a través de Píndaro, es absolutamente orgánica, permanente y necesaria. No es una «evolución» en el sentido semi-naturalista que acostumbra emplear la investigación histórica, sino un desarrollo esencial de una forma originaria del espíritu griego, que permanece idéntico a sí mismo, en su estructura fundamental, a través de todas las fases de su historia.

III. HOMERO EL EDUCADOR

Cuenta Platón que era una opinión muy extendida en su tiempo la de que Homero había sido el educador de la Grecia toda[51]. Desde entonces su influencia se extendió mucho más allá de los límites de Hélade. La apasionada crítica filosófica de Platón, al tratar de limitar el influjo y la validez pedagógica de toda poesía, no logra conmover su dominio. La concepción del poeta como educador de su pueblo —en el sentido más amplio y más profundo— fue familiar desde el origen, y mantuvo constantemente su importancia. Sólo que Homero fue el ejemplo más notable de esta concepción general y, por decirlo así, su manifestación clásica. Haremos bien en tomar esta concepción del modo más serio posible y en no estrechar nuestra comprensión de la poesía griega sustituyendo el juicio propio de los griegos por el dogma moderno de la autonomía puramente estética del arte. Aunque ésta caracterice ciertos tipos y periodos del arte y de la poesía, no procede de la poesía griega y de sus grandes representantes ni es posible aplicarla a ellos. Es característico del primitivo pensamiento griego el hecho de que la estética no se halla separada de la ética. El proceso de su separación aparece relativamente tarde. Todavía para Platón la limitación del contenido de verdad de la poesía homérica lleva inmediatamente consigo una disminución de su valor. Por primera vez, la antigua retórica fomentó la consideración formal del arte y, finalmente, el cristianismo convirtió la valoración puramente estética de la poesía en una actitud espiritual predominante. Ello le hacía posible rechazar la mayor parte del contenido ético y religioso de los antiguos

poetas como errónea e impía, y reconocer, al mismo tiempo, la forma clásica como un instrumento de educación y fuente de goce. Desde entonces la poesía no ha dejado de evocar y conjurar de su mundo de sombras a los dioses y los héroes de la «mitología» pagana; pero aquel mundo es considerado como un juego irreal de la pura fantasía artística. Fácil nos es considerar a Homero desde esta estrecha perspectiva, pero con ello nos impedimos el acceso a la inteligencia de los mitos y de la poesía en su verdadero sentido helénico. Nos repugna, naturalmente, ver cómo la poética filosófica tardía del helenismo interpreta la educación de Homero como una resaca y racionalista *fábula docet* o cómo, de acuerdo con los sofistas, hace de la épica una enciclopedia de todas las artes y las ciencias. Pero esta quimera de la escolástica no es sino la degeneración de un pensamiento en sí mismo justo que, como todo lo bello y verdadero, se hace grosero en manos rudas. Por mucho que semejante utilitarismo repugne, con razón, a nuestro sentido estético, no deja de ser evidente que Homero, como todos los grandes poetas de Grecia, no debe ser considerado como simple objeto de la historia formal de la literatura, sino como el primero y el más grande creador y formador de la humanidad griega.

Se imponen aquí algunas observaciones sobre la acción educadora de la poesía griega en general y, de un modo muy particular, de la de Homero. La poesía sólo puede ejercer esta acción si pone en vigor todas las fuerzas estéticas y éticas del hombre. Pero la relación entre el aspecto ético y estético no consiste solamente en el hecho de que lo ético nos sea dado como una «materia» accidental, ajena al designio esencial propiamente artístico, sino en que la forma normativa y la forma artística de la obra de arte se hallan en una acción recíproca y aun tienen, en lo más íntimo, una raíz común. Mostraremos cómo el estilo, la composición, la forma, en el sentido de su específica calidad estética, se halla condicionada e inspirada por la figura espiritual que encar-

na. No es, naturalmente, posible hacer de esta concepción una ley estética general. Existe y ha existido en todo tiempo un arte que prescinde de los problemas centrales del hombre y debe ser entendido sólo de acuerdo con su idea formal. Existe incluso un arte que se burla de los denominados asuntos elevados o permanece indiferente ante los contenidos y los objetos. Claro es que esta frivolidad artística deliberada tiene a su vez efectos «éticos», pues desenmascara sin consideración alguna los valores falsos y convencionales y actúa como una crítica purificadera. Pero sólo puede ser propiamente educadora una poesía cuyas raíces penetren en las capas más profundas del ser humano y en la que aliente un *ethos*, un anhelo espiritual, una imagen de lo humano capaz de convertirse en una constricción y en un deber. La poesía griega, en sus formas más altas, no nos ofrece simplemente un fragmento cualquiera de la realidad, sino un escorzo de la existencia elegido y considerado en relación con un ideal determinado.

Por otra parte, los valores más altos adquieren generalmente, mediante su expresión artística, el significado permanente y la fuerza emocional capaz de mover a los hombres. El arte tiene un poder ilimitado de conversión espiritual. Es lo que los griegos denominaron *psicagogia*. Sólo él posee, al mismo tiempo, la validez universal y la plenitud inmediata y vivaz que constituyen las condiciones más importantes de la acción educadora. Mediante la unión de estas dos modalidades de acción espiritual supera al mismo tiempo a la vida real y a la reflexión filosófica. La vida posee plenitud de sentido, pero sus experiencias carecen de valor universal. Se hallan demasiado interferidas por sucesos accidentales para que su impresión pueda alcanzar siempre el mayor grado de profundidad. La filosofía y la reflexión alcanzan la universalidad y penetran en la esencia de las cosas. Pero actúan tan sólo en aquellos para los cuales sus pensamientos llegan a adquirir la intensidad de lo vivido personalmente. De ahí que la poesía aventaje a toda enseñanza intelectual y a toda verdad racional,

pero también a las meras experiencias accidentales de la vida individual. Es más filosófica que la vida real (si nos es permitido ampliar el sentido de una conocida frase de Aristóteles). Pero, es, al mismo tiempo, por su concentrada realidad espiritual, más vital que el conocimiento filosófico.

Estas consideraciones no son, en modo alguno, válidas para la poesía de todas las épocas, ni tan siquiera, sin excepción, para la de los griegos. No se limitan tampoco sólo a ésta. Pero la afectan más que a otra alguna y de ella derivan en lo fundamental. Reproducimos, con ellas, los puntos de vista a que llegó el sentimiento artístico griego al ser elaborado filosóficamente en tiempos de Platón y de Aristóteles, sobre la base de la gran poesía de su propio pueblo. A pesar de algunas variaciones en el detalle, la concepción del arte de los griegos permaneció, en este respecto, idéntica en tiempos posteriores. Y puesto que nació en una época en que existía un sentido más vivo de la poesía y específicamente de la poesía helénica, es necesario y correcto preguntarnos por su validez en los tiempos de Homero. En tiempo alguno alcanzaron aquellos ideales una validez tan amplia sobre la forma artística y su acción en la formación de la posteridad como en los poemas homéricos. En la epopeya se manifiesta la peculiaridad de la educación helénica como en ningún otro poema. Ningún otro pueblo ha creado por sí mismo formas de espíritu paralelas a la mayoría de las de la literatura griega posterior. De ella nos vienen la tragedia, la comedia, el tratado filosófico, el diálogo, el tratado científico sistemático, la historia crítica, la biografía, la oratoria jurídica y encomiástica, la descripción de viajes las memorias, las colecciones de cartas, las confesiones y los ensayos. Hallamos, en cambio, en otros pueblos en el mismo estadio de desarrollo una organización social de las clases sociales —nobles y pueblo—, un ideal aristocrático del hombre y un arte popular que traduce en cantos heroicos la concepción de la vida dominante, análogos a los de los griegos primitivos. Y de los cantos

heroicos surgió, también, como entre los griegos, una epopeya, entre los indios, los germanos, los pueblos romanos, los fineses y algunos pueblos nómadas del Asia central. Nos hallamos en condiciones de comparar la poesía épica de las más distintas estirpes, razas y culturas y llegar así al mejor conocimiento de la épica griega.

Se han observado con frecuencia las vigorosas similitudes de todos esos poemas, nacidos del mismo grado de desarrollo antropológico. La poesía heroica helénica de los tiempos más antiguos comparte, con la de otros pueblos, los rasgos primitivos. Pero su semejanza se refiere sólo a caracteres exteriores condicionados por el tiempo, no a la riqueza de su sustancia humana ni a la fuerza de su forma artística. Ninguna épica de ningún pueblo ha acuñado de un modo tan completo y alto aquello que hay de imperecedero, a pesar de todos los «progresos» burgueses, en el estadio heroico de la existencia humana ni su sentido universal del destino y la verdad perdurable sobre la vida. Ni tan siquiera poemas como los de los pueblos germanos, tan profundamente humanos y tan próximos a nosotros, pueden compararse, por la amplitud y la permanencia de la acción, con los de Homero. La diferencia entre su significación histórica en la vida de su pueblo y la de la épica medieval, germana o francesa, se manifiesta por el hecho de que la influencia de Homero se extendió, sin interrupción, a través de más de un millar de años, mientras que la épica medieval cortesana fue pronto olvidada, tras la decadencia del mundo caballeresco. La fuerza vital de la épica homérica produjo todavía en la época helenística, en la cual se buscaba a todo un fundamento científico, una nueva ciencia, la filología, consagrada a la investigación de su tradición y de su forma originaria, la cual vivió exclusivamente de la fuerza imperecedera de aquellos poemas. Los polvorientos manuscritos de la épica medieval, de la *Canción de Rolando, Beowulf* y los *Nibelungos* dormitaban, en cambio, en las bibliotecas y fue necesario que una erudición previa-

mente existente los descubriera de nuevo y los sacara a la luz. La *Divina comedia* de Dante es el único poema épico de la Edad Media que ha alcanzado un lugar análogo no sólo en la vida de su propia nación, sino de la humanidad entera. Y ello por una razón análoga. Él poema de Dante, aunque condicionado por el tiempo, se eleva, por la profundidad y la universalidad de su concepción del hombre y de la existencia, a una altura que sólo alcanza el espíritu inglés en Shakespeare y el alemán en Goethe. Verdad es que los estadios primitivos de la expresión poética de un pueblo se hallan condicionados de un modo más vigoroso por las particularidades nacionales. La inteligencia de su peculiaridad por otros pueblos y tiempos se halla necesariamente limitada. La poesía arraigada en el suelo —y no hay ninguna verdadera poesía que no lo esté— sólo se eleva a una validez universal en cuanto alcanza el más alto grado de universalidad humana. El hecho de que Homero, el primero que entra en la historia de la poesía griega, se haya convertido en el maestro de la humanidad entera, demuestra la capacidad única del pueblo griego para llegar al conocimiento y a la formulación de aquello que a todos nos une y a todos nos mueve.

Homero es el representante de la cultura griega primitiva. Hemos apreciado ya su valor como «fuente» de nuestro conocimiento histórico de la sociedad griega más antigua. Pero su pintura inmortal del mundo caballeresco es algo más que un reflejo involuntario de la realidad en el arte. Este mundo de grandes tradiciones y exigencias es la esfera de la vida más alta en la cual la poesía homérica ha triunfado y de la cual se ha nutrido. El *pathos* del alto destino heroico del hombre es el aliento espiritual de la *Ilíada*. El *ethos* de la cultura y de la moral aristocráticas halla el poema de su vida en la *Odisea*. La sociedad que produjo aquella forma de vida tuvo que desaparecer sin dejar testimonio alguno al conocimiento histórico. Pero su pintura ideal, incorporada a la poesía homérica, llegó a convertirse en el fundamento viviente

de toda la cultura helénica. Hölderlin ha dicho: «Lo perdurable es la obra de los poetas.» Este verso expresa la ley fundamental de la historia de la cultura y de la educación helénicas. Sus piedras fundamentales se hallan en la obra de los poetas. De grado en grado y de un modo creciente desarrolla la poesía griega, con plena conciencia, su espíritu educador. Podría, acaso, preguntarse cómo es compatible la actitud plenamente objetiva de la epopeya con este designio. Hemos mostrado ya en el análisis precedente de la Embajada a Aquiles y de la «Telemaquia», mediante ejemplos concretos, la intención educadora de aquellos cantos. Pero la importancia educadora de Homero es evidentemente más amplia. No se limita al planteamiento expreso de determinados problemas pedagógicos ni a algunos pasajes que aspiran a producir un determinado efecto ético. La poesía homérica es una vasta y compleja obra del espíritu que no es posible reducir a una fórmula única. Al lado de fragmentos relativamente recientes, que revelan un interés pedagógico expreso, se hallan otros pasajes en los cuales el interés por los objetos descritos aleja la posibilidad de pensar en un doble designio ético. El canto noveno de la *Ilíada* o la «Telemaquia» revelan en su actitud espiritual una voluntad tan decidida de producir un efecto consciente, que se aproximan a la elegía. Hemos de distinguir de ellos otros fragmentos en los cuales se revela, por decirlo así, una educación objetiva, que no tiene nada que ver con el propósito del poeta, sino que se funda en la esencia misma del canto épico. Ello nos conduce a los tiempos relativamente primitivos donde se halla el origen del género.

Homero nos ofrece múltiples descripciones de los antiguos aedos, de cuya tradición artística ha surgido la épica. El propósito de aquellos cantores es mantener vivos en la memoria de la posteridad los «hechos de los hombres y de los dioses»[52]. La gloria, y su mantenimiento y exaltación, constituye el sentido propio de los cantos épicos. Las antiguas canciones heroicas eran

muchas veces denominadas «glorias de los hombres»[53]. El cantor del primer canto de la *Odisea* recibe del poeta, que ama los nombres significativos, el nombre de Femio, es decir, portador de la fama, conocedor de la gloria. El hombre del cantor feacio Demódoco contiene la referencia a la publicidad de su profesión. El cantor, como mantenedor de la gloria, tiene una posición en la sociedad de los hombres. Platón cuenta el éxtasis entre las bellas acciones del delirio divino y describe el fenómeno originario que se manifiesta en el poeta, en relación con él[54]. «La posesión y el delirio de las musas se apoderan de un alma bendita y tierna, la despiertan y la arroban en cantos y en toda suerte de creaciones poéticas, y en tanto que glorifica los innumerables hechos del pasado, educa a la posteridad.» Tal es la concepción originariamente helénica. Parte de la unión necesaria e inseparable de toda poesía con el mito —el conocimiento de los grandes hechos del pasado— y de ahí deriva la función social y educadora del poeta. Ésta no consiste para Platón en ningún género de designio consciente de influir en los oyentes. El solo hecho de mantener, mediante el canto, viva la gloria, es ya, por sí, una acción educadora.

Hemos de recordar aquí lo que dijimos antes, sobre la significación del ejemplo para la ética aristocrática de Homero. Hablamos, entonces, de la importancia educadora de los ejemplos creados por el mito, así las advertencias o estímulos de Fénix a Aquiles, de Atenea a Telémaco. El mito tiene en sí mismo esta significación normativa, incluso cuando no es empleado de un modo expreso como modelo o ejemplo. No lo es, en primer término, por la comparación de un suceso de la vida corriente con el correspondiente acaecimiento ejemplar del mito, sino por su misma naturaleza. La tradición del pasado refiere la gloria, el conocimiento de lo grande y lo noble, no un suceso cualquiera. Lo extraordinario obliga aunque sólo sea por el simple reconocimiento del hecho. El cantor, empero, no se limita a referir los

hechos. Alaba y ensalza cuanto en el mundo es digno de elogio y alabanza. Así como los héroes de Homero reclaman, ya en vida, el honor debido y se hallan recíprocamente dispuestos a otorgar a cada cual la estimación debida, todo auténtico hecho heroico se halla hambriento de honor. Los mitos y las leyendas heroicas constituyen el tesoro inextinguible de ejemplos y modelos de la nación. De ellos saca su pensamiento, los ideales y normas para la vida. Prueba de la íntima conexión de la épica y el mito es el hecho de que Homero use paradigmas míticos para todas las situaciones imaginables de la vida en que un hombre puede enfrentarse con otro para aconsejarle, advertirle, amonestarle, exhortarle, prohibirle u ordenarle algo. Tales ejemplos no se hallan ordinariamente en la narración, sino en los discursos de los personajes épicos. Los mitos sirven siempre de instancia normativa a la cual apela el orador. Hay en su intimidad algo que tiene validez universal. No tiene un carácter meramente ficticio, aunque sea sin duda alguna, originariamente, el sedimento de acaecimientos históricos que han alcanzado su magnitud y la inmortalidad, mediante una larga tradición y la interpretación glorificadora de la fantasía creadora de la posteridad. No de otro modo es preciso interpretar la unión de la poesía con el mito que ha sido para los griegos una ley invariable. Se halla en íntima conexión con el origen de la poesía en los cantos heroicos, con la idea de los cantos de alabanza y la imitación de los héroes. La ley no vale más allá de la alta poesía. A lo sumo hallamos lo mítico, como un elemento idealizador, en otros géneros, como en la lírica. La épica constituye, originariamente, un mundo ideal. Y el elemento de idealidad se halla representado en el pensamiento griego primitivo por el mito.

Este hecho actúa en la epopeya aun en todos los detalles de estilo y de estructura. Una de las peculiaridades del lenguaje épico es el uso estereotipado de epítetos decorativos. Este uso deriva directamente del espíritu original de los antiguos κλέα

ἀνδρῶν. En nuestra gran epopeya, precedida por una larga evolución de los cantos heroicos, estos epítetos pierden por el uso su vitalidad, pero son impuestos por la convención del estilo épico. Los epítetos aislados no son ya siempre usados con una significación individual y característica. Son, en una gran medida, ornamentales. Constituyen, sin embargo, un elemento indispensable de este arte, acuñado por una tradición de siglos y aparecen constantemente en él aun donde no hacen falta e incluso cuando perturban. Los epítetos han pasado a ser ya un simple ingrediente de la esfera ideal donde es enaltecido cuanto toca la narración épica. Aun más allá del uso de los epítetos, domina en las descripciones y pinturas épicas este tono ponderativo, ennoblecedor y transfigurador. Todo lo bajo, despreciablemente innoble, es suprimido del mundo épico. Ya los antiguos observaron cómo eleva Homero a aquella esfera aun las cosas en sí más insignificantes. Dión de Prusa, que apenas tuvo clara conciencia de la conexión profunda entre el estilo ennoblecedor y la esencia de la épica, contrapone a Homero al crítico Arquíloco y observa que los hombres necesitan, para su educación, mejor la censura que la alabanza[55]. Su juicio nos interesa aquí menos porque expresa un punto de vista pesimista opuesto a la antigua educación de los aristócratas y su culto del ejemplo. Veremos más tarde sus presuposiciones sociales. Pero apenas es posible describir, de un modo más certero, la naturaleza del estilo épico y su tendencia idealizadora, que con las palabras de aquel retórico lleno de fina sensibilidad para las cosas formales. «Homero, dice, ha ensalzado todo: animales y plantas, el agua y la tierra, las armas y los caballos. Podemos decir que no pasó sobre nada sin elogio y alabanza. Incluso al único que ha denostado, Tersites, lo denomina orador de voz clara.»

La tendencia idealizadora de la épica, conectada con su origen en los antiguos cantos heroicos, la distingue de las demás formas literarias y la otorga un lugar preeminente en la historia de la

educación griega. Todos los géneros de la literatura griega surgen de las formas primarias y naturales de la expresión humana. Así, la poesía mélica nace de las canciones populares, cuyas formas cambia y enriquece artísticamente; el yambo, de los cantos de las fiestas dionisiacas; los himnos y el *prosodion*, de los servicios divinos; los epitalamios, de las ceremonias populares de las bodas; las comedias, de los *komos*; las tragedias, de los ditirambos. Podemos dividir las formas originarias, a partir de las cuales se desarrollan los géneros poéticos posteriores, en aquellas que pertenecen a los servicios divinos, las que se refieren a la vida privada y las que se originan en la vida de la comunidad. Las formas de expresión poética de origen privado o culto tienen poco que ver con la educación. En cambio, los cantos heroicos se dirigen, por su esencia misma idealizadora, a la creación de ejemplares heroicos. Su importancia educadora se halla a gran distancia de la de los demás géneros poéticos, puesto que refleja objetivamente la vida entera y muestra al hombre en su lucha con el destino y por la consecución de un alto fin. La didáctica y la elegía siguen los pasos de la épica y se acercan a ella por su forma. Toman de ella el espíritu educador que pasa más tarde a otros géneros como los yambos y los cantos corales. La tragedia es, por su material mítico y por su espíritu, la heredera integral de la epopeya. Debe su espíritu ético y educador únicamente a su conexión con la epopeya, no a su origen dionisiaco. Y si consideramos que las formas de prosa literaria que tuvieron una acción educadora más eficaz, es decir, la historia y la filosofía, nacieron y se desarrollaron directamente de la discusión de las ideas relativas a la concepción del mundo contenidas en la épica, podremos afirmar, sin más, que la épica es la raíz de toda educación superior en Grecia.

Queremos mostrar ahora el elemento normativo en la estructura interna de la epopeya. Tenemos dos caminos para ello. Podemos examinar la forma entera de la epopeya, en su realidad

completa y acabada, sin prestar atención alguna a los resultados y a los problemas del análisis científico de Homero; o engolfarnos en las dificultades, inextricables, que ofrece el espesor de las hipótesis relativas a su origen y nacimiento. Ambos procedimientos son malos. Tomaremos un camino medio. Consideraremos, en principio, el desarrollo histórico de la epopeya, pero prescindiremos del detalle de los análisis relativos al asunto. En todo caso, es insostenible, aun desde el punto de vista del absoluto agnosticismo, toda concepción que no tenga en cuenta el hecho claro de la prehistoria de la epopeya. Esta circunstancia nos separa de las antiguas interpretaciones de Homero que, por lo que se refiere al problema de la educación, consideran siempre conjuntamente la *Ilíada* y la *Odisea*, en su totalidad. La totalidad debe seguir siendo, naturalmente, el fin, aun para los modernos intérpretes, incluso si el análisis conduce a la conclusión de que el todo es el resultado de un trabajo poético, ininterrumpido a través de generaciones, sobre un material inagotable. Pero aun si aceptamos la posibilidad, que parece a todos evidente, de que el devenir de la epopeya ha incorporado antiguas formas de las sagas. con modificaciones mayores o menores y aun de que, una vez completa, haya aceptado la inserción de cantos enteros de origen más reciente, es preciso realizar un esfuerzo para concebir los estadios de su desarrollo del modo más inteligible.

La idea que nos hayamos formado de la naturaleza de los más antiguos cantos heroicos influirá de un modo esencial en aquella concepción. Nuestra idea fundamental del origen de la épica en las canciones heroicas más antiguas, que constituyen, como en otros pueblos, la tradición más primitiva, nos hace suponer que la descripción de los combates singulares, la *aristeia*, que termina con el triunfo de un héroe famoso sobre su poderoso adversario, ha sido la forma más antigua de los cantos épicos. La narración de los combates singulares es más fértil, desde el punto de vista del interés humano, que la exposición de luchas de masas, cuyo

espectáculo e íntima vitalidad pasa ligeramente sobre la escena. Las descripciones de batallas campales sólo pueden suscitar nuestro interés en las escenas dominadas por grandes héroes individuales. Participamos profundamente en la narración de los combates individuales porque en ellos lo personal y lo ético, que apenas aparece en las batallas de conjunto, se sitúa en primer término y por la íntima vinculación de sus momentos particulares a la unidad de la acción. La narración de la *aristeia* de un héroe contiene siempre un fuerte elemento protréptico. Episodios de esta índole aparecen todavía, de acuerdo con el modelo épico, en descripciones históricas posteriores. En la *Ilíada*, constituyen el punto culminante de la acción bélica. Son escenas completas, que aun formando parte de la obra total, conservan una cierta independencia y muestran así que constituyeron originariamente un fin en sí mismas o fueron modeladas en cantos independientes. El poeta de la *Ilíada* rompe la narración de la batalla de Troya mediante la narración de la cólera de Aquiles y sus consecuencias y la de un número de combates individuales tales como la *aristeia* de Diómedes (E), de Agamemnón (Λ), de Menelao (P), y los duelos entre Menelao y París (Γ) y entre Héctor y Áyax (H). Tales escenas eran la delicia de la raza a la cual se dirigían los cantos heroicos. En ellas veía el espejo de sus propios ideales.

La nueva finalidad artística de la gran epopeya, al introducir un gran número de escenas de esta naturaleza y conectarlas a una acción unitaria, consistía no sólo, como antes se usaba, en ofrecer cuadros particulares de una acción de conjunto que se supone conocida, sino en poner de relieve y destacar el valor de todos los héroes famosos. Mediante la conexión de muchos héroes y figuras, ya parcialmente celebrados en los antiguos cantos, crea el poeta un cuadro gigantesco, la guerra de Ilion en su totalidad. Su obra muestra claramente lo que representaba para él la lucha: la prodigiosa lucha de muchos héroes inmortales, de la más alta *areté*. No sólo los griegos. Sus enemigos son también un pueblo

de héroes que lucha por su patria y por su libertad. «Es del mejor agüero luchar por la patria»: son las palabras que Homero pone en la boca no de un griego, sino del héroe de los troyanos, que cae por su patria y alcanza con ello la más alta calidad humana. Los grandes héroes aqueos encarnan el tipo de la más alta heroicidad. La patria, la mujer y los niños, son motivos que actúan menos sobre ellos. Se habla ocasionalmente de que luchan para vengar el rapto de Helena. Hay el intento de tratar directamente con los troyanos el retorno de Helena a su marido legal y evitar así el derrame de sangre, tal como parece aconsejarlo una política razonable. Pero no se hace ningún uso importante de esta justificación. Lo que despierta la simpatía del poeta por los aqueos no es la justicia de su causa, sino el resplandor imperecedero de su heroicidad.

Sobre el fondo sangriento de la pelea heroica se destaca, en la *Ilíada*, un destino individual de pura tragedia humana: la vida heroica de Aquiles. La acción de Aquiles es, para el poeta, el lazo íntimo mediante el cual reúne las escenas sucesivas de lucha en una unidad poética. A la trágica figura de Aquiles debe la *Ilíada* el no ser para nosotros un venerable manuscrito del espíritu guerrero primitivo, sino un monumento inmortal para el conocimiento de la vida y del dolor humano. La gran epopeya no representa sólo un progreso inmenso en el arte de componer un todo complejo y de amplio contorno. Significa también una consideración más profunda de los perfiles íntimos de la vida y sus problemas, que eleva la poesía heroica muy por encima de su esfera originaria y otorga al poeta una posición completamente nueva, una función educadora en el más alto sentido de la palabra. No es ya simplemente un divulgador impersonal de la gloria del pasado y de sus hechos. Es un poeta en el pleno sentido de la palabra: intérprete creador de la tradición.

Interpretación espiritual y creación son, en el fondo, uno y lo mismo. No es difícil comprender que la enorme y superior ori-

ginalidad de la epopeya griega, en la composición de un todo unitario, brota de la misma raíz de su acción educadora: de su más alta conciencia espiritual de los problemas de la vida. El interés y el goce creciente en el dominio de grandes masas de material, que es un rasgo típico de los últimos grados de desarrollo de los cantos épicos y que se halla también en otros pueblos, no conduce necesariamente, en ellos, a la gran epopeya, y cuando esto ocurre, fácilmente cae en el peligro de degenerar en una narración novelesca que comience «con el huevo de Leda», con la historia del nacimiento del héroe, a través de una serie fatigosa de cuentos tradicionales. La exposición de la epopeya homérica, dramática y concentrada, siempre intuitiva y representativa, avanzando siempre *in medias res*, procede siempre mediante rasgos ceñidos y precisos. En lugar de una historia de la guerra troyana o de la vida entera de Aquiles, ofrece sólo, con prodigiosa seguridad, las grandes crisis, algunos momentos de importancia representativa y de la más alta fecundidad poética, lo cual le permite concentrar y evocar, en un breve espacio de tiempo, diez años de guerra, con todas sus luchas y vicisitudes pasadas, presentes y futuras. Los críticos antiguos se admiraron ya de esta aptitud. Por ella fue Homero, para Aristóteles y para Horacio, no sólo el clásico entre los épicos, sino el más alto modelo de fuerza y maestría poética. Prescinde de lo meramente histórico, da cuerpo a los acaecimientos y deja que los problemas se desarrollen en virtud de su íntima necesidad.

La *Ilíada* comienza en el momento en que Aquiles colérico se retira de la lucha. Ello pone a los griegos en el mayor apuro. Por los errores y las miserias humanas, tras largos años de lucha, están a punto de perder el fruto de sus esfuerzos en el momento en que se hallaban a punto de conseguir su fin. La retirada de su héroe más poderoso alienta a los demás a realizar un esfuerzo supremo y a mostrar todo el resplandor de su bravura. Los adversarios, animados por la ausencia de Aquiles, ponen en la lucha

todo el peso de su fuerza y el campo de batalla llega al momento supremo, hasta que el creciente riesgo de los suyos mueve a Patroclo a intervenir. Su muerte a manos de Héctor consigue, al fin, lo que las súplicas y los intentos de reconciliación de los griegos no habían alcanzado: Aquiles entra de nuevo en la lucha para vengar a su amigo caído, mata a Héctor, salva a los griegos de la ruina, entierra a su amigo con lamentos salvajes a la antigua usanza bárbara y ve avanzar sobre sí mismo el destino. Cuando Príamo se arrastra a sus pies, pidiéndole el cadáver de su hijo, se enternece el corazón sin piedad del Pelida al recordar a su propio anciano padre, despojado también de su hijo, aunque todavía vivo.

La terrible cólera de Aquiles, que constituye el motivo de la acción entera, aparece con el mismo resplandor creciente que rodea a la figura del héroe. Es la heroicidad sobrehumana de un joven magnífico que prefiere, con plena conciencia, la ruda y breve ascensión de una vida heroica a una vida larga y sin honor, rodeada de goce y de paz, el verdadero *megalopsychos*, sin indulgencia ante su adversario de igual rango, que atenta al único fruto de su lucha: la gloria del héroe. Así comienza el poema, con un momento oscuro de su figura radiante, y el final no puede compararse con el éxito triunfante de la *aristeia* usual. Aquiles no está satisfecho de su victoria sobre Héctor. La historia entera termina con la tristeza inconsolable del héroe, con aquellas espantosas lamentaciones de muerte de los griegos y los troyanos, ante Patroclo y Héctor, y la sombría certeza del vencedor sobre su propio destino.

Quien pretenda suprimir el último canto o continuar la acción hasta la muerte de Aquiles y convertir la *Ilíada* en una aquileida o piense que el poema era originariamente así, considera el problema desde el punto de vista histórico y del contenido, no desde el punto de vista artístico de la forma. La *Ilíada* celebra la gloria de la mayor *aristeia* de la guerra de Troya, el triunfo de

Aquiles sobre el poderoso Héctor. En ella se mezcla la tragedia de la grandeza heroica, consagrada a la muerte, con la sumisión del hombre al destino y a las necesidades de la propia acción. A la auténtica *aristeia* pertenece el triunfo del héroe, no su caída. La tragedia que encierra el hecho de que Aquiles se resuelva a ejecutar en Héctor la venganza de la muerte de Patroclo, a pesar de que sabe que tras la caída de Héctor le espera, a su vez, una muerte cierta, no halla su plenitud hasta la consumación de la catástrofe. Sirve sólo para enaltecer y llevar a mayor profundidad humana la victoria de Aquiles. Su heroísmo no pertenece al tipo ingenuo y elemental de los antiguos héroes. Se eleva a la elección deliberada de una gran hazaña, al precio, previamente conocido, de la propia vida. Todos los griegos posteriores concuerdan en esta interpretación y ven en ello la grandeza moral y la más vigorosa eficacia educadora del poema. La resolución heroica de Aquiles sólo alcanza su plenitud trágica en su conexión con el motivo de su cólera y el vano intento de los griegos de llegar a la reconciliación, puesto que su negativa es la que acarrea la intervención y la caída de su amigo en el momento del descalabro griego.

De esta conexión es preciso concluir que la *Ilíada* tiene un designio ético. Para poner en claro, de un modo convincente, las particularidades de aquel propósito, sería preciso un análisis penetrante que no podemos realizar aquí. Claro es que el problema, mil veces discutido, del nacimiento de la epopeya homérica, no puede ser resuelto de golpe ni dejado de lado mediante la simple referencia a aquel designio, que presupone, naturalmente, la unidad espiritual de la obra de arte. Pero es un saludable antídoto contra la tendencia unilateral a desmenuzar el conjunto, el hecho de que aparezcan de un modo claro las líneas sólidas de la acción. Y sete hecho debe destacarse con claridad meridiana desde nuestro punto de vista. Podemos prescindir del problema de cuál fue el creador de la arquitectura del poema. Lo mismo si se

hallaba vinculada a la concepción originaria que si es el resultado de la elaboración de un poeta posterior, no es posible desconocerlo en la forma actual de la *Ilíada* y es de fundamental importancia para su designio y su efecto.

Lo dilucidaremos sólo en algunos puntos de mayor importancia. Ya en el primer canto, donde se refiere la causa de la discordia entre Aquiles y Agamemnón, la ofensa a Crises, el sacerdote de Apolo, y la cólera del dios, que deriva de ella, toma el poeta un partido inequívoco. Refiere la actitud de ambas partes contendientes de un modo completamente objetivo, pero con claridad las califica de incorrectas, por desmesuradas. Entre ellos se halla el prudente anciano Néstor, la personificación de la *sofrosyne*. Ha visto tres generaciones de mortales y habla, como desde un alto sitial, a los hombres airados del presente, sobre sus agitaciones momentáneas. La figura de Néstor mantiene la totalidad de la escena en equilibrio. Ya en esta primera escena aparece la palabra estereotipada *até*. A la ceguera de Agamemnón se junta, en el canto nueve, la de Aquiles, mucho más grave en sus consecuencias, puesto que no «sabe ceder» y, cegado por la cólera, traspasa toda medida humana. Cuando ya es demasiado tarde, se expresa lleno de arrepentimiento. Maldice ahora su encono, que lo ha conducido a ser infiel a su destino heroico, a permanecer ocioso y a sacrificar a su más querido amigo. Asimismo, lamenta Agamemnón, tras su reconciliación con Aquiles, su propia ceguera, en una amplia alegoría sobre los efectos mortales de *até*. Homero concibe a *até*., así como a *moira*, de un modo estrictamente religioso, como una fuerza divina que el hombre puede apenas resistir. Sin embargo, aparece el hombre, especialmente en el canto noveno, si no dueño de su destino, por lo menos en un cierto sentido como un coautor inconsciente. Hay una profunda necesidad espiritual en el hecho de que, precisamente los griegos, para los cuales la acción heroica del hombre se halla en el lugar más alto, experimentaran, como algo demoniaco, el trá-

gico peligro de la ceguera y la consideraran como la contraposición eterna a la acción y a la aventura, mientras que la resignada sabiduría asiática tratara de evitarlo mediante la inacción y la renuncia. La frase de Heráclito, ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, se halla en el término del camino que recorrieron los griegos en el conocimiento del destino humano. El poeta que creó la figura de Aquiles, se halla al comienzo.

La obra de Homero está en su totalidad inspirada por un pensamiento «filosófico» relativo a la naturaleza humana y a las leyes eternas del curso del mundo. No escapa a ella nada esencial de la vida humana. Considera el poeta todo acaecimiento particular a la luz de su conocimiento general de la esencia de las cosas. La preferencia de los griegos por la poesía gnómica, la tendencia a estimar cuanto ocurre de acuerdo con las normas más altas y a partir de premisas universales, el uso frecuente de ejemplos míticos, considerados como tipos e ideales imperativos, todos estos rasgos tienen su último origen en Homero. Ningún símbolo tan maravilloso de la concepción épica del hombre como la representación figurada del escudo de Aquiles tal como lo describe detalladamente la *Ilíada*[56]. Hefestos representa en él la tierra, el cielo y el mar, el sol infatigable y la luna llena y las constelaciones que coronan el cielo. Crea, además, las dos más bellas ciudades de los hombres. En una de ellas hay bodas, fiestas, convites, cortejos nupciales y epitalamios. Los jóvenes danzan en torno, al son de las flautas y las liras. Las mujeres, en las puertas, los miran admiradas. El pueblo se halla reunido en la plaza del mercado, donde se desarrolla un litigio. Dos hombres contienden sobre el precio de sangre de un muerto. Los jueces se hallan sentados sobre piedras pulidas, en círculo sagrado, los cetros en las manos, y dictan la sentencia. La otra ciudad se halla sitiada por dos ejércitos numerosos, con brillantes armaduras, que quieren destruirla o saquearla. Pero sus habitantes no quieren rendirse, sino que se hallan firmes en las almenas de las murallas para proteger a las

mujeres, niños y ancianos. Los hombres salen, empero, secretamente y arman una emboscada a la orilla de un río, donde hay un abrevadero para el ganado, y asaltan un rebaño. Acude el enemigo y se da una batalla en la orilla del río. Vuelan las lanzas en medio del tumulto, avanzan Eris y Kydoimos, los demonios de la guerra, y Ker, el demonio de la muerte, con su veste ensangrentada, y arrastran por los pies a los muertos y heridos. Hay también un campo donde los labradores trazan sus surcos arando con sus yuntas y a la vera del campo se hallan un hombre que escancia vino en una copa para su refrigerio. Luego viene una hacienda, en tiempo de cosecha. Los segadores llevan la hoz en la mano, caen las espigas al suelo, son atadas en gavillas, y el propietario está silencioso, con el corazón alegre, mientras los sirvientes preparan la comida. Un viñedo, con sus alegres vendimiadores, un soberbio rebaño de cornudos bueyes, con sus pastores y perros, una hermosa dehesa en lo hondo de un valle, con sus ovejas, apriscos y establos; un lugar para la danza donde las muchachas y los mozos bailan cogidos de las manos y un divino cantor que canta con voz sonora, completan esta pintura plenaria de la vida humana, con su eterna, sencilla y magnífica significación. En torno al círculo del escudo y abrazando la totalidad de las escenas, fluye el Océano.

La armonía perfecta de la naturaleza y de la vida humana, que se revela en la descripción del escudo, domina la concepción homérica de la realidad. Un gran ritmo análogo penetra la totalidad de su movimiento. Ningún día se halla tan henchido de confusión humana que el poeta olvide observar cómo se levanta y se hunde el sol sobre los esfuerzos cotidianos, cómo sigue el reposo al trabajo y la lucha del día y cómo el sueño, que afloja los miembros, abraza a los mortales. Homero no es naturalista ni moralista. No se entrega a las experiencias caóticas de la vida sin tomar una posición ante ellas, ni las domina desde fuera. Las fuerzas morales son para él tan reales como las físicas. Compren-

de las pasiones humanas con mirada penetrante y objetiva. Conoce su fuerza elemental y demoníaca que, más fuerte que el hombre, lo arrastra. Pero, aunque su corriente desborde con frecuencia las márgenes, se halla, en último término, siempre contenida por un dique inconmovible. Los últimos límites de la ética son, para Homero, como para los griegos en general, leyes del ser, no convenciones del puro deber. En la penetración del mundo por este amplio sentido de la realidad, en relación con el cual todo «realismo» parece como irreal, descansa la ilimitada fuerza de la epopeya homérica.

El arte de la motivación de Homero depende de la manera profunda mediante la cual penetra en lo universal y necesario de su asunto. No hay en él simple aceptación pasiva de las tradiciones, ni mera relación de los hechos, sino un desarrollo íntimo y necesario de las acciones que se suceden paso a paso, en inviolable conexión de causas y efectos. Desde los primeros versos, la acción dramática se desarrolla, en ambos poemas, con ininterrumpida continuidad. «Canta, oh musa, la cólera de Aquiles y su contienda en al atrida Agamemnón. ¿Qué dios permitió que lucharan con tanta hostilidad?» Como una flecha, se dispara la pregunta hacia el blanco. La narración de la cólera de Apolo que la sigue delimita estrechamente y declara la causa esencial de la desventura y se sitúa al comienzo de la epopeya como la etiología de la guerra del Peloponeso al comienzo de la historia de Tucídides. La acción no se despliega como una inconexa sucesión temporal. Rige en ella siempre el principio de razón suficiente. Toda acción tiene una vigorosa motivación psicológica.

Pero Homero no es un autor moderno que lo considere todo simplemente en su desarrollo interno, como una experiencia o fenómeno de una conciencia humana. En el mundo en que vive, nada grande ocurre sin la cooperación de una fuerza divina, y lo mismo pasa en la epopeya. La inevitable omnisciencia del poeta no se revela en Homero en la forma en que nos habla de las se-

cretas e íntimas emociones de sus personajes, como si las hubiera experimentado en sí mismo, como es preciso que lo hagan nuestros escritores, sino que ve las conexiones entre lo humano y lo divino. No es fácil señalar los limites a partir de los cuales esta representación de la realidad es. en Homero, un artificio poético. Pero es evidentemente falso explicar siempre la intervención de los dioses como un recurso de la poesía épica. El poeta no vive en un mundo de ilusión artística consciente, tras el cual se halle la fría y frívola ilustración y la banalidad del tópico burgués. Si perseguimos claramente los ejemplos de intervención divina en la épica homérica, veremos un desarrollo espiritual que va desde las intervenciones más externas y esporádicas, que pueden pertenecer a los usos más antiguos del estilo épico, hasta la guía constante de ciertos hombres por la divinidad. Así, Odiseo es conducido por inspiraciones siempre renovadas de Atenea.

También en el antiguo Oriente actúan los dioses no sólo en la poesía, sino también en los acaecimientos religiosos y políticos. Ellos son los que en verdad actúan en las acciones y los sufrimientos humanos, lo mismo en las inscripciones reales de los persas, babilonios y asirios que en los libros históricos de los judíos. Los dioses se interesan siempre en el juego de las acciones humanas. Toman partido en sus luchas. Dispensan sus favores o aprovechan sus beneficios. Todos hacen responsable a su dios de los bienes y los males que les acaecen. Toda intervención y todo éxito es obra suya. También en la *Ilíada* se dividen los dioses en dos campos. Esta es una creencia antigua. Pero algunos rasgos de su elaboración son nuevos, como el esfuerzo del poeta para mantener, en la disensión que promueve entre los dioses de la guerra de Troya, la lealtad de los dioses entre sí, la unidad de su poder y la permanencia de su reino divino. La última causa de todo acaecimiento es la decisión de Zeus. Incluso en la tragedia de Aquiles, ve Homero el decreto de su suprema voluntad. En toda motivación de las acciones humanas intervienen los dioses. Ello no

se halla en contradicción con la comprensión natural y psicológica de los mismos acaecimientos. En modo alguno se excluyen la consideración psicológica y metafísica de un mismo suceso. Su acción recíproca es, para el pensamiento homérico, lo natural.

Así mantiene la epopeya una duplicidad peculiar. Toda acción debe ser considerada, al mismo tiempo, desde el punto de vista humano y desde el punto de vista divino. La escena de este drama se realiza en dos planos. Perseguimos constantemente el curso *sub specie* de las acciones y los proyectos humanos y el de los más altos poderes que rigen el mundo. Así aparece con claridad la limitación, la miopía y la dependencia de las acciones humanas en relación con decretos sobrehumanos e insondables. Los actores no pueden ver esta conexión tal como aparece a los ojos del poeta. Basta pensar en la epopeya cristiana medieval, escrita en lengua romance o germánica, en la cual no interviene fuerza alguna divina y todos los sucesos se desarrollan desde el punto de vista del acaecer subjetivo y de la actividad puramente humana, para darse cuenta de la diferencia de la concepción poética de la realidad propia de Homero. La intervención de los dioses en los hechos y los sufrimientos humanos obliga al poeta griego a considerar siempre las acciones y el destino humanos en su significación absoluta, a subordinarlos a la conexión universal del mundo y a estimarlos de acuerdo con las más altas normas religiosas y morales. Desde el punto de vista de la concepción del mundo, la epopeya griega es más objetiva y más profunda que la épica medieval. Una vez más, sólo Dante es comparable a ella, en su dimensión fundamental. La epopeya griega contiene ya en germen a la filosofía griega. Por otra parte, se revela con la mayor claridad el contraste de la concepción del mundo puramente teomórfica de los pueblos orientales, para la cual sólo Dios actúa y el hombre es sólo el objeto de su actividad, con el carácter antropocéntrico del pensamiento griego. Homero sitúa con la mayor resolución al hombre y su destino en primer término, aunque lo

considere desde la perspectiva de las ideas más altas y de los problemas de la vida.

En la *Odisea*, esta peculiaridad de la estructura espiritual de la epopeya griega se manifiesta todavía de un modo más vigoroso. La *Odisea* pertenece a una época cuyo pensamiento se hallaba ya en alto grado ordenado racional y sistemáticamente. En todo caso, el poema completo, tal como ha llegado a nosotros, fue terminado en aquel periodo y manifiesta claramente sus huellas. Cuando dos pueblos luchan entre sí y claman el auxilio de sus dioses, con ruegos y sacrificios, ponen a éstos en una difícil situación, sobre todo para un pensamiento que cree en la omnipotencia y en la justicia imparcial de la fuerza divina. Así, vemos en la *Ilíada* un pensamiento moral y religioso ya muy avanzado luchar con el problema de poner en concordancia el carácter originario, particular y local de la mayoría de los dioses, con la exigencia de una dirección unitaria del mundo. La humanidad y la proximidad de los dioses griegos llevaba a una raza, que se sabía, con plena conciencia de su orgullo aristocrático, íntimamente emparentada con los inmortales, a considerar que la vida y las actividades de las fuerzas celestes no eran muy distintas de las que se desarrollaban en su existencia terrena. Con esta representación, que choca con la elevación abstracta de los filósofos posteriores, contrasta en la *Ilíada* un sentimiento religioso en cuya representación de la divinidad y, sobre todo del soberano supremo del mundo, hallan su alimento las ideas más sublimes del arte y de la filosofía posteriores. Pero sólo en la *Odisea* hallamos una concepción del gobierno de los dioses más consecuente y sistemática.

Toma de la *Ilíada*, al comienzo de los cantos primero y quinto, la idea de un concilio de los dioses; pero salta a la vista la diferencia de las escenas tumultuosas del Olimpo de la *Ilíada* y los maravillosos consejos de personalidades sobrehumanas de la *Odisea*. En la *Ilíada*, los dioses están a punto de venir a las manos. Zeus impone su superioridad por la fuerza y los dioses emplean

en sus luchas medios humanos —demasiado humanos— como la astucia y la fuerza. El dios Zeus, que preside el consejo de los dioses al comienzo de la *Odisea*, representa una alta conciencia filosófica del mundo. Empieza su consideración sobre el destino presente mediante el planteamiento general del problema de los sufrimientos humanos y la inseparable conexión del destino con las culpas humanas. Esta teodicea se cierne sobre la totalidad del poema. Para el poeta, es la más alta divinidad una fuerza sublime y omnisciente que se halla por encima de los esfuerzos y los pensamientos de los mortales. Su esencia es el espíritu y el pensamiento. No es comparable con las miopes pasiones que acarrean las faltas de los hombres y los hacen caer en las redes de Até. El poeta considera, desde este punto de vista ético y religioso, los sufrimientos de Odiseo y la *hybris* de los pretendientes expiados con la muerte. La acción trascurre en torno a este problema unitario hasta el fin.

Pertenece a la esencia de esta historia el hecho de que la voluntad más alta, que orienta de un modo consecuente y poderoso el conjunto de la acción y la conduce, finalmente, a un resultado justo y feliz, aparezca claramente en su momento culminante. El poeta ordena todo cuanto ocurre en el sistema de su pensamiento religioso. Todo personaje mantiene sólidamente su actitud y su carácter. Esta rígida construcción ética pertenece, probablemente, a los últimos estadios de la elaboración poética de la *Odisea*. En relación con esto, la crítica ha propuesto un problema que todavía espera resolución: el de comprender desde el punto de vista histórico el progreso de esta elaboración moralizadora, a partir de los estadios más primitivos. Al lado de la idea de conjunto, ética y religiosa, que domina, a grandes rasgos, la forma definitiva de la *Odisea*, ofrece una riqueza inagotable de rasgos espirituales que van desde lo fabuloso hasta lo idílico, lo heroico y lo aventurero, sin que se agote con ello la acción del poema. Sin embargo, la unidad y la rigurosa economía de la

construcción, sentida desde todos los tiempos como uno de sus rasgos fundamentales, depende de las grandes líneas del problema religioso y ético que desarrolla.

Con todo, esto es sólo un aspecto de un fenómeno mucho más rico. Del mismo modo que ordena Homero el destino humano en el amplio marco del acaecer universal y dentro de una concepción del mundo perfectamente delimitada, sitúa también sus personajes dentro de un ambiente adecuado. Jamás toma a los hombres en abstracto y puramente desde el punto de vista interior. Todo se desarrolla en el cuadro plenario de la existencia concreta. No son sus figuras meros esquemas que ocasionalmente despierten a la expresión dramática y se levanten a extremos prodigiosos hasta caer, de pronto, en la inacción. Los hombres de Homero son tan reales que podríamos verlos con los ojos o tocarlos con las manos. Por la coherencia de su pensamiento y de su acción, su existencia se halla en íntima relación con el mundo exterior. Consideraremos, por ejemplo, a Penélope La expresión del sentimiento hubiera alcanzado una mayor intensidad lírica mediante actividades y expresiones más exageradas. Pero esta actitud hubiera sido insoportable, en relación con el objeto y para el lector. Los personajes de Homero son siempre naturales y expresan, en todo momento, su propia esencia. Poseen una solidez, una facilidad de movimientos y una íntima trabazón a la que nada se puede comparar. Penélope es, al mismo tiempo, la mujer casera, la mujer abandonada del marido ausente, en presencia de sus dificultades con los pretendientes, la señora fiel y afectuosa con sus sirvientas, la mujer inquieta y angustiada por la custodia de su único hijo. No tiene más apoyo que el honrado y anciano porquerizo. El padre de Odiseo, débil y anciano, se halla en un pequeño y pobre retiro, lejos de la ciudad. Su propio padre está lejos y no puede ayudarla. Todo esto es sencillo y necesario y en su múltiple conexión desarrolla la íntima lógica de la figura mediante un efecto reposado y plástico. El secreto de la fuerza plás-

tica de las figuras homéricas se halla en su aptitud de situarlas, de un modo intuitivo y con precisión y claridad matemáticas, en el sólido sistema de coordenadas de un espacio vital.

La aptitud de la epopeya homérica para proporcionarnos la intuición del mundo que describe como un cosmos completo que descansa en sí mismo y en el cual se mantiene el equilibrio entre el acaecer móvil y un elemento de permanencia y orden, arraiga, en último término, en una peculiaridad específica del espíritu griego. Maravilla al espectador moderno el hecho de que todas las fuerzas y tendencias características del pueblo griego, que se manifiestan en su evolución histórica posterior, se revelan ya, de un modo claro, en Homero. Esta impresión es, naturalmente, menos evidente cuando consideramos los poemas aislados. Pero si consideramos a Homero y la posteridad griega en una sola vista de conjunto, se pone de relieve su poderosa comunidad. Su fundamento más profundo se halla en cualidades innatas y hereditarias de la sangre y de la raza. Nos sentimos, al mismo tiempo, ante ellas, próximos y alejados. En el conocimiento de esta diferencia necesaria de lo análogo se funda la fecundidad de nuestro contacto con el mundo griego. Sin embargo, sobre el elemento de la raza y el pueblo, que sólo podemos aprehender de un modo sentimental e intuitivo y que se conserva con rara inmutabilidad a través de los cambios históricos del espíritu y de la fortuna, no podemos olvidar la incalculable influencia histórica que ha ejercido el mundo humano configurado por Homero sobre todo el desarrollo histórico ulterior de su nación. Por primera vez en él ha llegado el espíritu pan-helénico a la unidad de la conciencia nacional e impreso su sello sobre toda la cultura griega posterior.

IV. HESIODO Y LA VIDA CAMPESINA

Al lado de Homero colocaban los griegos, como su segundo poeta, al beocio Hesíodo. En él se revela una esfera social completamente distinta del mundo de los nobles y su cultura. Especialmente el último de los poemas conservados de Hesíodo y el más arraigado a la tierra, los *Erga*, ofrece la pintura más vivaz de la vida campesina de la metrópoli al final del siglo VIII y completa, de un modo esencial, la representación de la vida más primitiva del pueblo griego adquirida en el jónico Homero. Homero destaca, con la mayor claridad, el hecho de que toda educación tiene su punto de partida en la formación de un tipo humano noble que surge del cultivo de las cualidades propias de los señores y de los héroes. En Hesíodo se revela la segunda fuente de la cultura: el valor del trabajo. El título *Los trabajos y los días*, que la posteridad ha dado al poema didáctico y campesino de Hesíodo, expresa esto de un modo perfecto. El heroísmo no se manifiesta sólo en las luchas a campo abierto de los caballeros nobles con sus adversarios. También tiene su heroísmo la lucha tenaz y silenciosa de los trabajadores con la dura tierra y con los elementos, y disciplina cualidades de valor eterno para la formación del hombre. No en vano ha sido Grecia la cuna de la humanidad que sitúa en lo más alto la estimación del trabajo. No debe inducirnos a error la vida libre de cuidados de la clase señorial en Homero: Grecia exige de sus habitantes una vida de trabajo. Heródoto expresa esto mediante una comparación con otros países y pueblos más ricos[57]: «Grecia ha sido en todos los tiempos un

país pobre. Pero en ello funda su *areté*. Llega a ella mediante el ingenio y la sumisión a una severa ley. Mediante ella se defiende Hélade de la pobreza y de la servidumbre.» Su campo se halla constituido por múltiples estrechos valles y paisajes cruzados por montañas. Carece casi en absoluto de las amplias llanuras fácilmente cultivables del norte de Europa. Ello le obliga a una lucha constante con el suelo para arrancarle lo que sólo así le puede dar. La agricultura y la ganadería han sido siempre las ocupaciones más importantes y más características de los griegos. Sólo en las costas prevaleció más tarde la navegación. En los tiempos más antiguos predominó en absoluto el estado agrario.

Pero Hesíodo no nos pone sólo ante los ojos la vida campesina, como tal. Vemos también en él la acción de la cultura noble y de su fermento espiritual —la poesía homérica— sobre las capas más profundas de la nación. El proceso de la cultura griega no se realiza sólo mediante la imposición, de las maneras y formas espirituales creadas por una clase superior sobre el resto del pueblo. Todas las clases aportan su propia contribución. El contacto con la cultura más alta, que recibe de la clase dominante, despierta en los rudos y toscos campesinos la más viva reacción. En aquel tiempo eran heraldos de la vida más alta los rapsodas que recitaban los poemas de Homero. En el conocido preludio de la *Teogonía*, cuenta Hesíodo cómo fue llamado a la vocación de poeta; cómo siendo un simple pastor y apacentando sus rebaños al pie del Helicón, recibió cierto día la inspiración de las musas, que pusieron en sus manos el báculo del rapsoda. Pero el poeta de Ascra no difundió sólo ante las multitudes que le escuchaban en las aldeas el esplendor y la pompa de los versos de Homero. Su pensamiento se halla profundamente enraizado en el suelo fecundo de la existencia campesina y, puesto que su experiencia personal le llevaba más allá de la vocación homérica y le otorgaba una personalidad y una fuerza propia, le fue dado por las mu-

sas revelar los valores propios de la vida campesina y añadirlos al tesoro espiritual de la nación entera.

Gracias a sus descripciones, podemos representarnos claramente el estado del campo en tiempo de Hesíodo. Aunque no sea posible, en un pueblo tan multiforme como el griego, generalizar a partir del estado de Beocia, sus condiciones son, sin duda, en una amplia medida, típicas. Los poseedores del poder y de la cultura son los nobles terratenientes. Pero los campesinos tienen, sin embargo, una considerable independencia espiritual y jurídica. No existe la servidumbre y nada indica ni remotamente que aquellos campesinos y pastores, que vivían del trabajo de sus manos, descendieran de una raza sometida en los tiempos de las grandes emigraciones, como ocurría acaso en los laconios. Se reúnen todos los días en el mercado y en el λέσχη, y discuten sus asuntos públicos y privados. Critican libremente la conducta de sus conciudadanos y aun de los señores preeminentes y «lo que la gente dice» era de importancia decisiva para el prestigio y la prosperidad del hombre ordinario. Sólo ante la multitud puede afirmar su rango y crearse un prestigio.

La ocasión externa del poema de Hesíodo es el proceso con su codicioso, pleitista y perezoso hermano Perses, el cual, después de haber administrado mal la herencia paterna, insiste constantemente en nuevos pleitos y reclamaciones. La primera vez ha ganado la voluntad del juez, mediante soborno. La lucha entre la fuerza y el derecho, que se manifiesta en el proceso, no es, evidentemente, sólo asunto personal del poeta; éste se hace, al mismo tiempo, portavoz de la opinión dominante entre los campesinos. Su atrevimiento llega a tanto, que echa en cara a los señores «devoradores de regalos» su codicia y el abuso brutal de su poder. Su descripción no puede compaginarse con la pintura ideal del dominio patriarcal de los nobles en Homero. Este estado de cosas y el descontento que produce existía naturalmente también antes. Pero para Hesíodo el mundo heroico pertenece a

otro tiempo distinto y mejor que el actual, «la edad de hierro», que pinta en los *Erga* con colores tan sombríos. Nada es tan característico del sentimiento pesimista del pueblo trabajador como la historia de las cinco edades del mundo que empieza con los tiempos dorados, bajo el dominio de Cronos, y conduce gradualmente, en línea descendente, hasta el hundimiento del derecho, de la moral y de la felicidad humana en los duros tiempos actuales. Aidos y Némesis se han velado y abandonado la tierra para retornar al Olimpo con los dioses. Sólo han dejado entre los hombres sufrimientos y discordias sin fin.

En semejante ambiente no es posible que surja un puro ideal de educación humana, como ocurrió en los tiempos más afortunados de la vida noble. Tanto más importante es averiguar qué parte ha tomado el pueblo en el tesoro espiritual de la clase noble y en la elaboración de la cultura aristocrática para adoptarla y convertirla en una forma de educación adecuada al pueblo entero. Es decisivo para ello el hecho de que el campo no ha sido todavía conquistado y sometido por la ciudad. La cultura feudal campesina no es todavía sinónimo de retraso espiritual ni es estimada mediante módulos ciudadanos. «Campesino» no significa todavía «inculto». Incluso las ciudades de los tiempos antiguos, especialmente la metrópoli griega, son principalmente ciudades rurales y en su mayoría siguen siéndolo después. Del mismo modo que todos los años saca el campo nuevos frutos de lo profundo de la tierra, se desarrolla en todas partes una moralidad viva, pensamientos originales y creencias religiosas. No existe todavía una civilización ni un módulo de pensamiento ciudadano que todo lo iguale, y aprisione sin piedad toda peculiaridad y toda originalidad.

La vida espiritual más alta en el campo sale naturalmente de las capas superiores. Como muestran ya la *Ilíada* y la *Odisea*, la epopeya homérica fue primero cantada por trovadores andariegos en las residencias de los nobles. Pero aun Hesíodo, que se de-

sarrolló en un ambiente campesino y trabajó en el campo, se educó en el conocimiento de Homero antes de despertar a la vocación de rapsoda. Su poema se dirige, en primer término, a los hombres de su estado y da por supuesto que sus oyentes entienden el lenguaje artístico de Homero que es el que él mismo emplea. Nada revela de un modo tan claro la esencia del proceso espiritual que se realiza mediante el contacto de aquella clase con la poesía homérica, como la estructura del poema de Hesíodo. En él se refleja el proceso de formación intima del poeta. Toda elaboración poética de Hesíodo se sujeta sin vacilación a las formas estilizadas por Homero. Toma de Homero versos enteros y fragmentos, palabras y frases. El uso de epítetos épicos pertenece también al lenguaje de Homero. De ahí resulta un notable contraste entre el fondo y la forma del nuevo poema. Sin embargo, para que estos elementos no populares penetraran en la existencia, vulgar y apegada al terruño, de los campesinos y pastores y otorgaran a sus anhelos y preferencias una claridad consciente y una inspiración moral, era preciso dotarlos de una expresión convincente. El conocimiento de la poesía homérica no significa sólo para los hombres del mundo hesiódico un enriquecimiento enorme de los medios de expresión. A pesar de su espíritu heroico y patético, tan ajeno al estilo de su vida, les ofrecía también, por la precisión y claridad con que expresaba los más altos problemas de la vida humana, el camino espiritual que los llevaba, desde la opresora estrechez de su dura existencia, a la atmósfera más alta y más libre del pensamiento.

El poema de Hesíodo nos permite conocer con claridad el tesoro espiritual que poseían los campesinos beocios, independientemente de Homero. En la gran masa de las sagas de la *Teogonía* hallamos muchos temas antiquísimos, conocidos ya por Homero, pero también otros muchos que no aparecen allí. Y no es siempre fácil distinguir lo que era ya elaborado en forma poética y lo que responde a una simple tradición oral. En la *Teogonía* se

manifiesta Hesíodo con toda la fuerza del pensamiento descriptivo. En los *Erga* se halla más cerca de la realidad campesina y de su vida. Pero también aquí, interrumpe de pronto el curso de su pensamiento y refiere largos mitos, en la seguridad de agradar a sus oyentes. También para el pueblo eran los mitos asunto de interés ilimitado. Da cuerpo a un sinfín de narraciones y reflexiones y constituye la filosofía entera de aquellos hombres. Así, se manifiesta en la elección inconsciente del asunto de las sagas la orientación espiritual propia de los campesinos. Prefiere los mitos que expresan la concepción de la vida realista y pesimista de aquella clase o las causas de las miserias y las necesidades de la vida social que los oprimen. En el mito de Prometeo halla la solución al problema de las fatigas y los trabajos de la vida humana; la narración de las cinco edades del mundo explica la enorme distancia entre la propia existencia y el mundo resplandeciente de Homero y refleja la eterna nostalgia del hombre hacia tiempos mejores; el mito de Pandora expresa la triste y vulgar creencia, ajena al pensamiento caballeresco, de la mujer como origen de todos los males. No creo que erremos al afirmar que no fue Hesíodo el primero en popularizar estas historias entre los campesinos. Pero sí, ciertamente, fue el primero en situarlas con resolución en la amplia conexión social y filosófica con que aparecen en sus poemas. La manera como cuenta, por ejemplo, las historias de Prometeo y Pandora presupone claramente que fueron ya conocidas antes por sus oyentes. El interés predominante por la epopeya homérica pasa a segundo término en el ambiente de Hesíodo, ante estas tradiciones religiosas, éticas y sociales. En los mitos adquiere forma la actitud originaria del hombre ante la existencia. De ahí que toda clase social posea su propio tesoro de mitos. Al lado de los mitos, posee el pueblo su antigua sabiduría práctica, adquirida por la experiencia inmemorial de innumerables generaciones. Consiste, en parte, en los conocimientos y consejos profesionales, en normas morales y sociales, concentra-

dos en breves fórmulas que permitan conservarlos en la memoria. Hesíodo nos ha trasmitido, en sus *Erga*, un gran número de estas preciosas tradiciones. Estos fragmentos de la obra pertenecen, por su concisión y la originalidad del lenguaje, a las realizaciones poéticas mejor logradas del poema; aunque las amplias exposiciones filosóficas de la primera parte tengan más interés desde el punto de vista de la historia personal y espiritual, en la segunda parte hallamos todas las tradiciones campesinas: viejas reglas sobre el trabajo del campo en las diferentes épocas del año, una meteorología con preceptos sobre el adecuado cambio de los vestidos y reglas para la navegación. Todo ello rodeado de sentencias morales sustanciosas y de preceptos y prohibiciones colocados al principio y al final. Nos hemos anticipado al hablar de la poesía de Hesíodo. Se trata, ante todo, de poner en claro los múltiples elementos culturales de los campesinos, para los cuales escribió. En la segunda parte de los *Erga* se ofrecen de un modo tan patente que no hace falta sino asirlos. Su forma, su contenido y su estructura revelan inmediatamente su herencia popular. Se hallan en completa oposición con la cultura noble. La educación y la prudencia, en la vida del pueblo, no conocen nada parecido a la formación del hombre en su personalidad total, a la armonía del cuerpo y el espíritu, a la destreza por igual en el uso de las armas y de las palabras, en las canciones y en los hechos, tal como lo exigía el ideal caballeresco. Mantiene, en cambio, una ética vigorosa y permanente, que se conserva inmutable, a través de los siglos, en la vida material de los campesinos y en el trabajo diario de su profesión. Este código es más real y más próximo a la tierra, aunque carezca de un alto ideal.

En Hesíodo se introduce por primera vez el ideal que sirve de punto de cristalización de todos estos elementos y adquiere una elaboración poética en forma de epopeya: la idea del derecho. En torno a la lucha por el propio derecho, contra las usurpaciones de su hermano y la venalidad de los nobles, se despliega en el

más personal de sus poemas, los *Erga*, una fe apasionada en el derecho. La gran novedad de esta obra es que *el* poeta habla en primera persona. Abandona la tradicional objetividad de la epopeya y se hace el portavoz de una doctrina que maldice la injusticia y ensalza el derecho. Justifica esta atrevida innovación el enlace inmediato del poema con la contienda jurídica que sostiene con su hermano Perses. Habla con Perses y a él dirige sus amonestaciones. Trata de convencerle en mil formas de que Zeus protege a la justicia, aunque los jueces de la tierra la conculquen, y de que los bienes mal adquiridos jamás prosperan. Se dirige entonces a los jueces, a los señores poderosos, mediante la historia del halcón y el ruiseñor, y en otros lugares. Nos traslada de un modo tan vivaz en la situación del proceso, justamente en el momento anterior a la decisión de los jueces, que no sería difícil cometer el error de pensar que Hesíodo escribió, precisamente, en aquel momento y que los *Erga* son una obra ocasional, nacida íntegramente de aquella circunstancia. Así lo han pensado algunos nuevos intérpretes. Parece confirmar este punto de vista el hecho de que en parte alguna nos hable del resultado del pleito. No parece que el poeta hubiera dejado a sus oyentes a oscuras si hubiese recaído ya una decisión. Se consideró, así, el poema como un reflejo del proceso real. Se investigó sobre algunos cambios de situación que se creyó hallar en el poema y se llegó a la conclusión de que la obra, por la relajación arcaica de su composición que nos permite apenas concebirla como una unidad, no es otra cosa que una serie de «Cantos de amonestación a Perses», separados en el curso del tiempo. Es la trasposición al poema didáctico de Hesíodo de la teoría de los cantos homéricos de Lachmann[58]. Difícilmente pueden conciliarse con esta interpretación la existencia de amplias partes del poema de naturaleza puramente didáctica, que nada tienen que ver con el proceso y que se hallan, sin embargo, dirigidas a su hermano Perses y consagradas a su instrucción, como los calendarios para campesinos y navegantes y las dos colec-

ciones de máximas morales unidas a ellos. ¿Y qué influencia pudieron tener las doctrinas generales, de carácter religioso y moral, sobre la justicia y la injusticia, mantenidas en la primera parte del poema, sobre la marcha de un proceso real? En realidad, el caso concreto del proceso jugó evidentemente un papel importante en la vida de Hesíodo, pero no es para el poema sino la forma artística con que viste el discurso para hacerlo más eficaz. Sin ello, no sería posible la forma personal de la exposición ni el efecto dramático de la primera parte. Así se hacía natural y necesaria, porque el poeta había experimentado, realmente, su íntima tensión en la lucha por su propio derecho. Por esta razón no nos refiere el proceso hasta su término, porque el hecho concreto no afecta la finalidad didáctica del poema.

Así como Homero describe el destino de los héroes que luchan y sufren como un drama de los dioses y de los hombres, ofrece Hesíodo el vulgar acaecimiento civil de su pleito judicial como una lucha de los poderes del cielo y de la tierra por el triunfo de la justicia. Así, eleva un suceso real de su vida, que carece por sí mismo de importancia, al noble rango y a la dignidad de una verdadera epopeya. No puede, naturalmente, como lo hace Homero, trasladar a sus oyentes al cielo, porque ningún mortal puede conocer las decisiones de Zeus sobre sí mismo y sobre sus cosas. Sólo puede rogar a Zeus que proteja la justicia. El poema empieza con himnos y plegarias.

Zeus, que humilla a los poderosos y ensalza a los humildes, debe hacer justa la sentencia de los jueces. El poeta mismo toma en tierra el papel activo de decir la verdad a su hermano extraviado y apartarlo del camino funesto de la injusticia y la contienda. Verdad que Eris es una deidad a la cual los hombres deben pagar tributo, aun contra su voluntad. Pero al lado de la Eris mala hay una buena que no promueve la lucha, sino la emulación. Zeus le dio su morada en las raíces de la tierra. Enciende la envidia en el perezoso ante el éxito de su vecino y lo mueve al traba-

jo y al esfuerzo honrado y fecundo. El poeta se dirige a Perses para prevenirle contra la Eris mala. Sólo puede consagrarse a la inútil manía de disputar el hombre rico que tiene llenas las trojes y no se halla agobiado por el cuidado de su subsistencia. Éste puede maquinar contra la hacienda y los bienes de los demás y disipar el tiempo en el mercado. Hesíodo exhorta a su hermano a no tomar, por segunda vez, este camino, y a reconciliarse con él sin proceso; puesto que dividieron ya, desde hace tiempo, la herencia paterna y Perses tomó para sí más de lo que le correspondía, sobornando a los jueces. «Insensatos, no saben cuan verdadera es la sentencia de que la mitad es mayor que el todo y qué bendición encierra la hierba más humilde que produce la tierra para el hombre, la malva y el asfódelo.» [59] Así el poeta, al dirigir su exhortación a su hermano, pasa del caso concreto a su formulación general. Y ya desde el comienzo se deja entrever cómo se ensalza la advertencia contra las contiendas y la injusticia y la fe inquebrantable en la protección del derecho por las fuerzas divinas, con la segunda parte del poema, las doctrinas del trabajo de los campesinos y los navegantes y las sentencias relativas a lo que el hombre debe hacer y omitir. La única fuerza terrestre que puede contraponerse al predominio de la envidia y las disputas es la Eris buena, con su pacífica emulación en el trabajo. El trabajo es una dura necesidad para el hombre, pero es una necesidad. Y quien provee mediante él a su modesta subsistencia, recibe mayores bendiciones que quien codicia injustamente los bienes ajenos.

Esta experiencia de la vida se funda, para el poeta, en las leyes permanentes que rigen el orden del mundo, enunciadas en forma religiosa y mítica. Ya en Homero hallamos el intento de interpretación de algunos mitos desde el punto de vista de una concepción del mundo. Pero este pensamiento, fundado en las tradiciones míticas, no se halla allí todavía sistematizado. Esta tarea le estaba reservada a Hesíodo, en la segunda de sus grandes

obras: la *Teogonía*. Los relatos heroicos participan apenas en la especulación cosmológica y teológica. Los relativos a los dioses constituyen, en cambio, su fuente más abundante. El impulso causal naciente halló satisfacción en la construcción sagaz y completa de la genealogía de los dioses. Pero los tres elementos más esenciales de una doctrina racional del devenir del mundo aparecen también, evidentes, en la representación mítica de la *Teogonía*: el Caos, el espacio vacío; la Tierra y el Cielo, fundamento y cubierta del mundo, separados del Caos, y Eros, la fuerza originaria creadora y animadora del cosmos. La tierra y el cielo son elementos esenciales de toda concepción mítica del mundo. Y el Caos, que hallamos también en los mitos nórdicos, es evidentemente una idea originaria de las razas indogermánicas. El Eros de Hesíodo es una idea especulativa original y de una fecundidad filosófica enorme. En la *Titanomaquia* y en la doctrina de las grandes dinastías de los dioses, entra en acción la idea teológica de Hesíodo de construir una evolución del mundo, llena de sentido, en la cual intervienen fuerzas de carácter ético además de las fuerzas telúricas y atmosféricas. El pensamiento de la *Teogonía* no se contenta con ponerlos en relación con los dioses reconocidos y venerados en los cultos ni con los conceptos tradicionales de la religión reinante. Por el contrario, pone al servicio de una concepción sistemática, sobre el origen del mundo y de la vida humana, elaborada mediante la fantasía y el intelecto, los datos de la religión en el sentido más amplio del culto, de la tradición mítica y de la vida interior. Así, concibe toda fuerza activa como una fuerza divina, como corresponde a aquel grado de la evolución espiritual. Nos hallamos, pues, ante un pensamiento vivo y mítico, expuesto en la forma de un poema original. Pero este sistema mítico se halla constituido y gobernado por un elemento racional, como lo demuestra el hecho de que se extienda mucho más allá del círculo de los dioses conocidos por Homero y objeto del culto y de que no se limite a los meros registros y combina-

ciones de dioses admitidos por la tradición, sino que se atreva a una interpretación creadora de los mismos e invente nuevas personificaciones cuando así lo exijan las nuevas necesidades del pensamiento abstracto.

Bastan estas breves referencias para comprender el trasfondo de los mitos que introduce Hesíodo en los *Erga*, para explicar la presencia de la fatiga y los trabajos en la vida humana y la existencia del mal en el mundo. Así se ve, ya en el relato introductorio sobre la buena y la mala Eris, que la *Teogonía* y los *Erga*, a pesar de la diferencia de su asunto, no se hallaban separados en el espíritu del poeta, sino que el pensamiento del teólogo penetra en el del moralista, así como el de éste se manifiesta claramente en la *Teogonía*. Ambas obras desarrollan la íntima unidad de la concepción del mundo, de una personalidad. Hesíodo aplica la forma «causal» del pensamiento, propia de la *Teogonía*, en la historia de Prometeo de los *Erga*, a los problemas éticos y sociales del trabajo. El trabajo y los sufrimientos deben de haber venido alguna vez al mundo. No pueden haber formado parte, desde el origen, de la ordenación divina y perfecta de las cosas. Hesíodo busca su causa en la siniestra acción de Prometeo, en el robo del fuego divino, que considera desde el punto de vista moral. Como castigo, creó Zeus a la primera mujer, la astuta Pandora, madre de todo el género humano. De la caja de Pandora salieron los demonios de la enfermedad, de la vejez y otros mil males que pueblan hoy la tierra y el mar.

Es una innovación atrevida interpretar el mito desde el punto de vista de las nuevas ideas especulativas del poeta y colocarlo en un lugar tan central. Su uso en la marcha general del pensamiento de los *Erga* corresponde al uso paradigmático del mito en los discursos de los personajes de la epopeya homérica. No se ha reconocido esta razón para los dos grandes «episodios» o «digresiones» míticas del poema de Hesíodo, a pesar de su gran importancia para la comprensión de su fondo y de su forma. Los *Erga*

constituyen una grande y singular admonición y un discurso didáctico y. como las elegías de Tirteo o de Solón, derivan directamente, en el fondo y en la forma, de los discursos de la epopeya homérica[60]. En ellos se hallan muy en su lugar los ejemplos míticos. El mito es como un organismo: se desarrolla, cambia y se renueva incesantemente. El poeta realiza esta transformación. Pero no la realiza respondiendo simplemente a su arbitrio. El poeta estructura una nueva forma de vida para su tiempo e interpreta el mito de acuerdo con sus nuevas evidencias íntimas. Sólo mediante la incesante metamorfosis de su idea se mantiene el mito vivo. Pero la nueva idea es acarreada por el seguro vehículo del mito. Esto es válido ya para la relación entre el poeta y la tradición en la epopeya homérica. Pero se hace todavía mucho más claro en Hesíodo, puesto que aquí la individualidad poética aparece de un modo evidente, actúa con plena conciencia y se sirve de la tradición mítica como de un instrumento para su propio designio.

Este uso normativo del mito se revela con mayor claridad por el hecho de que Hesíodo, en los *Erga*, coloca, inmediatamente después de la historia de Prometeo, la narración de las cinco edades del mundo, mediante una fórmula de transición que carece acaso de estilo, pero que es sumamente característica para nuestro propósito[61]. «Si tú quieres, te contaré con arte una segunda historia hasta el fin. Acéptala, empero, en tu corazón.» En este tránsito del primer mito al segundo era necesario dirigirse de nuevo a Perses, para llevar a la conciencia de los oyentes la unidad del fin didáctico de dos narraciones en apariencia tan distintas. La historia de la antigua Edad de Oro y de la degeneración siempre creciente de los tiempos subsiguientes, debe mostrar que los hombres eran originariamente mejores que hoy y vivían sin trabajos ni penas. Sirve de explicación el mito de Prometeo. Hesíodo no vio que ambos mitos en realidad se excluyen, lo cual es particularmente significativo para su plena interpretación ideal

del mito. Menciona Hesíodo, como causas de la creciente desventura de los hombres, el progreso de *hybrís* y la irreflexión, la desaparición del temor de los dioses, la guerra y la violencia. En la edad quinta, la edad de hierro, en la cual el poeta lamenta tener que vivir, domina sólo el derecho del más fuerte. Sólo los malhechores pueden afirmarse en ella. Aquí refiere Hesíodo la tercera historia: la del halcón y el ruiseñor. La dirige expresamente a los jueces, a los señores poderosos. El halcón arrebata al ruiseñor —el «cantor»— y a sus lamentos lastimeros responde el raptor, mientras lo lleva en sus garras a través de los aires[62]: «Desventurado, ¿de qué te sirven tus gemidos? Te hallas en poder de uno más fuerte que tú y me seguirás a donde quiera llevarte. De mí depende comerte o dejarte.» Hesíodo denomina a esta historia de animales, un amos. Semejantes fábulas eran creídas por todo el pueblo. Cumplían en el pensamiento popular una función análoga a la de los paradigmas míticos en los discursos épicos: contenían una verdad general. Homero y Píndaro denominan también *ainos* a los ejemplos míticos. Sólo más tarde se limita el concepto a las fábulas de animales. Contiene el sentido ya conocido de advertencia o consejo. Así, no es sólo *ainos* la fábula del halcón y el ruiseñor. Éste es sólo el ejemplo que ofrece Hesíodo a los jueces. Verdaderos *ainos* son también la historia de Prometeo y el mito de las edades del mundo.

Las mismas alocuciones dirigidas a ambas partes, a Perses y a los jueces, se repiten en la siguiente parte del poema. En ella nos muestra la maldición de la injusticia y la bendición de la justicia, mediante las imágenes religiosas de la ciudad justa y de la ciudad injusta. Diké se convierte aquí, para el poeta, en una divinidad independiente. Es la hija de Zeus, que se sienta con él y se lamenta cuando los hombres abrigan designios injustos, puesto que tiene que darle cuenta de ellos. Sus ojos miran también a esta ciudad y al litigio que se sostiene en ella. Y el poeta se dirige de nuevo a Perses[63]: «Toma esto en consideración; atiende a la jus-

ticia y olvida la violencia. Es el uso que ha ordenado Zeus a los hombres: los peces y los animales salvajes y los pájaros alados pueden comerse unos a otros, puesto que entre ellos no existe el derecho. Pero a los hombres les confirió la justicia, el más alto de los bienes.» Esta diferencia entre los hombres y los animales se enlaza claramente con el ejemplo del halcón y el ruiseñor. Hesíodo piensa que entre los hombres no hay que apelar nunca al derecho del más fuerte, como lo hace el halcón con el ruiseñor.

En la primera parte del poema se revela la creencia religiosa de que la idea del derecho se halla en el centro de la vida. Este elemento ideológico no es, naturalmente, un producto original de la vida campesina primitiva. En la forma en que lo hallamos en Hesíodo, ni tan siquiera pertenece a la Grecia propiamente dicha. Del mismo modo que los rasgos racionales que se revelan en el afán sistemático de la *Teogonía* presuponen las relaciones ciudadanas y el desarrollo espiritual avanzado de Jonia. La fuente más antigua de estas ideas es, para nosotros, Homero. En él se halla contenido el primer elogio de la justicia. Sin embargo, la idea del derecho no se halla tan en primer término en la *Ilíada* como en la *Odisea*, más próxima, en el tiempo, a Hesíodo. En ella hallamos la creencia de que los dioses son guardianes de la justicia y de que su reinado no sería, en verdad, divino, si no condujera, al fin, al triunfo del derecho. Este postulado domina la acción entera de la *Odisea*. También en la *Ilíada* hallamos, en un famoso ejemplo de la Patrocleia, la creencia de que Zeus promueve terribles tempestades en el cielo cuando los hombres conculcan la justicia en la tierra[64]. Sin embargo, estas huellas aisladas de una concepción ética de los dioses y aun las convicciones que gobiernan la *Odisea*, se hallan muy lejos de la pasión religiosa de Hesíodo, el profeta del derecho, el cual, como simple hombre del pueblo emprende, mediante su fe inquebrantable en la protección del derecho por los dioses, una lucha contra su propio ambiente y nos arrebata todavía, a través de los siglos, con su

irresistible *pathos*. Toma de Homero el contenido de su idea del derecho, así como algunos giros característicos del lenguaje. Pero la fuerza reformadora mediante la cual experimenta esta idea en la realidad, así como el absoluto predominio de su idea del gobierno de los dioses y del sentido del mundo, abre una nueva edad. La idea del derecho es, para él, la raíz de la cual ha de surgir una sociedad mejor. La identificación de la voluntad divina de Zeus con la idea del derecho y la creación de una nueva figura divina, Diké, tan íntimamente vinculada con Zeus, el dios más alto, son la consecuencia inmediata de la fuerza religiosa y la severidad moral con que sintieron la exigencia de la protección del derecho la clase campesina naciente y los habitantes de la ciudad.

Es imposible admitir que Hesíodo, en su tierra beocia, alejado del desarrollo espiritual propio de los países transmarinos, haya mantenido por primera vez aquella exigencia y sacada de sí mismo la totalidad de su *pathos* social. La experimentó con más vehemencia en su lucha con aquel medio ambiente y se convirtió, así, en su heraldo. Él mismo cuenta en los *Erga*[65] cómo su padre, venido a menos en la ciudad de Cime, en el Asia Menor, inmigró a Beocia. Así, es razonable presumir que el sentimiento de melancolía experimentado en su nueva patria, tan amargamente expresado por el hijo, le haya sido trasmitido por su padre. Su familia no se ha sentido nunca en su casa en la miserable aldea de Ascra. Hesíodo la denomina «horrible en invierno, insoportable en verano y nunca agradable». Es evidente que desde joven aprendió en su casa paterna a ver con mirada crítica las relaciones sociales de los beocios. Introdujo la idea de *diké* en su medio ambiente. Ya en la *Teogonía* la introduce de un modo expreso[66]. La presencia de la trinidad divina y moral de las Horas, Diké. Eunomia e Irene, al lado de las Moiras y de las Carites, se debe evidentemente a una predilección del poeta. Del mismo modo que en la genealogía de los vientos cuenta a Notos. Bóreas y Céfiro, en la detallada descripción de los males que sobrevie-

nen a los marineros y a los campesinos[67], alaba a las diosas del derecho, el buen orden y la paz, como promotoras de las «obras de los hombres». En los *Erga*, la idea del derecho de Hesíodo penetra toda la vida y el pensamiento de los campesinos. Mediante la unión de la idea del derecho con la idea del trabajo consigue crear una obra en la cual se desarrolla desde un punto de vista dominante y adquiere un carácter educador la forma espiritual y el contenido real de la vida de los campesinos. Vamos a mostrarla ahora, en breves rasgos, en la amplia construcción de los *Erga*.

Inmediatamente después de la advertencia con que se cierra la primera parte, de seguir el derecho y abandonar ya para siempre la injusticia, se dirige Hesíodo una vez más a su hermano, en aquellos famosos versos que han corrido durante millares de años de boca en boca, separados de su contexto[68]. Ellos solos bastan para hacer al poeta inmortal. «Deja que te aconseje con recto conocimiento, Perses, mi niño grande.» Las palabras del poeta toman un tono paternal, pero cálido y convincente. «Fácil es alcanzar en tropel la miseria. Liso es el camino. Y no reside lejos. Sin embargo, los dioses inmortales han colocado antes del éxito, el sudor. Largo y escarpado es el sendero que conduce a él y, al principio, áspero. Sin embargo, cuando has alcanzado la cúspide, resulta fácil, a pesar de su rudeza.» «Miseria» y «éxito» no traducen exactamente las palabras griegas κακότης y ἀρετή. Con ello expresamos, por lo menos, que no se trata de la perversidad y la virtud moral tal como lo entendió más tarde la Antigüedad[69]. Este fragmento se enlaza con las palabras de ingreso en la primera parte, relativas a la Eris buena y mala. Después de haber puesto claramente ante los ojos del lector la desgracia de la lucha, es preciso mostrar ahora el valor del trabajo. El trabajo es ensalzado como el único, aunque difícil camino, para llegar a la *areté*. El concepto abraza al mismo tiempo la destreza personal y lo que de ella deriva bienestar, éxito, consideración. No se trata de la *areté* guerrera de la antigua nobleza, ni de

la clase propietaria, fundada en la riqueza, sino la del hombre trabajador, que halla su expresión en una posesión moderada. Es la palabra central de la segunda parte, los *Erga* propiamente dichos. Su fin es la *areté*, tal como la entiende el hombre del pueblo. Quiere hacer algo con ella y prestarle una figura. En lugar de los ambiciosos torneos caballerescos, exigidos por la ética aristocrática, aparece la silenciosa y tenaz rivalidad del trabajo. Con el sudor de su frente debe ganar el hombre su pan. Pero esto no es una maldición, sino una bendición. Sólo a este precio puede alcanzar la *areté*. Así, resulta perfectamente claro que Hesíodo, con plena conciencia, quiere poner, al lado de la educación de los nobles, tal como se refleja en la epopeya homérica, una educación popular, una doctrina de la *areté* del hombre sencillo. La justicia y el trabajo son los pilares en que descansa.

Pero, entonces, ¿es posible enseñar la *areté*? Esta pregunta fundamental se halla al principio de toda ética y de toda educación. Hesíodo la suscita, apenas pronunciada la palabra *areté*. «Ciertamente, es el mejor de los hombres aquel que todo lo considera, y examina qué cosa será en último término lo justo. Bueno es también el que sabe seguir lo que otro rectamente le enseña. Sólo es inútil aquel que ni conoce por sí mismo ni toma en su corazón la doctrina de otro.» Estas palabras se hallan, no sin fundamento, entre la enunciación del fin —la *areté*— y el comienzo de los preceptos particulares que se vinculan inmediatamente a él. Perses, y quienquiera que oiga las doctrinas del poeta, debe hallarse dispuesto a dejarse guiar por él si no es capaz de conocer, en su propia intimidad, lo que le aprovecha y lo que le perjudica. Así se justifica y adquiere sentido la totalidad de su enseñanza. Estos versos han valido en la ética filosófica posterior como el primer fundamento de toda doctrina ética y pedagógica. Aristóteles los acepta en su plenitud en la *Ética nicomaquea* en su consideración introductora sobre el punto de vista adecuado (ἀρχή) de la enseñanza ética[70]. Ésta es una indicación de la mayor importancia

para comprender su función en el esquema general de los *Erga*. También allí juega un papel de la mayor importancia la cuestión del conocimiento. Perses no tiene una concepción justa. Pero el poeta debe dar por supuesto que es posible enseñarla, desde el momento en que trata de comunicarle su propia convicción y de influir en él. La primera parte prepara el terreno para sembrar la simiente de la segunda. Desarraiga prejuicios y errores que se interponen en el camino del conocimiento de la verdad. No es posible que el hombre llegue a su fin mediante la contienda y la injusticia. Para obtener la verdadera prosperidad es preciso que ajuste sus aspiraciones al orden divino que gobierna el mundo. Una vez que el nombre ha llegado a la íntima convicción de esto, otro puede, mediante sus enseñanzas, ayudarle a encontrar el camino.

Siguen a la parte general, que lo pone en esta situación precisa, las doctrinas prácticas particulares[71], mediante una serie de sentencias que otorgan al trabajo el más alto valor. «Así, recuerda mis advertencias y trabaja, Perses, vástago divino, para que el hambre te aborrezca y te ame la casta y bella Deméter y llene con abundancia tus graneros. Quien vive inactivo es aborrecido de los dioses y de los hombres. Asemeja al zángano que consume el penoso trabajo de las abejas. Procúrate un justo placer entregándote, en una justa medida, al trabajo. Así, tus graneros se llenarán con las provisiones que te proporcione cada año.» «El trabajo no es ninguna vergüenza. La ociosidad sí es una vergüenza. Si trabajas te envidiará el ocioso por tu ganancia. A la ganancia sigue la consideración y el respeto. En su condición, el trabajo es lo único justo, sólo con que cambies tu atención de la codicia de los bienes ajenos y la dirijas a tu propio trabajo y cuides de su mantenimiento, tal como te lo aconsejo.» Habla entonces Hesíodo de la tremenda vergüenza de la pobreza, de las riquezas adquiridas injustamente y de las riquezas concedidas por Dios, y pasa *a* una serie de preceptos particulares sobre la veneración de

los dioses, la piedad y la propiedad. Habla de las relaciones con los amigos y los enemigos, y especialmente con los vecinos queridos, del dar, el recibir y el ahorrar, de la confianza y la desconfianza, especialmente con las mujeres, sobre la sucesión y el número de hijos. Sigue una descripción de los trabajos de los campesinos y de los marineros y acaba con otra colección de sentencias. Concluye con los «días», fastos y nefastos. No necesitamos analizar esta parte del poema. Especialmente la doctrina relativa a los trabajos profesionales de los campesinos y los marineros — no tan separados entre los beocios como en nuestros tiempos— penetra tan profundamente en la realidad de sus particularidades que, a pesar del encanto de su descripción de la vida cotidiana del trabajo, no podemos examinarlos aquí. El orden maravilloso que domina la totalidad de esta vida y el ritmo y la belleza que otorga, se deben a su íntimo contacto con la naturaleza y su curso inmutable y su constante retorno. En la primera parte, la exigencia de justicia y honradez se funda en el orden moral del mundo. En la segunda, la ética del trabajo y de la profesión surge del orden natural de la existencia y de él recibe sus leyes. El pensamiento de Hesíodo no los separa. El orden moral y el orden natural derivan igualmente de la divinidad. Cuanto el hombre hace y omite, en su relación con sus semejantes y en su relación con los dioses, así como en el trabajo cotidiano, constituye una unidad con sentido.

Hemos observado ya que el rico tesoro de experiencias del trabajo y de la vida que se despliega ante el lector en esta parte de la obra procede de una tradición popular, milenaria y profundamente arraigada. Esta corriente inmemorial que brota de la tierra, todavía inconsciente de sí misma, es lo más conmovedor del poema de Hesíodo y la causa principal de su fuerza. El vigor impresionante de su plena realidad deja en la sombra a los convencionalismos poéticos de algunos de los cantos homéricos. Un nuevo mundo, cuya riqueza en belleza original humana sólo se

revela en algunos ejemplos de la epopeya heroica, tales como la descripción del escudo de Aquiles, ofrece ante los ojos su fresco verdor, el fuerte olor de la tierra abierta por su arado y el canto del cuclillo en los arbustos que estimula el trabajo campesino. Todo ello se halla enormemente alejado del romanticismo de los poetas eruditos de las grandes ciudades y de los idilios de la época helenística. La poesía de Hesíodo nos ofrece realmente la vida de los hombres del campo en su plenitud. Funda su idea del derecho, como fundamento de toda vida social, en este mundo natural y primitivo del trabajo y se convierte en el heraldo y el creador de su estructura íntima. Ofrece al trabajador su vida penosa y monótona como espejo del más alto ideal. No debe mirar ya con envidia a la clase social de la cual ha recibido, hasta ahora, todo alimento espiritual. Halla en su propia vida y en sus actividades habituales, y aun en su propia dureza, una alta significación y un designio elevado.

En la poesía de Hesíodo se realiza ante nuestros ojos la formación independiente de una clase popular, hasta aquel momento excluida de toda educación consciente. Se sirve de las ventajas que ofrece la cultura de las clases más altas y de las formas espirituales de la poesía cortesana. Pero crea su propia forma y su *ethos*, exclusivamente, a partir de las profundidades de su propia vida. Gracias a que Homero no es solamente un poeta de clase, sino que se eleva desde la raíz de un ideal de clase a la altura y a la amplitud general y humana del espíritu, posee la fuerza capaz de orientar en su propia cultura a una clase popular que vive en condiciones de existencia completamente distintas, de hallar el sentido peculiar de su vida humana y de conformarla de acuerdo con sus leyes íntimas. Esto es de la mayor importancia. Pero todavía es más importante el hecho de que, mediante este acto de autoformación espiritual, sale de su aislamiento y hace sentir su voz en el ágora de las naciones griegas. Así como la cultura aristocrática adquiere en Homero una influencia de tipo general hu-

mano, con Hesíodo la civilización campesina sale de los estrechos límites de su esfera social. Aunque el contenido del poema sólo sea comprensible y aplicable para los campesinos y el trabajo del campo, los valores morales implícitos en aquella concepción de la vida se hacen accesibles, de una vez para siempre, a todo el mundo. Claro es que la concepción agraria de la sociedad no dio el sello definitivo a la vida del pueblo griego. La cultura griega halló en la polis su forma más peculiar y completa. Lo que conserva de la cultura campesina se mantiene en un trasfondo espiritual. De tanta o mayor importancia es el hecho de que el pueblo griego considere ya para siempre a Hesíodo como un educador orientado en el ideal del trabajo y de la justicia estricta y que, formado en el medio campesino, conserve su valor aun en situaciones sociales totalmente diversas.

La verdadera raíz de la poesía de Hesíodo reside en la educación. No depende del dominio de la forma épica ni de la materia en cuanto tal. Si consideramos los poemas didácticos de Hesíodo sólo como una aplicación más o menos original del lenguaje y las formas poéticas de los rapsodas a un contenido que se consideró como «prosaico» por las generaciones posteriores, sobreviene la duda sobre el carácter poético de la obra. Los filólogos antiguos formularon la misma duda en relación con los poemas didácticos posteriores[72]. Hesíodo mismo halló la justificación de su misión poética en su voluntad profética de convertirse en el maestro de su pueblo. Con estos ojos consideraron sus contemporáneos a Homero. No podían imaginar una forma más alta de influjo espiritual que el de los poetas y los rapsodas homéricos. La misión educadora del poeta se hallaba inseparablemente vinculada a la forma del lenguaje épico, tal como la habían experimentado por el influjo de Homero. Cuando Hesíodo recogió, a su modo, la herencia de Homero, definió para la posteridad, más allá de los límites de la simple poesía didáctica, la esencia de la creación poética, en el sentido social, educador y constructivo. Esta fuerza

constructora surge, más allá de la instrucción moral e intelectual, en la esencia de las cosas, dando nueva vida a cuanto toca. La amenaza inmediata de un estado social dominado por la disensión y la injusticia condujo a Hesíodo a la visión de los fundamentos en que descansaba la vida de aquella sociedad y la de cada uno de sus miembros. Esta visión esencial, que penetra en el sentido simple y originario de la vida, determina la función del verdadero poeta. Para él no existe asunto prosaico o poético por sí mismo.

Hesíodo es el primer poeta griego que habla en nombre propio de su medio ambiente. Así se eleva, más allá de la esfera épica, que pregona la fama e interpreta las sagas, a la realidad y a las luchas actuales. En el mito de las cinco edades se manifiesta claramente que considera el mundo heroico de la epopeya como un pasado ideal, que contrapone al presente de hierro. En el tiempo de Hesíodo el poeta se esfuerza por ejercer una influencia directa en la vida. Por primera vez mantiene la pretensión de guía, sin fundarla en una ascendencia aristocrática ni en una función oficial reconocida. Surge, de pronto, la comparación con los profetas de Israel, desde antiguo destacada. Sin embargo, con Hesíodo, el primero de los poetas griegos que se levanta con la pretensión de hablar públicamente a la comunidad, por razón de la superioridad de su conocimiento, se anuncia el helenismo como una nueva época en la historia de la sociedad. Con Hesíodo empieza el dominio y el gobierno del espíritu que presta su sello al mundo griego. Es el «espíritu», en su sentido original, el verdadero *spiritus*, el aliento de los dioses que él mismo pinta como una verdadera experiencia religiosa y que recibe, mediante una inspiración personal, de las musas, al pie del Helicón. Las musas mismas explican su fuerza inspiradora cuando Hesíodo las invoca como poeta: «En verdad sabemos decir mentiras cuando semejan verdades, pero sabemos también, si queremos, revelar la verdad.»[73] Así se expresa en el preludio de la *Teogonía*. También

en el proemio de los *Erga* quiere Hesíodo revelar la verdad a su hermano[74]. Esa conciencia de enseñar la verdad es algo nuevo en relación con Homero, y la forma personal de la poesía de Hesíodo debe hallarse, de alguna manera, en conexión con ella. Es la característica peculiar del poeta griego que, mediante el conocimiento más profundo de las conexiones del mundo y de la vida, quiere conducir al hombre errado por el camino justo.

V. LA EDUCACIÓN DEL ESTADO EN ESPARTA

LA «POLIS» COMO FORMA DE CULTURA Y SUS TIPOS

La cultura griega alcanza por primera vez su forma clásica en la estructura social de la vida de la *polis*. Verdad es que la sociedad aristocrática y la vida campesina no se hallan enteramente desligadas de la *polis*. Las formas de vida feudal y campesina aparecen en la historia más antigua de la *polis* y persisten aún en sus últimos estadios. Pero la dirección espiritual pertenece a la vida ciudadana. Incluso cuando se funda de un modo total o parcial en los principios aristocráticos o agrarios, la *polis* representa un nuevo principio, una forma más firme y más completa de vida social, mucho más significativa, para los griegos, que otra alguna. Aun entre nosotros se conservan vivas las palabras «política» y «político», derivadas de la *polis*, que nos recuerdan que con la *polis* griega surgió, por primera vez, lo que nosotros denominamos estado aun cuando la palabra griega pueda traducirse lo mismo por estado que por ciudad. Para los siglos que median entre el fin del periodo patriarcal y la fundación del Imperio macedónico por Alejandro, el estado equivale a la *polis*. Aunque existen, ya en el periodo clásico, formaciones estatales de mayor exten-

sión territorial, se trata siempre de confederaciones de ciudades-estado más o menos independientes. La *polis* es el centro dominante a partir del cual se organiza históricamente el periodo más importante de la evolución griega. Se halla, por tanto, en el centro de toda consideración histórica.

Podríamos renunciar, desde luego, a la comprensión de la historia de los griegos si, de acuerdo con las divisiones habituales de la materia, abandonáramos el estado a los historiadores «políticos» y a los investigadores del derecho público y nos limitáramos al contenido de la vida espiritual. Es posible escribir una historia de la cultura alemana, durante un largo periodo, sin aludir para nada a la política. Sólo en los tiempos modernos se sitúa en el centro. De ahí que, durante largo tiempo, se haya estudiado también a los griegos y a su cultura, predominantemente, desde un punto de vista estético. Pero esto es una grave dislocación del centro de gravedad. Sólo en la *polis* es posible hallar aquello que abraza todas las esferas de la vida espiritual y humana y determina de un modo decisivo la forma de su construcción. Todas las ramas de la actividad espiritual, en el periodo primitivo de la cultura griega, brotan inmediatamente de la raíz unitaria de la vida en comunidad. Podríamos compararlo también con una multitud de arroyos y ríos que desembocan en un único mar —la vida de la comunidad— de la cual reciben orientaciones y límites y se sumergen de nuevo en sus fuentes a través de canales invisibles y subterráneos. Describir la ciudad griega equivale a describir la vida de los griegos en su totalidad. Aunque esto, prácticamente, es un ideal irrealizable, por lo menos en la forma usual de la narración histórica como una serie lineal de hechos que se desarrollan en el tiempo, es de la mayor fecundidad, para todas y cada una de sus esferas, la consideración de aquella unidad. La *polis* es el marco social para la historia de la cultura helénica. En él hemos de situar todas las obras de la «literatura» hasta el fin del periodo ático.

No puede ser, naturalmente, nuestro propósito, entrar en la infinita multiplicidad de las manifestaciones de la vida y las constituciones políticas que han reunido, en el curso del último siglo, los historiadores del estado antiguo. Nos es preciso limitarnos a la consideración de las particularidades más importantes de los distintos estados para llegar a una representación intuitiva de su realidad social. Es de la mayor importancia, para nuestro objeto, ver cómo el espíritu de la *polis* griega halló su expresión, primero, en la poesía y, luego, en la prosa, y determinó de un modo perdurable el carácter de la nación. Nos limitaremos, por tanto, a unos pocos tipos capitales y representativos. Ya Platón, al tratar de trazar en las *Leyes* el esquema del pensamiento político y pedagógico de la antigüedad helénica, parte de los poetas, y llega a la determinación de dos formas fundamentales que parecen representar la totalidad de la cultura política de su pueblo: el estado militar espartano y el estado jurídico originario de Jonia. Hemos de considerar, por tanto, estos dos tipos, con especial cuidado.

Hallamos aquí la diferencia diametral del espíritu griego, el hecho originario de la vida histórica de aquel pueblo. Este hecho es de una importancia fundamental no sólo para la comprensión del estado griego, sino también para la de la estructura de su vida espiritual. Es más: sólo es posible comprender la esencia peculiar de la cultura griega si atendemos a esta multiplicidad de formas, lo mismo en la agudeza de su oposición que en la armonía que, en último término, la supera y la concuerda. Los caracteres raciales carecen de importancia en el estudio de la cultura noble de los jonios y de las circunstancias de la vida campesina de los beocios, tales como las pintan Homero y Hesíodo, puesto que no es posible compararlas con otras estirpes contemporáneas. La mezcla de diversos dialectos, que se manifiesta en el lenguaje de la epopeya, demuestra que la creación artística de la poesía homérica es el producto de la colaboración de distintas razas y pueblos

en la elaboración del lenguaje, el estilo y el metro de los poemas. Sería, empero, una empresa inútil y vana tratar de deducir de estas huellas diferencias relativas a su condición Y naturaleza espiritual. Jamás podrá la investigación histórica desprender de nuestro Homero cantos enteros que muestren en unidad un matiz de los dialectos eolios. Las peculiaridades del espíritu dórico y jónico se muestran, en cambio, de un modo preciso en las formas de la vida ciudadana y en la fisonomía espiritual de la *polis*. Ambos tipos confluyen en la Atenas de los siglos V y IV. Mientras que la vida real del estado ateniense recibe el influjo decisivo del ideal jónico, vive en la esfera espiritual, por el influjo aristocrático de la filosofía ática, la idea espartana de una regeneración; y en el ideal de cultura de Platón se funde, en una unidad más alta, con la idea fundamental, jónica y ática, de un estado de derecho, despojada de su forma democrática.

EL IDEAL ESPARTANO DEL SIGLO IV Y LA TRADICIÓN

Esparta no tiene lugar independiente ni en la historia de la filosofía ni en la del arte. La raza jónica, por ejemplo, juega un papel dirigente en el desarrollo de la conciencia filosófica y ética. En vano se buscaría un nombre espartano entre los moralistas y filósofos griegos. Esparta halla, en cambio, un lugar preponderante en la historia de la educación. La más característica creación de Esparta es su estado, y el estado representa aquí, por primera vez, una fuerza pedagógica en el sentido más amplio de la palabra.

Desgraciadamente, las fuentes para el conocimiento de este notable organismo son, en parte, oscuras. Por fortuna, la idea central que penetra todos los detalles de la educación espartana se revela de un modo claro y seguro en todos los poemas que nos han sido trasmitidos con el nombre de Tirteo. Gracias a esta poderosa revelación ha podido ser separada de su origen histórico y ejercer un influjo permanente en la posteridad. Pero, a diferencia de Homero y Hesíodo, en la elegía de Tirteo. tal como corresponde a la esencia de esa poesía de puro pensamiento, hallamos sólo la formación de un ideal. No nos hallamos en condiciones de esclarecer, a partir de ella, el subsuelo histórico en el cual se desarrolló este ideal. Nos es forzoso, por tanto, acudir a otras fuentes.

Nuestro testimonio fundamental, la *Constitución de los lacedemonios* de Jenofonte, es producto del romanticismo, en parte filosófico, en parte político del siglo IV a. C., que vio en el estado espartano una especie de revelación política primordial. Sólo podemos reconstruir en parte la «Constitución de los lacedemonios» de Aristóteles, hoy perdida, gracias a los pormenores que se conservan en los artículos de *Léxicos* posteriores que aprovecharon sus ricos materiales. Su tendencia era, sin duda alguna, la misma que se revela en las apreciaciones sobre el estado espartano del segundo libro de la *Política*, es decir, la crítica sobriedad del juicio, en contraposición a la apoteosis de Esparta, usual entre los filósofos. La admiración de Jenofonte se fundaba todavía en el conocimiento de Esparta por íntima experiencia personal. Mientras que el encanto romántico que se revela en la biografía de Licurso. de Plutarco, descansa sólo en un saber adquirido en antiguas fuentes literarias de muy diverso valor. Al valorar estos testimonios es preciso tener presente que surgieron de la reacción consciente o inconsciente contra la moderna cultura del siglo IV. Veían en la feliz situación de la antigua Esparta, muchas veces de un modo anacrónico, la victoria sobre vicios de su pro-

pio tiempo y la solución de problemas que, en verdad, no existían para el «sabio Licurgo». Es, ante todo, imposible determinar de un modo preciso la antigüedad de la organización de Esparta en tiempo de Jenofonte y Agesilao. La única garantía de su origen antiguo es la reputación de rígido conservadurismo que ha convertido a los lacedemonios en el ideal de todos los aristócratas y en la abominación de todos los demócratas del mundo entero. Pero Esparta evoluciona también, y aun en tiempos posteriores ofrece innovaciones en su educación.

La creencia de que la educación espartana haya sido un adiestramiento militar unilateral procede de la *Política* de Aristóteles. Esta idea era ya conocida por Platón y, en relación con ella, traza en las *Leyes* el espíritu del estado de Licurgo. Debemos tratar de comprender aquella crítica en relación con el tiempo en que fue formulada. Después de la victoria en la guerra del Peloponeso, alcanzó Esparta la hegemonía indiscutible en Grecia. Al cabo de tres décadas la perdió, tras la catástrofe de Leuctra. La admiración por su *eunomia*, mantenida durante siglos, sufrió un rudo golpe. El desvío de los griegos hacia el opresor se hizo general desde el momento que se apoderó de Esparta el ansia de dominio y perdió el antiguo sentido de la disciplina y la educación. El dinero, antes apenas conocido en Esparta, entró a torrentes en el país y se «descubrió» un viejo oráculo según el cual la codicia y sólo la codicia arruinaría a Esparta. En esta época, dominada por una política de expansión, fría y calculadora, el estilo de Lisandro, en que los lacedemonios se habían apoderado despóticamente de las acrópolis de casi todas las ciudades griegas y habían sido destruidas todas las libertades políticas de las llamadas ciudades autónomas, la antigua disciplina espartana apareció involuntariamente a la luz del uso maquiavélico que Esparta hacía de ella.

Sabemos demasiado poco de la antigua Esparta para comprender con seguridad su espíritu. Los nuevos intentos de demostrar

que la forma clásica del estado espartano, el cosmos «de Licurgo», es una creación de una época relativamente avanzada, no son más que hipótesis. Karl Otfried Müller, el genial fundador de la historia de las ciudades helénicas —que empapado de la grandeza moral de los dorios la contrapuso con la mayor claridad al culto tradicional de Atenas—, interpretó, por el contrario, probablemente con razón, al antiguo militarismo espartano como la continuación de un estado antiquísimo de la civilización doria. Los laconios lo habrían conservado desde la época de las grandes migraciones y de la primera ocupación del territorio. La migración dórica, de la cual los griegos conservaron siempre un recuerdo imborrable, es el último de los movimientos de pueblos, probablemente originarios de la Europa central, que, partiendo de la península balcánica, penetraron en Grecia y por su mezcla con los pobladores de otras razas mediterráneas, desde antiguo instaladas allí, constituyeron el pueblo griego que nos ofrece la historia. El tipo peculiar de los invasores se mantuvo en Esparta con la mayor pureza. La raza dórica proporcionó a Píndaro su ideal de hombre rubio, de alta estirpe, tal como se representaba no sólo al Menelao homérico, sino también al héroe Aquiles, y, en general, a todos los «helenos de rubios cabellos» de la Antigüedad heroica.

Lo primero que hay que advertir es que los espartanos sólo formaban una pequeña clase dominante, de formación tardía, entre la población laconia. Bajo su dominio se hallaba una clase popular, libre, trabajadora y campesina, los periecos, y los siervos ilotas, una masa sometida, casi privada de todo derecho. Los antiguos relatos concernientes a Esparta nos ofrecen la imagen de un pueblo que vivía de un modo permanente en un campamento militar. Este carácter dependía mucho más de la constitución interna de la comunidad que de un afán de conquista. Los dos reyes de los heráclidas, sin poder político en la época histórica y que sólo recobraban su importancia originaria en el campo

de batalla, constituyen una supervivencia de los antiguos reyes de los ejércitos del tiempo de las invasiones dóricas y acaso del hecho de que dos hordas proclamaban conjuntamente a sus dos caudillos. La asamblea popular espartana no es otra cosa que la antigua comunidad guerrera. No hay en ella debate alguno. Se limitan a votar sí o no ante una proposición precisa del consejo de los ancianos. Éste tiene el derecho de disolver la asamblea y puede rechazar sus propuestas salidas de votación con resultado desfavorable. El eforato es la autoridad más poderosa del estado y reduce a un mínimo el poder político de la realeza. Su organización representa un poder moderador en el conflicto de fuerzas entre los señores y el pueblo. Otorga al pueblo un mínimo de derechos y conserva el carácter autoritario de la vida pública tradicional. Es significativo que el eforato sea la única institución no atribuida a la legislación de Licurgo.

Esta pretendida legislación es lo contrario de lo que los griegos solían entender por legislación. No es una codificación de leyes particulares civiles y públicas, sino el *nomos*, en el sentido originario de la palabra: una tradición oral, dotada de validez, de la cual sólo unas cuantas leyes fundamentales y solemnes —las llamadas *rhetra*— fueron fijadas en forma escrita. Entre éstas se hallan las relativas a las facultades de las asambleas populares que nos ofrece Plutarco[75]. Las fuentes antiguas no consideran este rasgo como un residuo de un estadio primitivo. Lo consideran, por el contrario, en contraposición con la manía legisladora de la democracia del siglo IV, como obra de la sabiduría previsora de Licurgo que, como Sócrates y Platón, otorgaba mayor importancia a la fuerza de la educación y a la formación de la conciencia ciudadana que a las prescripciones escritas. Cierto es que cuanta mayor importancia se concede a la educación y a la tradición oral, menor es la constricción mecánica y externa de la ley sobre todos los pormenores de la vida. Sin embargo, la figura del gran estadista y pedagogo Licurgo es una interpretación ideali-

zadora de la vida de Esparta, desde el punto de vista de los ideales educadores de la filosofía posterior.

Los tratadistas filosóficos, al compararla con el estado desdichado de la democracia ática degenerada, fueron conducidos a considerar las instituciones espartanas como la invención consciente de un legislador genial. Se vio en la vida de los espartanos, en sus comidas colectivas, en su organización guerrera, instalada en tiendas de campaña, en el predominio de la vida pública sobre la privada, en la estructuración estatal de los jóvenes de ambos sexos y, finalmente, en la estricta separación entre la población campesina e industrial de los «plebeyos» y el señorío libre, que se consagraba sólo a los deberes ciudadanos, a las prácticas guerreras y a la caza, la realización consciente de un ideal de educación análogo al que propone Platón en su *República*. En verdad, para Platón, así como para otros teóricos posteriores de la educación, fue Esparta, en muchos aspectos, el modelo, aunque alentara en ellos un espíritu completamente nuevo. El gran problema social de toda la educación posterior fue la superación del individualismo y la formación de los hombres de acuerdo con normas obligatorias de la comunidad. El estado espartano, con su rigurosa autoridad, apareció como la solución práctica de este problema. En este respecto, ocupó el pensamiento de Platón durante toda su vida. También Plutarco, profundamente impregnado del pensamiento pedagógico de Platón, volvió constantemente sobre este punto[76]. «La educación se extendía hasta los adultos. Ninguno era libre ni podía vivir como quería. En la ciudad, como en un campamento, cada cual tenía reglamentadas sus ocupaciones y su género de vida en relación con las necesidades del estado y todos eran conscientes de que no se pertenecían a sí mismos, sino a la patria.» En otro lugar escribe: «Licurgo habituaba a los ciudadanos a no tener ni el deseo ni la aptitud para llevar una vida particular. Los llevaba, por el contrario, a consagrarse a la comu-

nidad y a congregarse en torno a su señor, liberándolos del culto al propio yo para que pertenecieran enteramente a la patria.» [77]

Desde el punto de vista, cada vez más individualista, de la Atenas posterior a Péneles, era Esparta un fenómeno difícil de comprender. Poco crédito debemos conceder a las interpretaciones filosóficas de las cosas espartanas. En cambio, la observación de los hechos es, por regla general, exacta. Lo que a los ojos de Platón o de Jenofonte era la obra de un genio educador, poderoso y plenamente consciente, era. en realidad, la sobrevivencia de un estadio más simple y más primitivo en el desarrollo de la vida social, caracterizado por una fuerte trabazón racial y un débil desarrollo de la individualidad. Largos siglos cooperaron a la formación de Esparta. Sólo excepcionalmente conocemos la participación de una personalidad individual en el proceso de su nacimiento. Así, los nombres de Teopompo y Polidoro se hallan vinculados a determinados cambios de la organización del estado. No hay duda alguna sobre la existencia histórica de Licurgo. Pero no podemos decir si, como originariamente se creyó, contribuyó simplemente a uno de aquellos cambios, o si. como se pensó más tarde, es preciso atribuir a su nombre la creación del estado espartano en su totalidad. Lo único seguro es que la tradición de una «constitución de Licurgo» es mítica.

La tradición procede de una época para la cual el cosmos espartano era un sistema consciente y consecuente y que creía *a priori* que el más alto fin del estado era la *paideia*, es decir, la estructuración sistemática y por principios de la vida individual, de acuerdo con normas absolutas. Constantemente se recuerda la aprobación deifica de la «constitución de Licurgo», en oposición a la ley puramente humana de la democracia y su relatividad. Todas las fuentes que poseemos tienden a ofrecer la disciplina espartana como la educación ideal. Para los hombres del siglo IV, la posibilidad de la educación dependía, en último término, del problema de alcanzar una norma absoluta para la acción huma-

na. En Esparta este problema se halla resuelto. El orden reinante tenía un fundamento religioso, puesto que había sido sancionado o recomendado por el mismo dios deifico. Así, la tradición entera sobre Esparta y la constitución de Licurgo se ha formado de acuerdo con una teoría posterior sobre el estado y la educación. Es, en este sentido, poco histórica. Para comprenderla en su justa significación es preciso tener en cuenta que surgió en la época más floreciente de la especulación griega sobre la esencia y los fundamentos de la *paideia*. Sin el ardiente interés por Esparta de aquel movimiento educador, no sabríamos nada de ella. Su sobrevivencia, así como la conservación de los poemas de Tirteo, se debe a la importancia que mantuvo perennemente la idea de Esparta como miembro indispensable en la estructuración de la *paideia* griega posterior.

Si prescindimos de la deformación filosófica, ¿qué es lo que queda como figura histórica?

El ideal propuesto por Jenofonte contiene una riqueza tal de observaciones personales que, si prescindimos de sus interpretaciones históricas y pedagógicas, podemos alcanzar una imagen intuitiva de la Esparta real de su tiempo y de su educación estatal y guerrera, única en Grecia. Pero el origen de aquella Esparta permanece en la oscuridad desde el momento que no podemos considerarla como un sistema unitario nacido de la sabiduría de Licurgo. La crítica moderna ha puesto incluso en duda la existencia de Licurgo. Pero aun si existió y fue el autor de la gran *rhetra* que Tirteo conoció ya en el siglo VII, nada adelantaríamos para llegar al conocimiento del origen de la educación espartana tal como Jenofonte la pinta. La participación de todos los ciudadanos espartanos en la educación militar hace de ellos una especie de casta aristocrática. Por lo demás, muchos rasgos de esta educación recuerdan la formación de la antigua nobleza griega. Pero el hecho de que la haya extendido a los que no son nobles, demuestra que hubo una evolución, que modificó, en este senti-

do. el presunto dominio originario de los nobles. Un régimen aristocrático pacífico, como el de otros estados griegos, no era suficiente para Esparta. Había sometido a los mesenios, un pueblo amante de la libertad, y que, a pesar de los siglos, no podía habituarse a su esclavitud, y tenía necesidad de mantener su dominio por la fuerza. Esto sólo era posible mediante la organización de todos los ciudadanos espartanos en una clase señorial armada, libre de las preocupaciones del trabajo. La razón de este desarrollo se halla sin duda en las guerras del siglo VII y la lucha contemporánea del *demos* para alcanzar mayores derechos —que hallamos en Tirteo— puede haberla favorecido. Los derechos ciudadanos de los espartanos se encontraron siempre vinculados a su calidad de guerreros. Tirteo es para nosotros el primer testimonio del ideal político y guerrero que halló más tarde su realización en la totalidad de la educación espartana. Él mismo, empero, no parece haber pensado más que en la guerra. Sus poemas muestran claramente que la educación espartana, tal como la conocieron los tiempos posteriores, no era algo acabado, sino que se hallaba en proceso de formación[78].

En relación con las guerras mesenias es también Tirteo nuestra única fuente, puesto que la crítica moderna ha demostrado que la tradición de los historiadores posteriores es total o predominantemente ficticia. El impulso de su inspiración poética fue suscitado por la gran sublevación de los mesenios, al cabo de tres generaciones de su primera sumisión. «Durante diecinueve años lucharon sin cesar, con corazón paciente, los padres de nuestros padres, armados de lanzas: el año vigésimo los enemigos abandonaron sus ricos campos y huyeron a las altas montañas de Ithoma.» Menciona también al viejo Teopompo, «nuestro rey, amado de los dioses, al cual debemos la conquista de Mesenia». Así se convirtió en el héroe nacional. Tomamos estas palabras de citas del poeta trasmitidas por los historiadores posteriores[79]. En otro fragmento describe de un modo realista la servidumbre de los

vencidos[80]. Su país, cuya fecundidad pinta reiteradamente Tirteo, había sido repartido entre los espartanos, y los antiguos poseedores, convertidos en sus siervos, llevaban una triste vida. «Como los asnos, se derrengaban bajo pesadas cargas y se veían obligados, por la dolorosa constricción de sus señores, a entregarles la mitad de los productos de sus campos.» «Y cuando uno de los señores moría, ellos y sus mujeres debían asistir al entierro y proferir lamentos.»

Este recuerdo de la situación anterior al actual movimiento de los mesenios se dirigía a levantar el valor de los héroes espartanos, mediante el pensamiento de su triunfo anterior y, al mismo tiempo, a atemorizarlos ante la imagen de la servidumbre que esperaba a los suyos, si sus enemigos, que tanto habían debido sufrir, llegaban a ser vencedores. Uno de los poemas que se han conservado completos empieza así: «Sed dignos descendientes del nunca vencido Heracles, tened valor, Zeus no nos ha vuelto la espalda airado. No temáis la fuerza del enemigo ni huyáis. Conocéis las obras del aflictivo Ares y tenéis experiencia de la guerra. Conocéis la fuga y la persecución.» [81] Con esto trata de levantar a un ejército abatido y desalentado. Así, la antigua leyenda vio en Tirteo al salvador, enviado por el Apolo deifico a los espartanos, para que los guiara en el peligro. Las tradiciones posteriores de la Antigüedad creyeron que fue general. Un papiro recientemente descubierto, con amplios restos de un nuevo poema de Tirteo, contradice aquella opinión. Habla en él el poeta en primera persona del plural e invita a los espartanos a prestar obediencia a sus caudillos. Es un largo poema escrito en su totalidad en forma de futuro, en el cual la fantasía del poeta ofrece la visión de una batalla decisiva e inminente a la manera de las descripciones homéricas. Invoca los nombres de las antiguas tribus espartanas, de los hileos, los dimaneos y los panfilos, que figuraban evidentemente todavía en las formaciones del ejército, a pesar de que habían sido posteriormente suprimidas y sustituidas

por una nueva organización. Habla, en fin, de la lucha por la toma de una muralla y de un sepulcro. Se trata evidentemente de un sitio. No es posible sacar del poema más que estos datos históricos concretos y aun los antiguos no hubieron de tener más amplias informaciones.

LLAMAMIENTO DE TIRTEO A LA «ARETÉ»

En las elegías de Tirteo pervive la voluntad política que hizo grande a Esparta. Ha creado en su poesía su imagen espiritual. Ella es la prueba vigorosa de su fuerza idealizadora, que se extendió mucho más allá de la existencia histórica del estado espartano y no se ha extinguido todavía. Por muy singular y limitada a determinadas circunstancias temporales que haya sido la forma de vida espartana, tal como nos ha sido conocida en los tiempos posteriores, la idea de Esparta que impregnó la existencia entera de sus ciudadanos e inspiró, con férrea consecuencia, la vida total de aquel estado, es algo imperecedero, porque se halla profundamente arraigado en la naturaleza humana. Conserva su verdad y su valor a pesar de que su incorporación al estilo de vida de aquel pueblo pueda aparecer a la posteridad como una realización unilateral y limitada. Ya a Platón le pareció unilateral la concepción espartana del ciudadano, sus designios y su educación. Pero reconoció también que la idea política que se halla inmortalizada en los versos de Tirteo, constituía uno de los fundamentos permanentes de toda cultura ciudadana. Y en esta valoración no se hallaba solo. Expresaba, simplemente, el estado de espíritu de sus contemporáneos. Sin perjuicio de todas las reser-

vas relativas a la verdadera Esparta de aquel tiempo y a su política, puede decirse que la idea espartana halló ya entre los griegos reconocimiento y aprobación. Verdad es que no todos vieron —como los filolaconianos que había en todas las ciudades— en el estado de Licurgo un ideal absoluto. Pero la posición que otorgó Platón a Tirteo en su sistema pedagógico y cultural, se convirtió en una adquisición definitiva de toda cultura posterior. Platón es el gran educador del tesoro espiritual de la nación. En su sistema se objetivan y se sitúan en sus justas relaciones las fuerzas de la vida espiritual griega. Después de él no cambia, en lo esencial, la ordenación por él establecida. Esparta ocupa en la cultura griega de los tiempos posteriores y en la posteridad en general, la posición que él le asigna.

Las elegías de Tirteo se hallan impregnadas de un *ethos* pedagógico de estilo grandioso. Las altas exigencias de patriotismo y voluntad de sacrificio que propone a los ciudadanos se hallaban, sin duda, justificadas por las circunstancias en que fueron formuladas: el grave peligro en que se hallaba Esparta en las guerras mesenias. Pero no hubiera sido admirado en los tiempos posteriores como el testimonio supremo del espíritu ciudadano de Esparta, si no hubieran visto en él impreso el espíritu intemporal del estado espartano. Las normas que impone al pensamiento y a la acción de los individuos no nacen de la tensión y las exigencias que inevitablemente se siguen de la guerra. Son el fundamento del cosmos espartano en su totalidad. En parte alguna revela la poesía griega, de un modo tan claro, cómo la creación poética surge de la vida de la comunidad humana. Tirteo no es una individualidad poética en el sentido actual. Es la expresión del sentir universal. Revela la convicción cierta de todo ciudadano consciente. De ahí que se exprese con frecuencia en la primera persona del plural: «¡Luchemos!» «¡Muramos!» Y aun cuando dice «yo», no se trata de su yo subjetivo, mediante el cual dé libre expresión artística a su conciencia personal, ni tan siquiera del yo

del caudillo —dado que Tirteo fue considerado como un general —, sino del yo universal, «de la voz pública de la patria», como dijo Demóstenes[82].

La conciencia viva de la comunidad a la cual se dirige otorga a sus juicios sobre lo «digno» y lo «indigno» la fuerza y la indiscutible necesidad que jamás hubiera adquirido el simple *pathos* personal. La íntima relación entre el individuo y la ciudad, incluso en un estado como el espartano, era en tiempo de paz. para el ciudadano medio, solamente latente. Pero en caso de peligro la idea de la totalidad se manifestaba súbitamente con la mayor fuerza. La dura necesidad de la larga y dudosa guerra que acababa de empezar, fue el fundamento férreo en que se cimentó el espartano. En aquel grave momento no necesitaba sólo militares y políticos de la mayor resolución. Tenía también necesidad de hallar una expresión adecuada para los nuevos valores humanos que se revelaban en la guerra. Heraldos de la *areté* habían sido, desde los tiempos primitivos, los poetas. Esta función le estaba reservada a Tirteo. Como vimos, la leyenda lo hizo enviado de Apolo. Así halla certera expresión el hecho maravilloso de que. en caso de necesidad, surge, de pronto, el guía espiritual adecuado. La nueva *areté* ciudadana, que las circunstancias exigen, halla por primera vez su forma artística.

Desde el punto de vista formal, la elegía de Tirteo no es una creación original. Los elementos formales le eran dados. La forma métrica de la elegía —el dístico— es indudablemente más antigua. Sus orígenes son oscuros para nosotros y lo eran ya para los antiguos investigadores literarios. Se halla en conexión con el metro de la épica heroica y era, en aquellos tiempos, como ésta, apta para servir de vehículo a todos los contenidos. La elegía no posee una forma «interna» como lo creyeron acaso los gramáticos antiguos. Guiados por la evolución posterior del género y por una falsa etimología, quisieron reducir todas las formas de la elegía a una raíz común: el canto fúnebre. Fuera del metro, que en

los tiempos más antiguos no tenía un nombre especial para distinguirlo de la epopeya, la elegía sólo poseía un elemento constante: el hecho de hallarse dirigida a alguien, a un individuo o a una multitud. Es la expresión de una íntima comunidad entre el que habla y aquellos a quienes se dirige. Esto es decisivo para la esencia de la elegía. En el caso de Tirteo se trata de la comunidad de los ciudadanos o de la juventud espartana. Incluso el fragmento que comienza en un tono de apariencia más reflexiva (frag. 9) halla su culminación y su término en la forma de una exhortación; se dirige a los miembros de una comunidad que. como de costumbre, no determina de un modo preciso, sino que da por presupuesta. Esta forma admonitoria expresa de un modo claro el carácter educador de la elegía. Esto tiene de común con la épica. Sólo que la elegía, como la poesía didáctica de los Erga hesiódicos, se dirige de un modo más directo y deliberado a una personalidad determinada. El contenido mítico de la epopeya actúa en un mundo ideal. Los discursos de la elegía, dirigidos a personas reales, nos sitúan en la actualidad real del poeta.

Pero, aunque su contenido dependa de la vida de los hombres a los cuales habla, su expresión poética se atiene al estilo de la epopeya homérica. Viste un asunto contemporáneo con el lenguaje de la epopeya. Pero el asunto de Tirteo era mucho más adecuado para ello que el de Hesíodo, pues nada más cercano a la epopeya que la lucha sangrienta y el heroísmo guerrero. Así no sólo pudo Tirteo tomar de Homero el material lingüístico, palabras determinadas y modalidades de expresión, sino que halló en las descripciones de batallas de la *Ilíada* y aun en sus discursos el modelo para sus alocuciones, destinadas a levantar el ánimo de los combatientes en momentos de peligro. No tenía más que separar aquellos fragmentos del trasfondo mítico que poseen en la epopeya y transportarlos a la actualidad viviente. Ya en la epopeya tienen las arengas una vigorosa acción protréptica. Homero parece hablar no sólo a los personajes épicos de que se trata, sino

también a los oyentes. Así lo sintieron los espartanos. Tirteo no tuvo más que transferir el poderoso *ethos* que alienta en las escenas homéricas a la realidad de las guerras mesenias, para crear su elegía. Tanto mejor comprenderemos esta transferencia espiritual si consideramos a Homero, como lo hacían en tiempos de Tirteo y de Hesíodo, ante todo como educador de los tiempos presentes y no sólo como narrador del pasado.

Tirteo, en sus elegías, se sentía, sin duda alguna, como un verdadero homérida. Pero lo que confiere a estos discursos a la nación espartana su verdadera grandeza no es su mayor o menor fidelidad a los modelos homéricos, ni en su conjunto ni en los detalles, sino la fuerza espiritual mediante la cual transporta las formas artísticas y los contenidos épicos al mundo actual. Por poco que parezca quedar de personal en Tirteo, si hacemos abstracción de su deuda al lenguaje, a los versos y a las ideas de Homero, su real originalidad aparece clara, desde nuestro punto de vista, si consideramos que tras las formas y los primitivos ideales heroicos se halla una autoridad moral y política completamente nueva, para la cual intenta una nueva acción educadora; la idea de una comunidad ciudadana que trasciende toda individualidad y para la cual todos viven y mueren. El ideal homérico de la *areté* heroica es transformado en el heroísmo del amor a la patria. El poeta aspira a que este espíritu impregne la vida de todos los ciudadanos. Quiere crear un pueblo, un estado de héroes. La muerte es bella cuando la sufre un héroe. Y se es un héroe cuando se cae por la patria. Esta idea confiere a su caída el sentido de una ofrenda de la propia persona en aras de un bien más alto.

El tercero de los poemas conservados manifiesta del modo más claro esta transformación de la *areté*. Hasta hace poco, por razones puramente formales, se le consideró como posterior y se negó que perteneciera a Tirteo. En otro lugar he dado la prueba evidente de su autenticidad[83]. En modo alguno puede ser considerado como perteneciente a la época sofistica (siglo v). Eviden-

temente, Solón y Píndaro lo conocieron ya y Jenófanes, en el siglo VI, en uno de sus poemas que nos han llegado, maneja, elabora y transforma, sin duda alguna, varias de sus ideas capitales. Por otra parte, es evidente que Platón escogió esta elegía entre todos los poemas atribuidos a Tirteo como el que mejor caracteriza el espíritu de Esparta[84]. En él desarrolla el poeta, del modo más penetrante, la esencia de la *areté* espartana.

Alcanzamos aquí una perspectiva profunda sobre el desarrollo histórico de este concepto desde Homero y sobre la íntima crisis que sufrió el antiguo ideal del hombre en el periodo de crecimiento de la cultura ciudadana. El poeta exalta la verdadera *areté* sobre cualesquiera otros bienes que, a juicio de sus contemporáneos, pudieran otorgar un valor y una consideración al hombre. «No quisiera mantener la memoria de un hombre ni hablar de él por la virtud de sus pies ni por la destreza en la lucha, aun cuando tuviera la grandeza y la fuerza de los cíclopes y venciera en velocidad al tracio Bóreas.» Éstos son ejemplos eminentes de la *areté* agonal, que los caballeros, desde los tiempos de Homero, estimaban por encima de todo y que, en la última centuria, a consecuencia de los juegos olímpicos, habían sido considerados, aun para los luchadores ajenos a la nobleza, como la más alta medida de la realización humana. Pero Tirteo añade todavía otras virtudes de la antigua aristocracia: «Y aunque fuera más bello que Titonos y más rico que Midas y Ciniras y más regio que Pelops. el hijo de Tántalo, y tuviera una lengua más lisonjera que Adrasto, ni quisiera honrarle, aunque tuviera todas las glorias del mundo, si no poseyera el valor guerrero. No se halla bregado en la lucha si no es capaz de resistir la muerte sangrienta en la guerra y luchar cuerpo a cuerpo con su adversario. Esto es *areté* —exclama el poeta, conmovido—, éste es el título más alto y más glorioso que puede alcanzar un joven entre los hombres. Bueno es para la comunidad, para la ciudad y para el pueblo que el hombre se mantenga en pie ante los luchadores y ahuyente de su

cabeza toda idea de fuga.» No se diga que esto es retórica retardada. Algo análogo hallamos ya en Solón. Las raíces de las formas retóricas penetran profundamente en los tiempos primitivos. La vivacidad de las repeticiones resulta del íntimo *pathos* con que es sentida la idea en que culmina la totalidad del poema: ¿cuál es el verdadero valor del hombre? La inusitada acumulación de vigorosas negaciones que llena la primera docena de versos y que lleva a su último grado la tensión del oyente, trae a la vista todas las ideas a las cuales se había concedido algún valor y coloca en un mismo plano de inferioridad los más altos ideales de la antigua nobleza. Sin negarlos, empero, ni abolirlos totalmente, se revela entonces como el verdadero profeta del nuevo ideal, austero y severo, de la ciudadanía: sólo existe una medida de la verdadera *areté*: la ciudad y aquello que la favorece o la perjudica.

De ahí pasa, naturalmente, a la revelación de la «recompensa» que lleva consigo el sacrificio de sí mismo en honor de la *polis*, lo mismo *si* se cae en la lucha que si se vuelve triunfante. «Pero aquel que cae entre los luchadores y pierde la vida tan querida, cubre de gloria a su ciudad, a sus conciudadanos y a su padre, y atravesado el pecho, el escudo y la armadura, es llorado por todos, jóvenes y viejos; su doloroso recuerdo llena la ciudad entera y su tumba y sus hijos son honrados entre los hombres y los hijos de sus hijos y todo su linaje; jamás se extingue el honor de su nombre y, aun cuando yazga bajo la tierra, se hace inmortal.» Nada es el honor de los héroes homéricos, por mucho que el cantor lo publique y se extienda sobre la faz de la tierra, ante el honor del simple guerrero espartano, tal como lo describe Tirteo, profundamente arraigado en la comunidad ciudadana del estado. La rigurosa comunidad, que aparece en la primera parte del poema solamente como una exigencia, se revela aquí como aquello que otorga a los ciudadanos todos sus valores ideales. El carácter ciudadano del concepto de la *areté* heroica resulta, en la

segunda parte, del carácter ciudadano de la idea de la gloria heroica que, en la concepción épica, acompaña inseparablemente a aquélla. Garantía de ella es ahora la *polis*. El «nombre» del héroe es preservado con certeza de la fugacidad del presente por la vida perdurable de la comunidad.

Los griegos primitivos no conocieron la inmortalidad del «alma». Con la muerte corporal muere el hombre. La *psyché* de Homero significa más bien lo contrario, la imagen corporal del hombre mismo, que vaga en el Hades como una sombra: una pura nada. Pero si alguien, mediante la ofrenda de su vida, se eleva a un ser más alto, por encima de la mera existencia humana, le otorga la *polis* la inmortalidad de su yo ideal, es decir, de su «nombre». Desde entonces la idea de la gloria heroica conservó para los griegos este matiz político. El hombre político alcanza su perfección mediante la perennidad de su memoria en la comunidad por la cual vivió o murió. Sólo el creciente menosprecio del estado, propio de los tiempos posteriores, y la progresiva valoración del alma individual, que alcanza su punto culminante con el cristianismo, hizo posible que los filósofos consideraran el desprecio de la gloria como una exigencia moral. Nada parecido se halla todavía en la concepción del estado de Demóstenes y Cicerón. Con la elegía de Tirteo comienza el desarrollo de la ética del estado. Así como preserva la memoria del héroe caído. realza la figura del guerrero vencedor. «Jóvenes y viejos, le honran, la vida le ofrece singularidad y distinción, nadie osa perjudicarle u ofenderle. Cuando se hace viejo, infunde profundo respeto y dondequiera que se presenta se le cede el lugar.» En la estricta comunidad de la primitiva *polis* griega esto no son simplemente bellas palabras. Aquel estado es realmente pequeño, pero tiene en su esencia algo heroico y, al mismo tiempo, profundamente humano. Para los griegos, y aun para toda la Antigüedad, es el héroe la forma más alta de la humanidad.

El mismo estado que aparece aquí como la fuerza ideal que otorga un sentido a la vida de los ciudadanos, se ofrece en otro poema de Tirteo, como algo amenazador y espantable. Contrapone el poeta la muerte gloriosa en el campo de batalla con la vida desventurada y errante que constituye el destino inevitable del hombre que no cumple, en la guerra, sus deberes ciudadanos y se ha visto obligado a abandonar su patria. Va errante por el mundo con su padre y su madre, su mujer y sus hijos. En su pobreza e indigencia, es un extraño dondequiera que vaya y todos lo miran con ojos hostiles. Deshonra su linaje y ultraja su noble figura y, dondequiera, le sigue la injusticia y el envilecimiento. Es una pintura incomparablemente vigorosa de la lógica inexorable con que exige el estado los bienes y la sangre de sus miembros. Con el mismo realismo describe el poeta el honor que confiere la patria a los valientes que el despiadado destino de los prófugos en el destierro. No establece diferencia alguna entre los que hayan sido desterrados por una necesidad excepcional del estado porque huyeron ante el enemigo y los que abandonaron voluntariamente el país para evitar el servicio militar y se hallan constreñidos a vivir en otra ciudad. De la unión de estas dos descripciones, de la elevación ideal y el poder brutal del estado, resulta su naturaleza, análoga a la de los dioses; y así lo sintieron siempre los griegos. El fundamento del bien común en las nuevas virtudes ciudadanas no se hallaba, para el pensamiento griego, en un utilitarismo materialista, sino en el carácter religioso del concepto universal de la *polis*. Frente a la *areté* de la epopeya, el nuevo ideal de la *areté* política es expresión de un cambio en la concepción religiosa. La *polis* es la suma de todas las cosas humanas y divinas.

No puede sorprendernos que en otra elegía, muy famosa en la Antigüedad, la *Eunomia*, se nos muestre Tirteo como el mentor y el representante del orden político interior del estado. Se esfuerza en educar al pueblo de acuerdo con el principio funda-

mental de la «concepción» espartana tal como nos ha sido ya descrita en la prosa dórica de la antigua *rhetra*, que recoge Plutarco en su *Vida de Licurgo*. Tirteo es el testimonio excepcional de la Antigüedad de este precioso documento histórico que parafrasea, en lo esencial, en su elegía[85]. Evidentemente el poeta se manifiesta siempre en su función de educador del estado. En sus poemas se despliega la totalidad del cosmos espartano, en la guerra y en la paz. Esto nos interesa aquí más que los problemas históricos relativos a la constitución de estos dos poemas tan importantes para la historia de la antigua Esparta.

El pensamiento que impregna la *Eunomia* es de la mayor importancia, lo mismo para el conocimiento de la actitud personal de Tirteo que para el de su oposición al espíritu político de Jonia y de Atenas. Así como éstas jamás se sintieron ligadas por la autoridad de la tradición o del mito, sino que se esforzaron por regular la distribución de los derechos políticos de acuerdo con un pensamiento más o menos universal, social y justo, deriva Tirteo la *eunomia* espartana, a la manera antigua, del poder de los dioses y ve en este origen su inviolable y más alta garantía. «El mismo Zeus, el Crónida, el esposo de la coronada Hera, dio esta ciudad a los heráclidas. Junto con ellos abandonamos el ventoso Erineos y vinimos a la amplia isla de Pelops.» Si consideramos este fragmento con el largo pasaje en que reproduce el poeta lo fundamental de la antigua *rhetra*, aparece claramente la vuelta a los orígenes míticos del estado espartano en la época de las primeras inmigraciones dóricas.

La *rhetra* delimita los derechos del pueblo frente al poder del rey y del consejo de los ancianos. Esta ley fundamental la deriva también Tirteo de la autoridad divina. Ha sido sancionada y aun ordenada por el oráculo de Apolo deifico. Cuando el pueblo, consciente de su fuerza, tras de una guerra victoriosa, pero dura, exige derechos políticos como premio de sus sacrificios y se excede, acaso, en sus exigencias, le recordará Tirteo que sólo a los

reyes —los «heráclidas»— debe el país su derecho. A ellos otorgó Zeus la ciudad, de acuerdo con el antiguo mito del estado, que considera la inmigración en el Peloponeso como el retorno de los heráclidas. Así, los reyes son el único vínculo legítimo entre el estado actual y el acto de donación divina que fundó el estado en el pasado. El oráculo deifico fundó, de un modo perenne, la posición legítima de los reyes.

La *Eunomia* de Tirteo intenta dar una interpretación auténtica al fundamento jurídico del cosmos espartano. Su construcción, derivada de un pensamiento, en parte racional y en parte mítico, da por supuesta la fuerte realeza de las guerras mesénicas. Como lo muestra su poema sobre las virtudes ciudadanas, Tirteo no fue, en Modo alguno, un reaccionario. Al intentar establecer una ética del estado frente a la ética de los nobles y propugnar la unión de todos los ciudadanos, considerados como guerreros, dentro del estado, aparece más bien como un revolucionario. Sin embargo, se halla lejos de la democracia. Como muestra la *Eunomia*, el pueblo es la comunidad del ejército. Vota SÍ o NO ante las proposiciones del consejo, pero no goza de la libertad de hablar. Fue probablemente difícil mantener este orden de cosas después de la guerra. Pero es evidente que las autoridades usaron de la autoridad popular, adquirida por Tirteo, como caudillo espiritual de la guerra, para mantener el «orden jurídico» ante las crecientes demandas del pueblo.

El Tirteo de la *Eunomia* pertenece a Esparta. El Tirteo de las elegías guerreras pertenece a la Grecia entera. La imagen de un nuevo heroísmo ciudadano que, a partir del peligro y de la guerra, penetró en las luchas sociales de un mundo menos heroico, encendió el fuego de una nueva y auténtica poesía. Nacida en un momento de serio peligro para el destino del estado, adquirió un lugar firme al lado de los ideales de la epopeya homérica. Poseemos otra elegía guerrera del poeta jónico Calinos de Éfeso, no muy anterior a Tirteo. Por su forma y por su contenido, invita a

una comparación entre ambos poetas. Su relación no es completamente clara y es posible que sean completamente independientes entre sí. Calinos se dirige a sus conciudadanos para que resistan con valor a los enemigos; un fragmento de otro poema permite colegir que se trata de las hordas bárbaras de los cimerios que habían invadido el Asia Menor y penetraban ya en el reino de Lidia. En la misma situación y en condiciones análogas, surge una creación poética del mismo orden. En lo formal, hallamos en Calinos la misma dependencia de Homero y la misma penetración de la forma épica en el espíritu de la comunidad ciudadana.

Pero lo que para los efesios y sus ciudadanos, exentos de sentido político, fue un arrebato excepcional, se convirtió en Esparta en una actitud permanente y devino la forma fundamental de su educación. Tirteo impregnó para siempre a la ciudadanía espartana de la nueva idea de la comunidad y del heroísmo que dio al estado espartano su sello histórico. Su voz como educador, según la idea heroica del estado, traspasó pronto los límites de Esparta. Dondequiera que entre los griegos se mantuvo la virilidad ciudadana y su exigencia por el estado y se honró la memoria de los héroes, fue Tirteo el poeta clásico de la conciencia «espartana», incluso en los estados no espartanos y aun en los enemigos de Esparta, como Atenas[86]. Sus versos resuenan en los epigramas funerarios del siglo V, en las tumbas de los guerreros caídos y en las oraciones fúnebres públicas que se pronunciaban en el estado ateniense en el siglo IV, en honor de sus muertos. Eran recitados en los simposios al son de la flauta. Los oradores áticos, como Licurgo, trataban de imprimirlos en el corazón de los jóvenes como los poemas de Solón. Para explicar la posición de los guerreros en su estado ideal, Platón toma por modelo a Tirteo, cuando propugna honrar a los guerreros más alto que a los vencedores de Olimpia[87]. En las *Leyes* nos dice que la Esparta del siglo IV posee, en Tirteo. la más alta manifestación del espíritu del

estado dórico, cuya finalidad se halla en la educación pública de los ciudadanos, es decir, en la formación para la destreza guerrera. Todos los espartanos se hallan «saciados» de su espíritu[88], incluso los que tenían que habérselas con él, aun los no espartanos que, como él mismo, no consideraban que fuera definitiva y perfecta aquella concepción de la esencia del estado y de la más alta excelencia humana.

La evolución no podía detenerse en Tirteo. Pero incluso cuando, en el transcurso del tiempo, se transformó, para los griegos, el espíritu de la verdadera *areté*, las ideas tan apasionadamente defendidas por Tirteo y la antigua forma que imprime en sus poemas a la verdadera virtud, impregnan las nuevas exigencias y los nuevos ideales. Es la verdadera idea griega de la «cultura». Una vez acuñada, la forma conserva su validez aun en ulteriores y más altos estados y todo lo nuevo es preciso que se contraste en ella. Así el filósofo Jenófanes de Colofón[89], cien años más tarde que Tirteo, trata de transformar aquellas ideas y sostiene que sólo la fuerza espiritual ha de mantener el más alto rango en el estado; y Platón, continuando aquella evolución y en el estado ideal que propone en las *Leyes*, pone a la justicia al lado y por encima del valor.16[88b] En este sentido reelabora la poesía de Tirteo para ponerla de acuerdo con el espíritu de aquel estado.

La crítica de Platón se dirige menos contra Tirteo que contra los excesos de fuerza del estado espartano contemporáneo, cuyo fundamento halla en aquellos poemas guerreros. Ni aun sus más grandes admiradores podrían descubrir en aquella Esparta inflexible y unilateral resto alguno de espíritu musical y poético. En este sentido, son elocuentes el silencio de Jenofonte y los esfuerzos fallidos de Plutarco para llenar aquella laguna. No necesitamos hacer de esta falla una virtud. Afortunadamente, a pesar de lo fragmentario de nuestras tradiciones y documentos, podemos demostrar que la Esparta antigua de los tiempos heroicos del siglo VII poseía una vida más rica y se hallaba completamente li-

bre de la pobreza espiritual que nos ofrece de un modo tan vigoroso la imagen histórica de Esparta. Aunque Tirteo otorga, con justicia, un valor más alto a la aptitud guerrera que a la formación gimnástica del cuerpo, la lista de los vencedores en los juegos olímpicos en los siglos VII y VI, sobre todo después de las guerras mesénicas, demuestra, por el predominio de los nombres espartanos sobre los de los otros estados participantes, el valor supremo que concedían a estas luchas pacíficas y civiles.

Aun en lo que respecta al arte y a la música no se opone la antigua Esparta a la vida alegre del resto de las ciudades griegas con el gesto de adusto rigor que fue considerado ulteriormente como lo esencial de la vida espartana. Las excavaciones han revelado la existencia de una arquitectura activa y animada, fuertemente influida por los modelos de la Grecia oriental. Esto coincide con la introducción de la elegía jónica por Tirteo. Al mismo tiempo, fue llamado el gran músico Terpandro de Lesbos, *el* inventor de la cítara de siete cuerdas, para dirigir el coro de las fiestas religiosas y organizarlo de acuerdo con el sentido de sus innovaciones. La Esparta de los tiempos posteriores adoptó rígidamente los módulos de Terpandro y consideró toda ulterior innovación como una revolución contra el estado. Pero esta misma rigidez muestra hasta qué punto la antigua Esparta consideró la educación musical como algo esencial para la formación del *ethos* humano en su totalidad. Fácil es imaginar el influjo de esta fuerza artística en una época en que pudo desarrollarse con la plenitud de su vitalidad originaria.

Los abundantes restos de poesías corales de Alemán, lírico sárdico ciudadano de Esparta, completan la imagen de la Esparta arcaica de manera perfecta. Debió de encontrar en su nueva patria ambiente propicio para el pleno desarrollo de sus actividades. El lenguaje y la forma de Tirteo son enteramente homéricos. Alemán introduce, con plena conciencia, el dialecto lacónico en la lírica coral. Sus versos, escritos para los coros de muchachas es-

partanas, brotan del humor penetrante y de la fuerza realista de la raza dórica, que sólo se manifiestan en rasgos singulares a través de la estilización homérica de las elegías de Tirteo. Las canciones de Alemán, en las cuales se menciona nominalmente a las muchachas del coro y se pregonan sus premios y sus pequeñas ambiciones y envidias, nos transportan, con análoga vivacidad y realismo, a las rivalidades de los agones musicales de la antigua Esparta y nos muestran que el espíritu de emulación en el sexo femenino no era inferior al de los hombres. En ellos se revela también, con la mayor claridad, que la condición de la mujer en la vida pública y privada de Esparta era mucho más libre que entre los jonios, influidos por las costumbres asiáticas, y que en Atenas, influida, a su vez, por los jonios. Este rasgo, como otras muchas peculiaridades de la raza dórica, en las costumbres y en el lenguaje, son un resto de los usos de la raza invasora y dominante, que se conservaron allí mucho más que en cualquier otro lugar de Grecia.

VI. EL ESTADO JURÍDICO Y SU IDEAL CIUDADANO

La contribución del resto de las ciudades griegas a la formación del hombre político se halla delimitada de un modo menos preciso que la de Esparta. No es posible mencionar estado alguno que haya dado, en este sentido, pasos tan decisivos. Por primera vez, en la Atenas del siglo VI, nos hallamos de nuevo ante una tradición segura. Entonces y allí, halló su expresión el nuevo espíritu que se apoderó del estado en las creaciones de Solón. Pero el estado jurídico ático presupone una larga evolución, puesto que Atenas es la última de las grandes ciudades griegas que aparece en la historia. La dependencia en que se halla Solón en relación con la cultura jónica no deja lugar a dudas. Del mismo modo es preciso buscar en Jonia, el país del más intenso movimiento espiritual y crítico de Grecia, el origen de las nuevas ideas políticas. Desgraciadamente nos hallamos muy mal informados sobre las relaciones políticas de las colonias. Nos vemos obligados a sacar conclusiones retrospectivas a partir de estadios posteriores y de acaecimientos análogos, ocurridos en otros lugares.

Con la excepción de Calinos, que hemos mencionado antes, no parece que Jonia nos ofrezca una poesía política análoga a la de Tirteo y Solón. No es legítimo atribuir esta falta de una poesía política a la pura casualidad. Tiene evidentemente su fundamento profundo en la naturaleza de la raza jonia. Los jonios, como todos los griegos del Asia Menor, carecen de energía política constructiva y en parte alguna han dejado una formación es-

tatal permanente y activa. Verdad es que en los tiempos de sus invasiones vivieron una época heroica, cuya memoria perpetuó la epopeya homérica, y sería un error representárnoslos como el pueblo sensual y muelle que conocemos en la época inmediatamente anterior a las guerras persas. Su historia se halla llena de guerras sangrientas y sus poetas Calinos, Arquíloco, Alceo y Mimnermo pertenecen evidentemente a una estirpe guerrera. Pero el estado no es nunca para ellos el último fin, como en Esparta y Atenas. El papel de los jonios en el desarrollo de la historia del espíritu griego ha sido el de libertar las fuerzas individuales, aun en el campo político. Pero los estados coloniales de Jonia no poseyeron la aptitud de organizar estas nuevas fuerzas y de reforzarse mediante ellas. Sin embargo, allí penetraron por primera vez las ideas políticas cuyo impulso fructífero dio lugar a la nueva organización del estado en las ciudades de la metrópoli.

Los primeros reflejos de la vida de la *polis* jonia se hallan en los poemas homéricos. La guerra de los griegos contra Troya no ofrecía ocasión alguna para la descripción de la ciudad helénica, puesto que los troyanos eran considerados por Homero como bárbaros. Pero cuando el poeta nos refiere la defensa de Troya aparecen involuntariamente rasgos de una *polis* jónica y Héctor, el libertador de la patria, se convierte en el modelo de Calinos y de Tirteo. Aquí, y especialmente en Calinos (ver *supra*, p. 100), nos parece hallarnos ya muy cerca del ideal espartano. Sólo que la ciudad estado jónica tomó pronto otra dirección y ésta se manifiesta también en la epopeya. En el único lugar en que la *Ilíada* nos ofrece una ciudad en estado de paz, en la descripción del escudo de Aquiles, nos hallamos en el centro de la ciudad, en la plaza del mercado, donde se desarrolla un juicio: los ancianos, sentados en pulidas piedras y en círculo sagrado, discuten una sentencia[90]. Las estirpes nobles toman una parte importante en la administración de la justicia, antes reservada al rey. Las famosas palabras contra la división del gobierno demuestran que to-

davía existía el rey, pero que su posición era, a menudo, ya precaria. La descripción del escudo nos habla también de los bienes de la corona y de la complacencia del rey al contemplar el cultivo de los campos[91]. Pero se trata, probablemente, de un propietario noble, ya que la epopeya otorga también a los señores el título de *basileus*. La forma de vida agraria propia de la metrópoli, en la cual se fundaba la posesión del poder, subsistió en las colonias sin modificación alguna. Otro ejemplo nos ofrece el rey feacio Alcinoo. A pesar de ser el rey legítimo, por herencia, sólo tiene en el consejo de los ancianos la presidencia de honor. No nos hallamos lejos del tránsito de la monarquía a la aristocracia. La función del rey queda reducida a la de sacerdote supremo o funcionario epónimo, sin que este título lleve consigo ningún derecho particular. Este desarrollo nos es mejor conocido en Atenas. Pero se manifiesta también en otros lugares. En Atenas, la monarquía de los Códridas se desvanece gradualmente en la sombra y deja lugar a la aristocracia, tal como la hallamos en tiempos de Solón. Escapa a nuestro conocimiento determinar cuánto tiempo después de las inmigraciones tuvo lugar esta típica evolución en Jonia.

La estrechez de la costa en la cual tuvo lugar la repetida serie de las invasiones y la imposibilidad de penetrar de un modo profundo en el interior del país, ocupado por pueblos políticamente desorganizados y bárbaros, tal como los lidios, los frigios y los carianos, condujo a las ciudades de la costa, con el progreso de la seguridad de la navegación, cada vez más, al comercio marítimo. Esto convirtió pronto a la nobleza poseedora en empresaria. Los griegos coloniales, desde que se separaron de la metrópoli, se convirtieron pronto en un pueblo menos sedentario y menos apegado a la tierra. La *Odisea* refleja ya la enorme amplitud de los horizontes que alcanzaron sobre el mar y el nuevo tipo humano creado por los navegantes de Jonia. Odiseo no es ya tanto el tipo del caballero luchador como la encarnación del aventurero y ex-

plorador y de la ágil y astuta destreza de los jonios, habituados a moverse en todos los países y de salir airosos en todas partes. La perspectiva de la *Odisea* alcanza, por el este, hasta Fenicia y Colcis; por el sur, hasta Egipto; por el oeste, hasta Sicilia y la Etiopía occidental, y por el norte, sobre el Mar Negro, hasta el país de los cimerios. Es completamente habitual la narración del encuentro del navegante con un tropel de naves y mercaderes fenicios, cuyo comercio abrazaba el Mediterráneo entero y hacía la más peligrosa competencia a los griegos. Es también una verdadera epopeya del mar el viaje de los argonautas con sus maravillosas narraciones sobre países y pueblos lejanos. El comercio jónico creció con el rápido desarrollo industrial de las ciudades del Asia Menor a compás del cual fue desapareciendo el tipo de vida agraria. Realizó un progreso decisivo mediante la introducción de la acuñación del oro por los vecinos de Lidia y la sustitución del trueque por el cambio monetario. Signo seguro de la sobrepoblación de las ciudades marítimas de Jonia, pequeñas en relación con nuestros hábitos, es que, desde el siglo VIII al siglo VI, participaron de un modo preponderante, junto con la metrópoli, en la colonización de las costas del Mediterráneo, del Proponto y del Ponto. A falta de otras tradiciones históricas, el extraordinario número de colonias fundadas por la sola ciudad de Mileto es testimonio de la fuerza expansiva, el espíritu de empresa y la vida palpitante que dominaron en aquella época en las ciudades griegas del Asia Menor.

Pronta vivacidad, libre perspicacia e iniciativa personal son las características predominantes en el nuevo tipo humano que allí nació. Con el cambio de las formas de existencia debió de nacer también un nuevo espíritu. La ampliación de los horizontes y el sentimiento de la propia energía abrió el camino a una multitud de osadas ideas. El espíritu de crítica independiente que hallamos en la poesía individual de Arquíloco y en la filosofía milesia, debió de penetrar también en la vida pública. No poseemos infor-

mación alguna sobre las luchas interiores que debieron de tener lugar allí como en cualquier otro lugar del mundo griego. Pero la serie de testimonios que ensalzan la justicia como fundamento de la sociedad humana, se extiende en la literatura jonia, desde los tiempos primitivos de la epopeya a través de Arquíloco y Anaximandro, hasta Heráclito. Esta alta estimación del derecho por los poetas y los filósofos no precede a la realidad tal como es posible pensarla. Es, por el contrario, tan sólo el reflejo de la importancia fundamental que debieron de tener aquellos estímulos en la vida pública de aquellos tiempos, es decir, desde el siglo VIII hasta comienzos del siglo v. Desde Hesíodo, concuerda el coro de los poetas continentales. Y entre todos resuena la voz de Solón de Atenas.

Toda manifestación del derecho estuvo, hasta entonces, de un modo indiscutible, en manos de los nobles, que administraban justicia sin leyes escritas, de acuerdo con la tradición. Pero la agudización creciente de la oposición entre los nobles y los ciudadanos libres, que debió de surgir como consecuencia del enriquecimiento de los ciudadanos ajenos a la nobleza, condujo fácilmente al abuso político de la magistratura y a la exigencia de leyes escritas por el pueblo. El reproche de Hesíodo contra los caballeros venales que en su función de jueces conculcan el derecho, era el antecedente necesario de esta demanda general. Mediante él, la palabra derecho, *diké*, se convierte en el lema de la lucha de clases. La historia de la codificación del derecho en las diversas ciudades se desarrolla a través de siglos y sabemos muy poco acerca de ella. Pero aquí hallamos el principio que la inspiraba. El derecho escrito equivalía al derecho igual para todos, altos y bajos. Ahora, como antes, pueden seguir siendo jueces los nobles y no los hombres del pueblo. Pero en lo futuro se hallan sujetos, en sus juicios, a las normas fijas de la *diké*.

Homero nos muestra el antiguo estado de cosas. Por lo general, designa el derecho con otra palabra: *themis*. Zeus daba a los

reyes de Homero «el cetro y *themis*». *Themis* es el compendio de la alteza caballeresca de los primitivos reyes y señores nobles. Etimológicamente significa «ley». Los caballeros de los tiempos patriarcales decían el derecho de acuerdo con la ley proveniente de Zeus, cuyas normas creaban libremente según la tradición del derecho consuetudinario y su propio entender y saber. El concepto de *diké* no es etimológicamente claro. Procede del lenguaje procesal y no es menos antiguo que *themis*[92]. Se decía de las partes contendientes que «dan y toman *diké*». Se comprendía así en una misma palabra la decisión y el cumplimiento de la pena. El culpable «da *diké*., lo cual equivale originariamente a indemnización o compensación. El perjudicado, cuyo derecho restablece el juicio, «toma *diké*». El juez «adjudica *diké*». La significación fundamental de *diké* equivale así aproximadamente a dar a cada cual lo debido. Significa, al mismo tiempo, concretamente, el proceso, el juicio y la pena. Sólo que en este caso, la significación intuitiva no es, como de ordinario, la originaria, sino la derivada. El alto sentido que toma la palabra en la vida de la *polis* posterior a los tiempos homéricos, no se desarrolla a partir de esta significación exterior y más bien técnica, sino como el elemento normativo que se halla en el fondo de aquellas antiguas fórmulas jurídicas conocidas de todos. Significa que a cada cual es debido y que cada cual puede exigir y, por tanto, el principio mismo que garantiza esta exigencia, en el cual es posible apoyarse cuando *hybris* —cuya significación originaria corresponde a la acción contraria al derecho— perjudica a alguien. Así como *themis* se refiere más bien a la autoridad del derecho, a su legalidad y validez, *diké* significa el cumplimiento de la justicia. Así se comprende que en un tiempo de lucha por la aspiración al derecho de una clase, que hasta entonces había recibido el derecho sólo como *Themis*, es decir, como una ley autoritaria, la palabra *diké* se convirtiera necesariamente en bandera. La apelación a la *diké* se hizo cada día más frecuente, más apasionada y más apremiante.

En el origen tenía, empero, esta palabra una acepción más amplia que la hacía más adecuada para aquellas luchas: la significación de igualdad. Ambas significaciones debieron de hallarse comprendidas en el mismo germen. Para llegar a su mejor comprensión, es preciso pensar en la idea popular originaria según la cual es necesario pagar lo mismo con lo mismo, devolver lo mismo que se ha recibido y dar una compensación igual al perjuicio causado. Es evidente que esta intuición fundamental deriva de la esfera de los derechos reales, y ello coincide con lo que sabemos de la historia del derecho en otros pueblos. Este aspecto de la igualdad en la palabra *diké* es mantenido en el pensamiento griego a través de todos los tiempos. Incluso la doctrina del estado de los siglos posteriores depende de él y sólo trata de obtener una nueva elaboración del concepto de igualdad que, en el sentido mecanizado a que llegó en el estado jurídico de la democracia, se oponía bruscamente a la doctrina aristocrática de Platón y Aristóteles sobre la desigualdad de los hombres.

Para los tiempos antiguos, la exigencia de un derecho igual constituyó el fin más alto[93]. Proporcionó una medida para juzgar en las pequeñas disputas sobre lo mío y lo tuyo y atribuir a cada cual lo suyo. Aquí se repite, en la esfera jurídica, el mismo problema que hallamos, en el mismo tiempo, en la esfera económica y que condujo a la fijación de normas de peso y medida para el intercambio de bienes. Se buscaba una «medida» justa para la atribución del derecho y se halló en la exigencia de igualdad implícita en el concepto de la *diké*.

La multiplicidad de sentidos de esta norma puede conducir fácilmente a error. Pero esto la hacía, desde el punto de vista práctico, más adecuada para servir de palabra de combate en las luchas políticas. Podía entenderse por ella la simple igualdad de los que no tenían derechos iguales, es decir, de los ajenos a la nobleza, ante el juez o ante la ley, cuando existía. Podía significar también la activa participación de todos en la administración de la

justicia o la igualdad constitucional de los votos de todos los individuos en los asuntos del estado o, finalmente, la igual participación de todos los ciudadanos en los puestos dirigentes, actualmente en poder de la aristocracia. Nos hallamos aquí en el comienzo de una evolución que debía conducir, a través de la sucesiva mecanización y extensión de la idea de la igualdad, al establecimiento de la democracia. Esto no deriva, sin embargo, de un modo necesario, de la exigencia de la igualdad de derechos para todos ni de la demanda de leyes escritas. Ambas cosas se hallan también en los estados oligárquicos y monárquicos. Lo característico de la democracia extrema no es que el estado se halle bajo el dominio de la ley, sino de la masa. Debían pasar todavía largos siglos antes que esta forma de estado se desarrollara y se extendiera en Grecia.

Antes de llegar a ella asistimos al desarrollo de una serie de grados intermedios. El más antiguo de ellos es una especie de aristocracia. Pero no es ya la misma de antes. La *diké* se ha constituido en una plataforma de la vida pública, ante la cual son considerados como «iguales», altos y bajos. Incluso los nobles debían someterse al nuevo ideal político que surgió de la conciencia jurídica y se constituyó en medida para todos. En los tiempos venideros de luchas sociales y violentas revoluciones, los nobles mismos se vieron obligados a buscar amparo en ella. En el lenguaje mismo se revela la formación del nuevo ideal. Desde los tiempos más antiguos hallamos una serie de palabras que designan determinadas clases de delitos, como adulterio, asesinato, robo, hurto. Pero nos falta un concepto general para designar la propiedad mediante la cual evitamos estas transgresiones y nos mantenemos en los límites justos. Para ello acuñó el nuevo tiempo el término abstracto «justicia», *dikaiosyne*, al mismo tiempo que creó, en los tiempos de la más alta estimación de las virtudes agonales, sustantivos correspondientes a la destreza en la lucha, al valor en las luchas pugilísticas, etcétera, de los cuales carecen las lenguas

modernas[94]. La nueva palabra surgió de la progresiva intensificación del sentimiento de derecho y de su representación en un determinado tipo de hombre, en una determinada *areté*. Originalmente, las *aretai* eran tipos de excelencias que se poseían o no. En los tiempos en que la *areté* de un hombre equivalía a su valor se situaba este momento ético en el centro, y todo el resto de las excelencias que podía poseer un hombre se subordinaban a ella y debían ponerse a su servicio. La nueva *dikaiosyne* era más objetiva. Se constituyó en la *areté* por excelencia, desde el momento en que se creyó poseer, en la ley escrita, el criterio infalible de lo justo y lo injusto. Mediante la fijación escrita de *nomos*, es decir, del derecho usualmente válido, el concepto de la justicia alcanzó un contenido palpable. Consistió en la obediencia a las leyes del estado, del mismo modo que más tarde la «virtud cristiana» consistió en la obediencia a los mandatos divinos.

Así, la voluntad de justicia que se desarrolló en la comunidad de vida de la *polis*, se convirtió en una nueva fuerza educadora, análoga al ideal caballeresco del valor guerrero en los primeros estadios de la cultura aristocrática. En las elegías de Tirteo, este viejo ideal fue aceptado para el estado espartano y elevado a la categoría de virtud general ciudadana[95]. En el nuevo estado, legal y jurídico, nacido de graves luchas internas por la constitución, este tipo espartano, puramente guerrero, no podía valer como la única y universal realización del hombre político. Pero, como lo muestra el llamamiento de Calinos a sus conciudadanos no guerreros, para la defensa del país contra la invasión de los bárbaros, el valor viril era también necesario en el estado jónico, en ciertos momentos decisivos. Cambió no sólo su lugar en el dominio total de la *areté*. El valor ante el enemigo, hasta la entrega de la vida por la patria, es una exigencia que impone la ley a los ciudadanos y cuyo incumplimiento lleva consigo graves penas. Pero es sólo una exigencia entre otras. El hombre justo, en el sentido concreto que esta palabra tomó desde entonces en el

pensamiento griego, es decir, el que obedece a las leyes y se rige por sus mandatos, cumple también su deber en la guerra[96]. El antiguo, libre ideal de la *areté* heroica de los héroes homéricos se convierte en un riguroso deber hacia el estado al cual se hallan sometidos todos los ciudadanos sin excepción, del mismo modo que se hallan obligados a respetar los límites entre lo mío y lo tuyo. Entre las famosas sentencias poéticas del siglo VI se halla el verso, con frecuencia citado por los filósofos posteriores, que resume todas las virtudes en la justicia. Así queda definida de un modo riguroso y completo la esencia del nuevo estado legal[97].

El concepto de la justicia, considerada como la forma de la *areté* que comprende y cumple todas las exigencias del ciudadano perfecto, supera naturalmente a todas las anteriores. Pero los grados anteriores de la *areté* no son por ello suprimidos, sino elevados a una nueva forma más alta. Éste es el sentido de la demanda de Platón en las *Leyes*, cuando afirma que en el estado ideal debiera ser «reelaborado» el poema de Tirteo que estima el valor como la más alta *areté*, de tal modo que se pusiera a la justicia en lugar del valor[98]. Platón no intenta excluir la virtud espartana, sino sólo ponerla en su lugar y subordinarla a la justicia. Es preciso estimar de otro modo el valor en la guerra civil que el valor frente al enemigo de la patria[99]. Para mostrar que toda *areté* se halla comprendida en el ideal del hombre justo nos ofrece Platón un ejemplo luminoso. Ordinariamente distingue cuatro «virtudes»: el valor, la piedad, la justicia y la prudencia. Prescindimos aquí de que en la *República* y aun en otros lugares aparezca en lugar de la piedad la sabiduría filosófica. Este canon de las denominadas cuatro virtudes platónicas, lo hallamos ya en Esquilo como la suma de la verdadera virtud ciudadana. Platón lo ha tomado simplemente de la ética de las antiguas *polis* helénicas[100]. Pero la multiplicidad de este canon no le impide reconocer que en la justicia está contenida toda la *areté*[101]. Lo mismo ocurre en la *Ética nicomaquea* de Aristóteles. Distingue un número mucho

mayor de *aretai* que Platón, pero al hablar de la justicia afirma un doble concepto de esta virtud: existe una justicia, en el sentido estricto, el jurídico, y en un sentido más general, que incluye la totalidad de las normas morales y políticas. En ésta reconocemos sin dificultad el concepto de justicia del antiguo estado legal helénico. Aristóteles invoca expresamente el verso antes mencionado que incluye todas las virtudes en la justicia[102]. La ley regula con sus preceptos las relaciones de los ciudadanos con los dioses del estado, con sus conciudadanos y con los enemigos de la patria.

El origen de la ética filosófica de Platón y de Aristóteles en la ética de la vieja *polis*, no fue conocido por los tiempos posteriores habituados a considerarla como la ética absoluta e intemporal. Cuando la iglesia cristiana empezó a considerarla, halló sorprendente que Platón y Aristóteles mencionara el valor y la justicia como virtudes morales. Y tuvo que habérselas con este hecho originario de la conciencia moral de los griegos. Para una generación ajena a la comunidad política y al estado, en el sentido antiguo de la palabra, y desde el punto de vista de una ética puramente individual y religiosa, no era comprensible más que como una paradoja. Así compusieron disertaciones doctorales sinfín sobre el problema de si el valor es una virtud y cómo es posible que lo sea. Para nosotros, la aceptación consciente de la antigua ética de la *polis* por la ética filosófica posterior y el influjo que a través de ella ejerció sobre la posteridad, es un proceso perfectamente natural de la historia del espíritu. Ninguna filosofía vive de la pura razón. Es sólo la forma conceptual y sublimada de la cultura y la civilización, tal como se desarrolla en la historia. En todo caso, esto es cierto para la filosofía de Platón y Aristóteles. No es posible comprenderlas sin la cultura griega ni la cultura griega sin ellas.

El tránsito histórico que acabamos de avanzar, mediante el cual la filosofía del siglo IV a. C. acepta la ética de la *polis* antigua

y su ideal humano, halla su exacta analogía en el tiempo del nacimiento de la cultura de la *polis*. También ésta ha aceptado para sí los estadios precedentes de la moralidad. No sólo se apropió la *areté* heroica de Homero, sino también las virtudes agonales, la herencia entera de los tiempos aristocráticos, tal como lo hizo en su tiempo la educación espartana del estado, dentro de lo que nos es dable conocer. La *polis* animaba a sus ciudadanos a competir en los juegos olímpicos y en otras luchas y premiaba con los más altos honores a los que volvían vencedores. Al principio, la victoria hacía honor sólo al linaje del vencedor. Con el crecimiento del sentimiento de solidaridad de la población entera, sirvió *ad maiorem patriae gloriam*. Del mismo modo que en las luchas gimnásticas, participaba la *polis*, mediante sus hijos, en las tradiciones musicales antiguas y en el cultivo del arte. Creó la *isonomia*, no sólo en la esfera del derecho, sino también en los más altos bienes de la vida que había creado la cultura noble y se convertía ahora en patrimonio común de los ciudadanos.

La enorme fuerza de la *polis* sobre la vida de los individuos se fundaba en la idealidad del pensamiento de la *polis*. El estado se convirtió en un ser propiamente espiritual que recogía en sí los más altos aspectos de la existencia humana y los repartía como dones propios. En este respecto, pensamos hoy ante todo en la aspiración del estado a conferir la educación a sus ciudadanos en la edad juvenil. Pero la educación pública de los jóvenes es una demanda que formula por primera vez la filosofía del siglo IV. Entre los estados más antiguos, sólo Esparta ejerce un influjo inmediato sobre la formación de la juventud. No obstante, aun fuera de Esparta, fue el estado, en los tiempos del desarrollo de la cultura de la *polis*, el educador de sus ciudadanos, puesto que consideró los concursos gimnásticos y musicales que se celebraban en honor de los dioses, como una especie de auto-representación ideal y se puso a su servicio. Tales son las más altas representaciones de la cultura espiritual y corporal de aquellos tiem-

pos. Con razón denomina Platón a la gimnasia y a la música la «antigua educación» (ἀρχαία παιδεία). El cuidado de esta cultura, originariamente aristocrática, por las ciudades, en forma de grandes y costosos concursos, no se limitaba a desarrollar el espíritu de lucha y el interés musical. En la competencia se formaba el verdadero espíritu de la comunidad. Así, resulta fácilmente comprensible el orgullo de los ciudadanos griegos por ser miembros de su *polis*. Para la plena designación de un heleno no sólo es necesario su nombre y el de su padre, sino también el de su ciudad natal. La pertenencia a una ciudad tenía para los griegos un valor ideal análogo al sentimiento nacional para los modernos.

La *polis*, como suma de la comunidad ciudadana, da mucho. Puede exigir, en cambio, lo más alto. Se impone a los individuos de un modo vigoroso e implacable e imprime en ellos su sello. Es la fuente de todas las normas de vida válidas para los individuos. El valor del hombre y de su conducta se mide exclusivamente en relación con el bien o el mal que le proporciona. Tal es el resultado paradójico de la lucha inauditamente apasionada por la obtención del derecho y de la igualdad de los individuos. Con la ley se forja el hombre una nueva y estrecha cadena que mantiene unidas las fuerzas y los impulsos divergentes y los centraliza como nunca lo hubiera podido hacer el antiguo orden social. El estado se expresa objetivamente en la ley, la ley se convierte en rey, como dijeron los griegos posteriores[103], y este señor invisible no sólo somete a los transgresores del derecho e impide las usurpaciones de los más fuertes, sino que introduce sus normas en todas las esferas de la vida, antes reservadas al arbitrio individual. Traza límites y caminos, incluso en los asuntos más íntimos de la vida privada y de la conducta moral de sus ciudadanos. El desarrollo del estado conduce, así, a través de la lucha por la ley al desenvolvimiento de nuevas y más diferenciadas normas de vida.

Tal es la significación del nuevo estado para la formación del hombre. Dice Platón, con razón, que cada forma de estado lleva consigo la formación de un determinado tipo de hombre, y lo mismo él que Aristóteles exigen de la educación del estado perfecto que imprima en todos el sello de su espíritu[104]. «Educado en el *ethos* de la ley» dice la fórmula, constantemente repetida, del estado del siglo IV[105]. De ella se desprende claramente la inmediata significación educadora de la erección de una norma jurídica, universalmente válida mediante la ley escrita. La ley representa el estadio más importante en el camino que conduce desde la educación griega, de acuerdo con el puro ideal aristocrático, hasta la idea del hombre formulada y defendida sistemáticamente por los filósofos. Y la ética y la educación filosófica se enlazan, por el contenido y por la forma, con las legislaciones más antiguas. No se desarrollan en el espacio vacío del pensamiento puro, sino mediante la elaboración conceptual de la sustancia histórica de la nación como lo ha reconocido ya la filosofía misma de la Antigüedad. En la ley halló la herencia de las normas jurídicas y morales del pueblo griego su forma más general y más permanente. La obra de filosofía pedagógica de Platón culmina en el hecho de que en su última y mayor obra se convierte en legislador, y Aristóteles termina su *Ética* mediante apelación a un legislador que realice su ideal. La ley es también un antecedente de la filosofía, en tanto que su creación entre los griegos era obra de una personalidad preeminente. Con razón eran considerados como los educadores de su pueblo, y es característico del pensamiento griego el hecho de que el legislador es, con frecuencia, colocado al lado del poeta, y las determinaciones de la ley al lado de las sentencias de la sabiduría poética. Ambas actividades se hallan estrechamente emparentadas[106].

Las críticas posteriores de la ley, tal como se dieron en los tiempos de la democracia corrompida, contra un legalismo del estado, oprimente y despótico, no afectan a lo que acabamos de

decir. En oposición a este escepticismo, todos los pensadores antiguos están de acuerdo en el elogio de la ley. Es para ellos el alma de la *polis*. «El pueblo debe luchar por su ley como por sus murallas», dice Heráclito[107]. Aquí aparece, tras la imagen de la ciudad visible, defendida por su cerco de murallas, la ciudad invisible, cuyo firme baluarte es la ley. Pero hallamos todavía un reflejo más primitivo de la idea de la ley en la filosofía natural de Anaximandro de Mileto a mitad del siglo VI. Transfiere la representación de la *diké*, de la vida social de la *polis*, al reino de la naturaleza y explica la conexión casual del devenir y el perecer de las cosas como una contienda jurídica en la cual, por la sentencia del tiempo, aquéllas tendrán que expiar e indemnizar de acuerdo con las injusticias cometidas[108]. Tal es el origen de la idea filosófica del cosmos, puesto que esta palabra designa, originariamente, el recto orden del estado y de toda comunidad. La atrevida proyección del cosmos estatal en el Universo, la exigencia de que, no sólo en la vida humana, sino también en la naturaleza del ser, domine el principio de la *isonomia* y no el de *pleonexia*, es testimonio de que en aquella época la nueva experiencia política de la ley y del derecho se hallaba en el centro de todo pensamiento, constituía el fundamento de la existencia y era la fuente auténtica de toda creencia relativa al sentido del mundo. Este proceso espiritual de transferencia debe ser considerado y estimado de un modo cuidadoso en su significación para la interpretación filosófica del mundo. Aquí sólo debemos mostrar brevemente la luz que proyecta sobre la esfera del estado y sobre el nuevo ideal del hombre político. Pero se ve, al mismo tiempo, claramente, cuán profunda es la conexión entre el nacimiento de la conciencia filosófica entre los jonios y el origen del estado legal. Su raíz común es el pensamiento universal que funda y explica el mundo en su configuración esencial. Desde este momento, esta idea se extiende y penetra, de un modo cada día más completo, la totalidad de la cultura griega.

En conclusión, debemos mostrar la transformación del nuevo estado-ciudad, que se abre camino en Jonia, en su significación decisiva para la evolución que nos lleva desde la antigua cultura aristocrática hasta la idea de una «educación universal y humana». Es preciso advertir que lo que vamos a decir no es aplicable en toda su amplitud a los primeros comienzos de la historia de la *polis*. Es el balance de la evolución entera, cuyos fundamentos acabamos de analizar. Pero será bueno dirigir la mirada sobre el alcance fundamental de este movimiento histórico y no perderlo de vista.

En tanto que el estado incluye al hombre en su cosmos político, le da, al lado de su vida privada, una especie de segunda existencia, el βίος πολιτικός. Cada cual pertenece a dos órdenes de existencia y hay una estricta distinción, en la vida del ciudadano, entre lo que es propio (ἴδιον) y lo común (κοινόν). El hombre no es puramente «idiota», sino también «político». Necesita poseer, al lado de su destreza profesional, una virtud general ciudadana, la πολιτικὴ ἀρετή, mediante la cual se pone en relación de cooperación e inteligencia con los demás, en el espacio vital de la *polis*. Así, resulta claro que la nueva imagen política del hombre no puede hallarse vinculada, como la educación popular de Hesíodo, a la idea del trabajo humano. La concepción de la *areté* de Hesíodo se hallaba impregnada del contenido de la vida real y del *ethos* profesional de la clase trabajadora, a la cual se dirigía. Si contemplamos el proceso de la evolución de la educación griega desde el punto de vista actual, nos sentiremos inclinados a pensar que el nuevo movimiento tuvo que aceptar el programa de Hesíodo: sustituiría la educación, formación general de la personalidad, propia de los nobles, por un nuevo concepto de la educación del pueblo, dentro del cual se estimaría a cada hombre de acuerdo con la eficacia de su trabajo especial y el bien de la comunidad resultaría del hecho de que cada cual realizara su trabajo particular con toda la perfección posible, tal co-

mo lo exige el aristócrata Platón en el estado autoritario de su *República*, dirigido por unos pocos espiritualmente superiores. Se hallaría en armonía con el tipo de vida popular y la diversidad de sus oficios; el trabajo no sería una vergüenza, sino el único fundamento de la estimación ciudadana. Sin embargo, y sin perjuicio de reconocer este importante hecho social, la evolución real siguió un curso completamente distinto.

Lo realmente nuevo y lo que, en definitiva, trajo consigo la progresiva y general urbanización del hombre, fue la exigencia de que todos los individuos participaran activamente en el estado y en la vida pública y adquirieran conciencia de sus deberes ciudadanos, completamente distintos de los relativos a la esfera de su profesión privada. Esta aptitud «general», política, sólo pertenecía, hasta entonces, a los nobles. Éstos ejercían el poder desde tiempos inmemoriales y poseían una escuela superior e indispensable. El nuevo estado no podía desconocer esta *areté* si entendía rectamente sus propios intereses. Debió sólo evitar su abuso en provecho del interés personal y de la injusticia. En todo caso, éste era el ideal tal como lo expresa Feríeles en Tucídides. Así, lo mismo en la libre Jonia que en la severa Esparta, la formación política se halla en íntima conexión con la antigua educación aristocrática, *es* decir, con el ideal de la *areté* que abraza al hombre entero y todas sus facultades. No rechazó los derechos de la ética del trabajo de Hesíodo. Pero el ideal del ciudadano, como tal. fue el que ya Fénix enseñó a Aquiles: ser apto para pronunciar bellas palabras y realizar acciones. Los hombres dirigentes de la creciente burguesía debían alcanzar este ideal, y aun los individuos de la gran masa debían participar, en una cierta medida, en la idea de esta *areté*.

Esta evolución fue extraordinariamente rica en consecuencias. Recuérdese que, más tarde, Sócrates, en su crítica de la democracia, planteó el problema de la relación entre la destreza profesional y la educación política. Para Sócrates, hijo de un picapedrero,

de un simple trabajador, era una sorprendente paradoja el hecho de que un zapatero, un sastre o un carpintero, necesitaran para su honrado oficio un determinado saber real, mientras que el político debiera poseer sólo una educación general, de contenido bastante indeterminado, a pesar de que su «oficio» se refiere a cosas mucho más importantes. Claro es que el problema sólo podía ser planteado así en una época para la cual resultaba evidente que la *areté* política debía ser un saber y un saber hacer. La falta de aquella destreza especial aparecía clara, considerada como algo que forma parte de la esencia de la democracia. Pero en verdad, para el estado-ciudad más antiguo la virtud política no era un problema predominantemente intelectual. Hemos mostrado ya qué es lo que entendieron por virtud ciudadana. Cuando apareció el nuevo estado jurídico, la virtud de los ciudadanos consistió en la libre sumisión de todos, sin distinción de rango ni de nacimiento, a la nueva autoridad de la ley. Para esta concepción de la virtud política, el *ethos* era mucho más importante que el *logos*. La fidelidad a la ley y la disciplina importaban, para él, mucho más que el problema de saber hasta qué punto el hombre ordinario era apto para entender en los negocios y en los fines del estado. No existía, en este sentido, el problema de la cooperación.

El estado-ciudad más antiguo era para sus ciudadanos la garantía de todos los principios ideales de su vida; πολιτεύεσθαι significa participar en la existencia común. Tiene también simplemente la significación de «vivir». Y es que ambas cosas eran uno y lo mismo. En tiempo alguno ha sido el estado, en tan alta medida, idéntico con la dignidad y el valor del hombre. Aristóteles designa al hombre como un ser político y lo distingue, así, del animal, por su ciudadanía. Esta identificación de la *humanitas*, del ser hombre, con el estado, sólo es comprensible en la estructura vital de la antigua cultura de la *polis* griega, para la cual la existencia en común es la suma de la vida

más alta y adquiere incluso una calidad divina. Un cosmos legal, de acuerdo con este antiguo modelo helénico, en el cual el estado es el espíritu mismo y la cultura espiritual se refiere al estado como a su último fin, es el que bosqueja Platón en las *Leyes*. Allí determina la esencia de toda verdadera educación o *paideia*[109], en oposición al saber especial de los hombres de oficio, tales como los comerciantes, los tenderos y los armadores, como la «educación para la *areté* que impregna al hombre del deseo y el anhelo de convertirse en un ciudadano perfecto y le enseña a mandar y a obedecer, sobre el fundamento de la justicia».

Platón nos da aquí una fiel transcripción del sentido originario de la «cultura general» según el espíritu de la primitiva *polis* griega. Verdad es que acepta, en su contenido de la educación, la exigencia socrática de una técnica política, pero no entiende por ello un saber especial análogo al de los artesanos. La verdadera educación es, para Platón, una formación «general», porque el sentido de lo político es el sentido de lo general. La contraposición entre el conocimiento real necesario para los oficios y la educación ideal política, que afecta al hombre entero, tiene su último origen, como vimos antes, en el tipo de la antigua nobleza griega. Pero su sentido más profundo se halla en la cultura de la ciudad, puesto que en ella esa forma espiritual es transferida a todos los ciudadanos y la educación aristocrática se convierte en la formación general del hombre político. El estado-ciudad antiguo es el primer estadio, después de la educación noble, en el desarrollo del ideal «humanista» hacia una educación ético-política, general y humana. Es más: podemos decir que ésta ha sido su verdadera misión histórica. La evolución posterior de la ciudad primitiva hacia el dominio de las masas, condicionado por fuerzas completamente distintas, no afecta de un modo decisivo a la esencia de aquella educación, puesto que a través de todos los cambios políticos que hubo que sufrir, conservó su carácter aristocrático originario. No es posible estimar su valor ni por el ge-

nio de los caudillos individuales, cuya aparición depende de condiciones excepcionales, ni por su utilidad para la masa, a la cual no puede ser transferida sin un efecto allanador sobre las dos partes. El buen sentido de los griegos se mantuvo siempre alejado de semejantes intentos. El ideal de una *areté* política general es indispensable por la necesidad de la continua formación de una capa de dirigentes sin la cual ningún pueblo ni estado, sea cual fuere su constitución, puede subsistir.

VII. LA AUTOEDUCACIÓN DEL INDIVIDUO EN LA POESÍA JÓNICO-EÓLICA

La nueva estructuración del estado, sobre la base común del derecho para todos, creó un nuevo tipo de hombre, el ciudadano, e hizo de la acuñación de una norma universalmente válida para la vida ciudadana la necesidad más apremiante para la nueva comunidad. Pero así como el ideal de la primitiva sociedad noble halló en la epopeya su expresión objetiva, y formularon, Hesíodo la sabiduría práctica de la ética campesina y la ética del trabajo, y Tirteo las severas exigencias del estado espartano, no hallamos a primera vista una expresión análoga del nuevo ideal del ciudadano en la poesía de su tiempo. Como vimos, la cultura de la ciudad aceptó gustosa los estadios anteriores de la educación y, con ello, puso a su servicio la alta poesía como medio de expresión de sus propios ideales, del mismo modo que la música y la gimnasia de la antigüedad aristocrática. No existe, pues, una creación poética que incorpore su naturaleza peculiar y que pueda competir con la poesía del pasado devenida ya clásica. Podemos mencionar tan sólo las historias relativas a la fundación de determinadas ciudades, redactadas en un estilo épico convencional. Pero ninguna de estas obras de la cultura ciudadana primitiva, ya escasas en número, se eleva a la significación de una verdadera epopeya del estado, como lo fue, entre los romanos, la *Eneida* de Virgilio, la última de las grandes obras de este género.

El *ethos* del nuevo estado halló su verdadera expresión revolucionaria no en la forma poética, sino más bien en la creación de la prosa. Nada menos que esto significa la promulgación de leyes escritas. La característica del nuevo estadio de desarrollo de la comunidad humana se halla en el hecho de que la lucha para llegar a la sumisión de la vida y la acción a normas ideales rigurosas y justas, se abre paso con la mayor resolución mediante la consignación de sus preceptos en proposiciones claras y universalmente válidas. La vehemencia con que fue sentida esta exigencia moral relegó, al principio, a un segundo término la necesidad de una expresión intuitiva y artística del nuevo hombre. El estado legal nace ya del espíritu racional y no tiene, por tanto, ningún parentesco originario con la poesía. Los momentos poéticamente fecundos de la vida de la ciudad se hallan ya agotados en Homero, Calinos y Tirteo. La vida cotidiana de los ciudadanos, en toda su amplitud, permanece necesariamente inaccesible a la elevación poética. Y el heroísmo de la vida política interna de Solón, que debía convertirse en la fuente de una nueva alta poesía, no fue captado por ningún escritor jónico o eolio.

En cambio, la esfera de la intimidad personal del hombre, completamente alejada de la vida política, abre a la poesía un nuevo mundo de experiencias, cuyas profundidades explora ávidamente. En este mundo nos introduce la poesía elegiaca y yámbica de los jonios y la lírica eólica La dinámica de la voluntad individual de vivir, cuya manifestación podemos perseguir, de un modo indirecto, en las transformaciones del estado, por la acción de aquélla en la vida de la comunidad, se nos revela aquí mediante la expresión de sus movimientos en la intimidad inmediata. Sin la percepción de esta experiencia espiritual nos faltaría lo más esencial para llegar a la comprensión de las transformaciones políticas. Las conexiones causales entre lo espiritual y lo material permanecen en la mayor oscuridad por la falta completa de tradición alguna relativa a las condiciones económicas de la época.

Pero, para la historia de la educación, nos importa más la forma espiritual a que llegó el hombre de la nueva edad y la huella que, mediante ella, imprimió en la evolución posterior. Y esta huella del espíritu jónico es de la mayor importancia para la historia de los griegos y de la humanidad. Los poetas expresan por primera vez, en nombre propio, sus propios sentimientos y opiniones. La existencia en común permanece, para ellos, totalmente en segundo término. Incluso cuando se refieren a la política, lo cual ocurre con frecuencia, no pretenden dictar normas universales e imperativas, como Hesíodo, Calinos, Tirteo y Solón, sino expresar su pasión personal partidista, como Alceo, o reclamar sus derechos individuales, como Arquíloco. Incluso los animales, en las querellas de las fábulas, reclaman recíprocamente «sus derechos», en humorística imitación de las relaciones humanas. Sin embargo, la abierta expresión de las ideas propias del poeta presupone siempre la *polis* y su estructura social. El individuo descansa en la ciudad, en su sujeción y en su libertad, lo mismo cuando esta relación permanece sin ser expresada que cuando se dirige expresamente a sus conciudadanos mediante su opinión personal, como ocurre en Arquíloco.

Es altamente significativo que el género de individualidad que por primera vez se manifiesta en estas poesías, con asombrosa independencia, no se exprese, a la manera moderna, como la simple experiencia de la sensibilidad del yo, íntimamente intuida en relación con su dependencia e independencia del mundo, como un puro desbordamiento sentimental. Este tipo moderno de individualidad poética no es sino una vuelta a las formas primitivas y naturales del arte, a la simple exteriorización ingenua de los sentimientos individuales, tal como lo hallamos en los hombres de las más distintas épocas y razas y de un modo evidente ya en los primeros estadios de la cultura. Nada más insensato que pensar que los griegos hayan traído por primera vez al mundo el sentimiento y el pensamiento individual. Por el contrario, este

tipo de pensamiento y de sensibilidad llena, casi exclusivamente, el mundo entero. Tampoco fueron los únicos ni los primeros en dar forma artística a esta individualidad, que se muestra de un modo tan impresionante en la lírica china, tan profundamente emparentada con la moderna. Precisamente ello nos permite percibir su diferencia esencial de la primitiva individualidad griega.

El pensamiento y el sentimiento del poeta griego permanecen siempre, aun dentro de la esfera del yo nuevamente descubierta, sometidos, en algún modo, a una norma y a un deber ser. Lo explicaremos con más detalle y rigor. No es fácil para nosotros, desde largo tiempo impregnados de aquella idea, concebir, de un modo claro y preciso, qué entendieron por individualidad Arquíloco y otros poetas de su género. No es ciertamente el sentimiento cristiano y moderno del yo, del alma individual consciente de su íntimo y propio valer. El yo se halla, para los griegos, en íntima y viva conexión con la totalidad del mundo circundante, con la naturaleza y con la sociedad humana; no separado y aislado. Las manifestaciones de la individualidad no son nunca exclusivamente subjetivas. Podríamos decir, más bien, que en una poesía como la de Arquíloco el yo individual trata de expresar y representar en sí la totalidad del mundo objetivo y sus leyes. El individuo griego alcanza su libertad y la amplitud de movimientos de su conciencia, no mediante el simple desbordamiento de la subjetividad, sino mediante su propia objetivación espiritual. Y en la medida en que se contrapone a un mundo exterior, regido por leyes propias, descubre sus propias leyes internas.

Explicaremos este fenómeno, cuya importancia para la historia de las formas del espíritu occidental salta a la vista, mediante un ejemplo. Hemos observado ya en otro lugar un fenómeno paralelo con el nacimiento de la elegía de Calinos y de Tirteo. Allí establecimos el importante hecho de la historia de la educa-

ción de que el ideal del estado espartano halla su expresión poética en la transferencia de la parénesis homérica, que enardecía el valor de los héroes, a la actualidad real y vivida. Lo que ocurría allí con la ciudad entera, con el ejército de los espartanos, se repite en Arquíloco con la persona individual del poeta. En las elegías aparece constantemente él mismo o su contorno como portador de las figuras y los destinos homéricos. En estas transposiciones de contenido y de forma, aparece palpable y claro el gran proceso educador que se realiza entonces mediante la íntima apropiación del espíritu de la epopeya por la personalidad. Incluso la elevación del individuo a un mayor grado de libertad, en la vida y en el espíritu, se debe, en primer término, al influjo formador de Homero.

Cuando Arquíloco se presenta a sí mismo como «servidor del imperante Enyalios» y, al mismo tiempo, como entendido en el «amable don de las musas»[110], comprendemos lo decisivo y nuevo que hay en la atrevida conciencia de este yo que con razón se siente, en *su* doble calidad de guerrero y de poeta, como algo inusitado y único. Pero debemos recordar, al mismo tiempo, que existe un proceso de autoformación espiritual que se revela cuando el poeta se viste con el ropaje heroico de la forma épica o cuando habla con orgullo de las batallas contra los «señores de Eubea, famosos en el manejo de la lanza», en las cuales sirvió como soldado: del «tumulto de Ares» y de la «quejumbrosa obra de la espada»[111]. Bebe su vino y come su pan en la actitud de los héroes homéricos, «apoyado en la lanza», mediante la cual se sustenta[112]. Todo esto afirma de sí mismo un hombre que no es de noble estirpe. La épica presta su estilo a su vida entera, a su acción y a su pensamiento.

Cierto es que no siempre se siente a la altura de este importante papel. La individualidad de Arquíloco no se manifiesta sólo por el hecho de elevar su personalidad empírica a las normas ideales de Homero y formarla de acuerdo con ellas. Al compa-

rarse a sí mismo con aquel ideal, la penetrante objetividad de la mirada griega lo lleva, necesariamente, a ver hasta qué punto la pesada y arcaica armadura de los héroes es inadecuada para la vacilante osamenta de su propia e insuficiente humanidad. Este conocimiento de los propios límites no quebranta, sin embargo, la invencible jovialidad de Arquíloco. Lo convierte, por el contrario, en un motivo de expresión y de humorística afirmación de sí mismo, aun frente a las inaccesibles exigencias de los ideales tradicionales. Los héroes homéricos hubieran sentido la pérdida de su escudo como la muerte de su honor y hubieran preferido sacrificar su vida antes que sufrir semejante afrenta. En este punto el nuevo héroe de Paros hace sus reservas y está seguro de provocar la risa de sus contemporáneos cuando dice: «Un saio enemigo se regocija ahora con mi escudo, una armadura intachable que he abandonado sin querer tras una mata. Sin embargo, yo he escapado a la muerte, que es el fin de todo. ¡Qué se pierda este escudo! Compraré uno mejor.»[113] La deliciosa mezcla del moderno humor naturalista, ajeno a toda clase de ilusiones, según el cual aun un héroe sólo tiene una vida que perder, con la noble resonancia de la retórica épica, que nos habla de «una armadura intachable» y de la muerte que «es el fin de todo», es fuente de indefectibles efectos cómicos. Bajo su amparo puede el esforzado desertor aventurar su insolente conclusión y afirmar con desconcertante sinceridad: «¡Me compraré simplemente uno mejor! ¡Qué es, es definitiva, un escudo sino un pedazo de piel de buey curtida, con unos ornamentos de metal brillante!»

Semejante transformación del heroísmo en algo natural, demasiado natural, parece algo atrevido e increíble. Sin embargo, aun en esto halla Arquíloco su precedente en la épica tardía. No otra cosa es la escena del final de la *Ilíada*, cuando Aquiles invita al afligido Príamo, tras la entrega del cadáver de su hijo, a comer y a beber y cita el ejemplo de Niobe, afligida por el más profundo dolor materno: «Aun Niobe, saturada en llanto, debió de

pensar en la comida.» [114] Todos somos hombres. También el heroísmo tiene sus límites. Aquí lo trágico, en Arquíloco, lo cómico de la naturaleza humana, rompen las severas normas de lo heroico. Sin embargo, como quiera que sea, el pensamiento griego se eleva a la norma justa y se enfrenta con ella, ya afirmando frente a la naturaleza la validez de lo más alto, ya haciendo valer los derechos de la naturaleza frente al ideal. Sin embargo, media una gran distancia entre estas manifestaciones primerizas del aflojamiento de las rigurosas trabas de la convención caballeresca y del honor de clase, que no valían ya para los soldados, y la revolución filosófica del pensamiento moral que erige a la «naturaleza» en única y verdadera norma de la conducta. Pero en la osada afirmación personal de Arquíloco frente a los límites del decoro tradicional, y en la abierta decisión con que la mantiene, se halla ya implícita la conciencia de poder ser, no sólo más desvergonzado, sino también más natural y sincero que quien está sometido al código moral con mayor rigor.

Con frecuencia, lo que a primera vista aparece como una opinión puramente subjetiva de Arquíloco, no es sino la manifestación de un cambio general en la concepción de lo decente y lo indecoroso y una rebelión, en este caso justificada, contra los dioses aceptados por la opinión pública y contra la fuerza de la tradición. No se trata tan sólo de una cómoda desobediencia a las normas recibidas, sino de una seria lucha para llegar a la implantación de otras nuevas. En el antiguo orden social no había más instancia superior, para juzgar al hombre, que la fama pública. Era simplemente inapelable. Coinciden, en su respeto a ella, el mundo de la nobleza homérica y la moral campesina y artesana de Hesíodo[115]. Arquíloco, al sentirse completamente libre de los juicios del *demos* sobre lo justo y lo injusto, lo honorable y lo vergonzoso, señala una etapa más libre de la evolución[116]. «Si nos afligimos por la maledicencia de la gente no gozamos de la gracia de la vida.» El abandono y la comodidad de la naturaleza

humana han tenido ciertamente un papel no despreciable en este proceso de emancipación. Su justificación apunta, evidentemente, en ese sentido. Una cierta indulgencia fue la consecuencia de la nueva libertad y naturalidad. Pero la oposición contra la fuerza de la pública opinión ciudadana no se fundaba sólo en motivos hedonistas. La crítica de Arquíloco se eleva a una penetrante lucha de principios. Se decía que la *polis* mantenía en su memoria y honraba el nombre de los que la habían servido, aun después de la muerte así lo anunciaban todos los poetas, desde Homero, como segura recompensa al servicio prestado. Pero, en verdad, «después de la muerte nadie es honrado o famoso en la memoria de sus conciudadanos; toda la vida nos afanamos por conseguir el favor de los vivos: pero a los muertos los hacen trizas»[117]. Otro fragmento muestra claramente lo que esto quiere significar. Piensa el poeta en la baja maledicencia que persigue, aun en los rincones más escondidos, a aquel que no es necesario temer ya. «Innoble es injuriar a los muertos.»[118] Quien así penetra en la psicología de la fama y conoce la bajeza de la gran masa, pierde todo respeto a la voz de la generalidad. Ya Homero enseñaba que el espíritu del hombre es tan mudable como los días que Zeus alumbra. Arquíloco aplica esta sabiduría homérica al mundo de la vida en torno[119]. ¿Qué cosa grande puede esperarse de semejantes criaturas de un día? La ética de la antigua nobleza veneraba la Fama como una fuerza superior porque entendía por ella algo distinto: el honor de los grandes hechos y su gozoso reconocimiento en el círculo de los espíritus nobles. Transferido a la masa envidiosa, que mide todo lo grande con su propia y mezquina medida, pierde todo sentido. Así, el nuevo espíritu de la *polis* da lugar a la crítica pública, como una prevención necesaria contra el mayor desenfreno de la palabra y de la acción.

No es pura casualidad que Arquíloco sea el primero y más grande representante del ψόγος en la poesía, el temido censor[120]. Con alguna precipitación se ha atribuido la totalidad de

la poesía yámbica, de contenido en gran parte censorio, a condiciones personales de carácter. En éste, como en cualquier otro género de poesía griega, se cree justificado pensar en una explicación puramente psicológica y comprender la poesía como resultado de la expansión inmediata de la subjetividad, del enojo subjetivo de su creador. Con ello se olvida que la aspiración de la sátira literaria en la vida de la primitiva ciudad griega es un fenómeno característico de la época en que se desarrolla la creciente importancia del *demos*. El yambo era, originariamente, de uso corriente en las fiestas públicas de Dionisos y respondía más bien a la explosión de un sentimiento popular que a la expresión de un rencor personal. Prueba de ello es que el espíritu del yambo se incorpora con la mayor fidelidad y prosigue en la antigua comedia ática, en la cual el poeta aparece notoriamente como el portavoz de la crítica posible. Nada implica contra esto el hecho, asimismo cierto, de que Arquíloco no sea sólo el portavoz, sino también el contradictor de la opinión común. Ambas cosas se hallan en íntima conexión con su vocación de publicidad. Si fuera verdad que el yambo respondía tan sólo a la expresión de los sentimientos del yo, independientemente de toda consideración al mundo, no sería explicable que el yambo filosófico de Semónides y los consejos políticos de Solón procedieran de la misma raíz. Si lo consideramos con mayor precisión, nos daremos cuenta de que la poesía yámbica de Arquíloco tiene también al lado de su aspecto satírico y crítico un aspecto parenético, y que uno y otro se hallan en íntima conexión.

Verdad es que no hallamos en él ningún ejemplo o paradigma mítico, como en la parénesis de la epopeya. Pero introduce otra forma de ejemplo didáctico altamente significativo para la esfera de la cual procede: la fábula. «Quiero contaros una fábula…» comienza la historia del mono y el zorro[121]. Del mismo modo empieza la fábula del zorro y el águila: «Existe una fábula entre los hombres que dice así…» [122] No hallamos las fábulas en las ele-

gías de estilo heroico de Arquíloco, sino sólo en los y ambos. Al hablar de los *Erga* de Hesíodo vimos ya cómo la fábula es una pieza constitutiva de la tradición didáctica popular[123]. La corriente de esta parénesis desemboca evidentemente en la poesía yámbica de Arquíloco, de fuente asimismo popular. Aun otro caso nos permite concluir, de la confluencia del yambo con Hesíodo, a la forma originaria de la sátira: la censura contra las mujeres de Semónides de Amorgos, un poeta contemporáneo, pero de valor artístico muy inferior al de Arquíloco[124]. Del hecho de hallarse repetidamente en Hesíodo el tema, se ha querido deducir su hostilidad a las mujeres y cierta novela personal, cuyas amargas experiencias se reflejaron así[125]. Pero la burla contra las mujeres y contra el sexo femenino es uno de los motivos más antiguos de la sátira popular en las reuniones públicas. Su repetición en Semónides no es sólo una débil imitación de Hesíodo, sino que se enlaza con el antiguo y auténtico yambo que no consistió nunca meramente en la denostación y pública difamación de una persona malquista. Ambos elementos, el denuesto personal y la sátira contra un grupo entero, como las holgazanas e inútiles mujeres —su contrario correspondiente, la sátira contra los hombres, no faltó tampoco, pero no lo hallamos en la poesía hasta Aristófanes— tuvieron su lugar en el antiguo yambo[126].

La esencia de la auténtica sátira popular sólo puede ser inferida con extremada prudencia de las elaboraciones literarias posteriores que se conservan. Pero no cabe duda de que tuvo originariamente una función social que es posible todavía discriminar con claridad. No es la censura moral, en nuestro sentido, ni la simple expansión del rencor personal y arbitrario sobre una víctima inocente. Impide esta interpretación el carácter público del ataque, que es la presuposición evidente de su eficacia y de su justificación. El cosmos de Dionisos, en el cual se desatan todas las lenguas, fue la ocasión para que salieran a la luz sangrientas verdades notorias. Contra el abuso de esta libertad, tan pronto

como se manifestó, reaccionó, con sano instinto, la sensibilidad pública. ¿Y qué valor ideal o artístico podía tener la simple explosión del odio o de la rabia personal, aun expresándose en la forma más bella? Ciertamente, no se hubiera dejado oír la voz de Arquíloco, largos siglos más tarde, al lado de Homero en todos los concursos musicales, ni se le hubiera considerado como maestro de los griegos, como lo atestigua Heráclito[127], ni se le hubiera percibido esta íntima relación de sus poemas con la conciencia general del mundo circundante. Prueba de ello es, también, la repetida apelación a los conciudadanos, que hallamos en los yambos. Los yambos de Catulo y de Horacio, cuya crítica implacable se dirigía también contra los escándalos públicos de su tiempo y, aun cuando atacaban con sus burlas a personas individuales, especialmente odiosas, presuponían, al menos, una comunidad ideal, y deben servir de base para completar nuestro cuadro sobre los escasos fragmentos de Arquíloco[128]. La evolución entera del yambo a partir de Arquíloco, en la primitiva poesía griega, no nos permite dudar de que en estas manifestaciones críticas relativas a los hombres y a sus opiniones y tendencias, que por una razón cualquiera han excitado la atención pública, se manifiesta no un sentimiento subjetivo sin importancia, sino la voz de un superior reconocido.

La poderosa influencia de esta nueva poesía surgió de una profunda necesidad de los tiempos. Por primera vez aparece en la poesía griega un elemento que contrasta en forma extraña con el elevado estilo de la forma épica tal como todavía se muestra en las elegías de Arquíloco. Este nuevo género es un tributo del estilo poético al espíritu de la *polis*, cuyas poderosas pasiones no podían ser dominadas por la sola presencia del *epainos* de la educación aristocrática que hallamos en Homero. Ya los antiguos habían observado que la «naturaleza común» del hombre responde mejor al aguijón de la censura que a la alabanza. La aprobación y el éxito que obtuvo Arquíloco nos hace sentir la popula-

ridad del empleo de la censura. Se dirige a las más altas autoridades de la ciudad, a los estrategas y a los demagogos y está previamente cierto del eco favorable de sus críticas. Incluso en la historia de su boda con Neóbule y en los apasionados e irónicos ataques a su padre Licambes, que ha rechazado las pretensiones del poeta, es evidente que piensa en la ciudad entera para que le sirva de público testimonio. El poeta es, al mismo tiempo, acusador y juez. «Padre Licambes, ¿quién te ha trastornado el entendimiento? Eras antes perfectamente cuerdo; ahora eres el hazmerreír de toda la gente de la ciudad.» Aun aquí adquiere la censura la forma parenética[129].

Verdad es que la sátira contra los enemigos personales era una fuerte tentación de dar rienda suelta a los sentimientos subjetivos. El largo yambo hallado en un papiro hace algunas décadas, atribuido con razón al gran rencoroso[130], muestra la libre expansión de esta fuerza en la minuciosa pintura que hace de los sufrimientos que desea para su enemigo. Píndaro, el maestro de la educación mediante la alabanza de las virtudes nobles, dice: «Vi a lo lejos desamparado y en la mayor indigencia al satírico Arquíloco, celándose con las más duras y ofensivas enemistades.» [131] Pero, incluso aquel poema de puro odio, resulta, como lo muestra la sorprendente conclusión, de un odio justificado o tenido como tal por el poeta: «Quisiera ver todo esto para el hombre que fue injusto conmigo y pisoteó nuestros juramentos, habiendo sido antes mi amigo…» Un verso que se ha conservado suelto, hace un reproche a la persona a la cual se dirige: «No tienes hiel que queme tu hígado…» [132] El verso, cuyo contexto nos es desconocido, se refiere a una cualidad insoportable para Arquíloco: la incapacidad para la justa cólera, que, como es sabido, aparece, posteriormente, en la ética peripatética como una falla moral[133]. El pasaje arroja clara luz sobre la totalidad de la poesía rencorosa de Arquíloco. Y confirma, como la conclusión del poema contra el falso amigo, que los yambos de Arquíloco

contienen un fuerte elemento normativo. Precisamente, el hecho de aplicar a las personas que censura una medida de valor sobreindividual, le confiere la capacidad de expresarse tan libremente. Esto explica la facilidad con que el yambo pasa de la poesía satírica a la poesía didáctica y reflexiva.

Veamos ahora los fragmentos didácticos y reflexivos. Lo que hemos dicho antes de su relación con Homero se confirma en estos poemas reveladores de la concepción del mundo de Arquíloco. Exhorta a sus amigos a resistir paciente y virilmente el infortunio y aconseja ofrendarlo todo a los dioses. Tyché y Moira dan al hombre cuanto tiene[134]. A menudo la divinidad levanta de improviso al hombre, aplastado por el infortunio, o tiene a sus pies al que se halla firme. Son frases que hallamos con frecuencia en el pensamiento griego posterior cuando se habla de la fuerza de *tyché*. La religiosidad de Arquíloco tiene su raíz en el problema de *tyché*. Su experiencia de Dios es la experiencia de *tyché*. El contenido de estas consideraciones, y aun en parte su letra, proceden de Homero. Pero la lucha del hombre contra el destino es transferida del elevado mundo de los héroes a la región de la vida cotidiana. La escena del drama es la vida del poeta que, a ejemplo de la épica, siente su personalidad humana activa y doliente y llena su propia existencia con la imagen de la concepción épica del mundo. Cuanto más libre y conscientemente aspira a gobernar el yo humano los pasos de su pensamiento y de su acción, más firmemente se siente encadenado por el problema del destino.

Desde entonces el desarrollo de la idea de *tyché* entre los griegos sigue los mismos pasos que el desarrollo del problema de la libertad humana. El esfuerzo por alcanzar la independencia significa, en una gran medida, la renuncia a mucho de lo que el hombre ha recibido, como don, de *tyché*. Y no es casual que por primera vez en Arquíloco hallemos con plena claridad la confesión personal de que sólo es posible un hombre íntimamente li-

bre en una forma de vida elegida y determinada por sí mismo. En unos famosos versos nos habla de una justa «elección de vida», en la cual se renuncie a las riquezas de Giges, no se superen, mediante el deseo, los límites entre el hombre y Dios y no se tienda la mano a la fuerza del tirano[135]. Todo ello «se halla lejos de mis ojos». La única alocución que el que habla se dirige a sí mismo muestra de qué clase de experiencia brota este orgulloso comedimiento. Este primer gran monólogo de la literatura griega surge de la transferencia de la exhortación a otra persona, tal como es usual en la elegía y en el yambo, a persona propia del que habla que así se desdobla y es. de una parte, orador y, de otra parte, espíritu que piensa y quiere. También de esto hallamos un ejemplo en la *Odisea* del cual dependen las ideas y la situación de Arquíloco[136]. Veamos, empero, qué es lo que ha hecho con las palabras tantas veces citadas de Odiseo: «¡Aguarda paciente, corazón mío, ya has soportado lo más vergonzoso!» Hace un llamamiento a su valor en el torbellino de sufrimientos en que se halla sumergido, para ofrecer el pecho al enemigo y resistir firme y seguro. «Ni debes pavonearte ante el mundo como vencedor ni hundirte y lamentarte como vencido; alégrate con lo que es digno de alegría, no te rindas con exceso ante la desventura, conoce el ritmo que mantiene a los hombres en sus limites.»

La concepción de donde brota este *ethos* soberano se eleva por encima del consejo puramente práctico de mantener la moderación en la vida cotidiana, hasta la intuición de un «ritmo» en la totalidad de la existencia humana[137]. En ella funda Arquíloco su exhortación al propio control y la advertencia ante todo desbordamiento sentimental, en la alegría y en la pena, es decir, ante toda constricción exterior, ante la felicidad o la desdicha provenientes del destino. En este «ritmo» es acaso posible percibir ya algo del espíritu de la filosofía natural y del pensamiento histórico que, por primera vez, avanza hacia la intuición objetiva de una legalidad en el curso natural de la existencia. Heredóto habla

derechamente de los «ciclos de las cosas humanas» y por ello entiende, ante todo, los altos y bajos de la fortuna[138].

Ello no debe conducirnos, sin embargo, a pensar el ritmo de Arquíloco como algo fluyente, que es la consecuencia natural de lo rítmico para el sentimiento moderno, que suele apoyarse en una derivación etimológica de la palabra, de ρέω, «fluir». La historia real de la palabra se opone claramente a esta interpretación. La aplicación de la palabra al movimiento de la danza y la música, de la cual deriva nuestra palabra, es secundaria y oculta la significación fundamental. Debemos, ante todo, preguntarnos cómo entendieron los griegos la esencia de la danza y de la música. Y esto se halla brillantemente ilustrado por la significación fundamental tal como se muestra ya en el verso de Arquíloco. El hecho de que el ritmo «mantenga» al hombre —he traducido antes los «mantiene en sus límites»— excluye ya toda idea de un flujo de las cosas. Pensemos en el *Prometeo* de Esquilo que se halla sujeto, inmóvil en su roca, con grillos de hierro y dice: me hallo encadenado aquí, en este «ritmo»; o en Jerjes, del cual dice Esquilo que ha encadenado el flujo del Helesponto y ha «dado otra forma (ritmo) al curso del agua», es decir, lo ha transformado en un puente y lo ha sujetado con firmes ataduras[139]. Ritmo es aquí lo que impone firmeza y límites al movimiento y al flujo. Y esto es únicamente lo que significa para Arquíloco. También Demócrito habla del ritmo del átomo en el antiguo y auténtico sentido y entiende por ello no su movimiento, sino, como ya Aristóteles certeramente lo interpretó, su «esquema»[140]. Y así entendieron también los intérpretes antiguos las palabras de Esquilo. Evidentemente, cuando los griegos hablan del ritmo de un edificio o de una estatua no se trata de una transposición metafórica del lenguaje musical. Y la intuición originaria que se halla en el fondo del descubrimiento griego del ritmo, en la danza y en la música, no se refiere a su fluencia, sino, por el contrario, a sus pausas y a la constante limitación del movimiento.

Vemos en Arquíloco la maravilla de una nueva educación personal, fundada en el conocimiento reflexivo de una forma natural y última, fundamental e idéntica, de la vida humana. Se revela una autosujeción consciente a los propios límites, libre de la autoridad de la pura tradición. El pensamiento humano se hace dueño de sí mismo, y así como aspira a someter a leyes universalmente válidas la vida entera de la *polis*, penetra más allá de estos límites en la esfera de la interioridad humana y somete también a límites el caos de las pasiones. En los siglos siguientes la escena de esta lucha es la poesía, pues la filosofía no participa en ella hasta más tarde y en segunda línea. El magisterio espiritual de Arquíloco nos permite percibir claramente el camino de la poesía a partir de Homero. La poesía de la nueva época nace de la necesidad que siente el individuo libre de separar progresivamente lo humano del contenido mítico de la epopeya, en la cual, hasta entonces, se había expresado. Cuando el poeta «se hace propios», en el verdadero sentido de la palabra, las ideas y los problemas de la epopeya, éstos adquieren independencia en nuevas formas poéticas, tales como la elegía y el yambo, y se transforma en la vida personal.

De la poesía jónica del siglo y medio posterior a Arquíloco. se conserva lo suficiente para ver que sigue el mismo camino, aun cuando ninguna adquiere la importancia espiritual de su gran iniciador. Los poetas posteriores se hallan sobre todo influidos por la forma reflexiva del yambo y de la elegía de Arquíloco. Los yambos que se conservan en Semónides de Amorgos son de carácter didáctico. El primero muestra claramente la intención inmediata educadora del género[141]: «Hijo mío. Zeus tiene en sus manos el fin de todas las cosas y las dispone como quiere. El hombre no tiene conocimiento alguno de ellas. Criaturas de un día, vivimos como los animales en el prado, ignorantes de la manera que usará la divinidad para conducir cada cosa a su fin. Vivimos todos de la esperanza y de la ilusión, pero sus designios

nos son inaccesibles. La vejez, la enfermedad, la muerte en el campo de batalla o sobre las olas del mar, alcanzan a los hombres antes de que hayan logrado su fin. Otros acaban sus vidas mediante el suicidio.» Como Hesíodo. se lamenta el poeta de que ningún infortunio perdona al hombre[142]. Innumerables espíritus malignos, dolores y penas sin cuento lo cercan. «Si quisierais oírme, no amaríamos nuestras propias desventuras —esto también recuerda a Hesíodo—[143] ni nos atormentaríamos buscando dolores fatales.»

La parte final de este poema se ha perdido. Pero en una elegía que trata casi el mismo tema que este yambo, se pone en claro la advertencia que dirigía Semónides a los hombres[144]. «La base de su ciega persecución del infortunio se halla en la esperanza sin freno en una vida sin fin.» «El hombre de Quío ha dicho la cosa más bella: la generación de los hombres es como la de las hojas. Sin embargo, acogen esta advertencia con los oídos, pero no la aceptan en su corazón. Todos conservan las esperanzas que brotan en el corazón de los jóvenes. En tanto dura la flor de los años tienen los mortales el corazón ligero y trazan mil planes irrealizables. Nadie piensa en la vejez ni en la muerte. Y en tanto tienen salud no cuidan de la enfermedad. Insensatos los que así piensan y no saben que para los mortales sólo dura breve tiempo la juventud y la existencia. Aprende tú esto y, pensando en el fin de la vida, deja a tu alma gozar de algo agradable.» La juventud aparece aquí como la fuente de todas las ilusiones exageradas y de todas las empresas excesivas, porque no tiene presente la sabiduría de Homero cuando recuerda la brevedad de la vida. Singular y nueva resulta la consecuencia que saca el poeta de esta afirmación, exhortación a gozar de los placeres de la vida cuando es tiempo. Esto no se halla en Homero. Es la solución de una generación para la cual las altas exigencias de los tiempos heroicos han perdido mucho de su profunda seriedad y escoge de las doctrinas de la Antigüedad aquello que mejor conviene a su concep-

ción de la vida. Así, la lamentación sobre la brevedad de la vida humana. Esta concepción, transportada del mundo de los mitos heroicos al mundo más natural en que vivía el poeta, debió de producir, en lugar de un trágico heroísmo, una sed abrasadora de vida.

A medida que aumentaba el rigor con que la *polis* sometía a la ley la vida de los ciudadanos, con mayor fuerza debió de sentir el «bios político» la necesidad de comprobar aquella rigidez mediante la libertad de la vida privada. Esto es lo que expresa Pericles en su oración fúnebre[145]. cuando describe las características ideales del estado ateniense y contrapone la libre humanidad ática a la sujeción espartana: «No escatimamos a nuestros conciudadanos los placeres ni se los hacemos expiar con faz airada.» Esta libertad de movimientos era el complemento necesario que dejaba la rigurosa legalidad de la *polis* a los impulsos vitales de los ciudadanos. Y es «demasiado humano» que el impulso hacia la dilatación del espacio de la existencia individual se convirtiera, en aquel tiempo, para la gran masa, en una vigorosa demanda de mayores placeres. No se trata propiamente de un individualismo. No entra en conflicto con las fuerzas sobreindividuales. Pero, dentro de sus límites, se ensancha sensiblemente la esfera a que se extienden las necesidades de felicidad individual. El peso de su interés cae con más fuerza que antes en el platillo de la vida. En la cultura ática del tiempo de Pericles eran reconocidos por el estado y por la opinión pública los límites de ambas esferas. Pero fue precisa una lucha para llegar a su reconocimiento y esta lucha tuvo lugar en Jonia. Allí surgió, por primera vez, una poesía hedonista que proclama con energía apasionada los derechos a la felicidad y la belleza sensual y la falta de valor de una vida que carezca de estos bienes.

Como Semónides de Amorgos, se levanta Mimnermo de Colofón, en sus elegías, como maestro del goce pleno de la vida. Lo que en Arquíloco actúa más bien como un desbordamiento acci-

dental de una naturaleza fuerte y de un sentimiento personal y momentáneo, se convierte para sus sucesores en la sabiduría entera de la vida y se traduce en una exigencia para todos, en el ideal de una vida en la cual quieren que participen todos los hombres. «¡Sin la dorada Afrodita no hay vida ni placer! Mejor quisiera estar muerto, proclama Mimnermo, si no tuviera que gozar más de ella.» [146] Nada sería más erróneo que figurarse a un poeta como Mimnermo como un sensual voluptuoso y decadente. No conocemos bastante de Semónides para formarnos una imagen cabal de su personalidad. Algunos poemas de Mimnermo tienen un tono político y guerrero y testifican, en sus versos homéricos, vigorosos y tensos, una conciencia y una tradición caballeresca[147]. Pero el hecho de que la poesía acepte en sus límites la esfera de los goces individuales, es algo nuevo y de la mayor importancia para la educación humana. La creciente pesadumbre del hombre bajo la dependencia del destino, de los «dones de los dioses», que deben ser aceptados tal como el hado los depara, así como las lamentaciones cada día más vigorosas de la poesía posterior a Homero, sobre la brevedad de la vida y la fugacidad de los placeres sensuales, demuestran de un modo patente que las cosas se consideraban cada vez más desde el punto de vista de los derechos de la vida individual. Pero a medida que aumentan las exigencias de la naturaleza y que el hombre se sumerge en su goce, mayor es la resignación que lo embarga. La muerte, la vejez, la enfermedad, el infortunio y todos los peligros que lo acechan, crecen como amenazas gigantescas y quien trate de evitarlos mediante los placeres del momento, lleva, sin embargo, incesantemente, el aguijón en el corazón[148].

Desde el punto de vista histórico, la poesía hedonista es uno de los momentos críticos más importantes de la evolución griega. Sólo es preciso recordar que el pensamiento griego planteaba siempre el problema del individuo, en la ética y en la estructura del estado, como un conflicto entre el predominio del placer

(ἡδύ) y de la nobleza (καλόν). En la sofística se manifiesta de un modo abierto el conflicto entre estos dos impulsos de toda acción humana, y la filosofía de Platón culmina en la victoria sobre la aspiración del placer a convertirse en el más alto bien de la vida humana. Pero para que la oposición llegara a su punto culminante, como ocurrió en el siglo v, para que se intentara superarla como lo hizo la filosofía ática desde Sócrates hasta Platón y para que se llegara, al fin, a una fórmula de armonía tal como nos la ofrece el ideal de la personalidad humana propuesto por Aristóteles, fue necesario que la demanda de la plena alegría de la vida y del disfrute del placer frente a la exigencia de lo καλόν, mantenida por la epopeya y la antigua elegía, hallara una afirmación resuelta y fundamental. Esto ocurrió en la poesía jónica desde Arquíloco. El sentido de la evolución que se realizó con ello es evidentemente centrífugo. Desata las fuerzas y afloja los vínculos de la *polis* por lo menos con tanta fuerza como cooperó a su establecimiento mediante la erección del dominio de la ley.

Para que las nuevas exigencias obtuvieran el reconocimiento público era necesario que se expresaran en la forma didáctica y reflexiva propia de la elegía y de la poesía yámbica posterior a Arquíloco. El hedonismo no se revela en ella como un sentimiento accidental del individuo. Por el contrario, fundan los poetas el «derecho» del individuo al goce de la vida en principios universales. Los poemas de Semónides y Mimnermo recuerdan a cada paso que nos hallamos en los tiempos en que va a dar comienzo la consideración racional de la naturaleza y la filosofía natural milesia. El pensamiento no se detiene ante los problemas de la vida humana, como pudieran hacerlo creer los tratados de historia de la filosofía relativos a este periodo, al limitarse, la mayoría de las veces, el aspecto cosmológico. Invade e inspira el espíritu de la poesía que desde entonces se convierte en portadora de las ideas morales. Se plantean problemas que deben ser discutidos por sí mismos. El poeta aparece a sus oyentes como el filó-

sofo de la vida. Los poemas que se conservan de Semónides no son ya, como en Arquíloco, meras expansiones impulsivas que puedan tomar ocasionalmente la forma reflexiva, sino verdaderas alocuciones didácticas sobre un tema determinado. Y Mimnermo, que es un artista mucho más vigoroso que Semónides, revela el mismo carácter en la mayoría de los fragmentos que se han conservado. La poesía, en su tránsito de lo heroico a lo privado humano, conserva su actitud educadora.

Así como la poesía jonia posterior a Arquíloco, en el tránsito de los siglos VII-VI, ofrece la forma de una reflexión universalmente válida sobre los derechos naturales de la vida, la poesía eólica de la lésbica Safo y de Alceo expresa la intimidad misma de la vida individual. Lo que más se acerca a este fenómeno único en la vida espiritual de los griegos, son las expansiones personales de Arquíloco, que no nos ofrecen sólo ideas generales, sino también experiencias personales con todos los matices de la sensibilidad individual. No es posible, en efecto, olvidar a Arquíloco como precursor de la lírica eólica, aunque, incluso sus poemas de odio, en los cuales se manifiesta apasionadamente su subjetividad, se orientan todavía por normas universales de la sensibilidad ética. La lírica eólica, especialmente en Safo, va mucho más allá y se convierte en expresión del sentimiento puro. Es evidente que, por obra de Arquíloco, la esfera de lo individual adquiere una importancia tal y una tal riqueza de posibilidades de expresión, que abre la vía a la libre comunicación de los más secretos movimientos del alma. Mediante Arquíloco se adquiere la posibilidad de dar forma universal a los sentimientos más subjetivos y, en apariencia, exentos de forma y de elevar aun lo más personal a lo universal humano sin que pierda con ello el encanto de lo inmediatamente vivido.

La maravilla de la autoformación de la intimidad humana en la lírica eólica no es menor que la de la creación contemporánea de la filosofía o del estado jurídico entre los griegos del Asia Me-

nor. El reconocimiento de este prodigio no debe llevarnos, sin embargo, a apartar la vista del hecho de la estrecha vinculación aun de esta poesía misma al mundo exterior. De la rica y variada selección de fragmentos descubiertos en las últimas décadas, resulta evidente que del mismo modo que los versos de Arquíloco se orientan directamente a la vida que lo rodea, los poemas eólicos se inspiran también en la vida en torno y se hallan escritos para un círculo determinado de hombres. Se encuentran ligados, por tanto, a determinadas convenciones que hemos aprendido a comprender en esta poesía de un modo tan preciso como en la obra de Píndaro. Así, la conexión viva de las canciones de Alceo dedicadas a la bebida con los simposios de los hombres, y la de las canciones nupciales y amorosas de Safo con las de los círculos musicales de jóvenes compañeras que se agrupan en torno a la poetisa, adquiere, desde nuestro punto de vista, una positiva y profunda significación.

Los simposios, con su libre comercio y su alta tradición espiritual, constituían la más alta conquista en el desarrollo de la nueva expansión de la personalidad individual. Por consiguiente, la individualidad masculina se revela, principalmente, en la amplia corriente de los poemas simpóticos que brota de mil fuentes y desemboca en las más fuertes conmociones del alma. Los fragmentos que se conservan de los poemas de Alceo dedicados a la bebida, nos ofrecen un rico cuadro revelador de todos los tipos de expresión sentimental y de meditación reflexiva. Un numeroso grupo es la expresión apasionada de opiniones políticas impregnadas del odio de Arquíloco. Así, el colérico estallido contra el asesinado tirano Mirsilo. Confesiones eróticas se revelan ante el círculo de sus íntimos amigos para aligerar al oprimido corazón del peso de sus secretos. Consejos amistosos, nacidos del más profundo *ethos*, dejan presentir el creciente valor de estos vínculos personales para el firme mantenimiento de la vacilante existencia individual. El sentimiento de la naturaleza, cuyas primeras

manifestaciones hallamos ya en Arquíloco, muestra que la naturaleza no era ya para aquellos hombres un espectáculo objetivo o placentero tal como lo vieron los pastores de Homero al contemplar desde lo alto de una montaña, en la soledad de la noche, la magnificencia del cielo estrellado. Los cambios atmosféricos y las estaciones del año, el paso de la luz a las tinieblas, de la calma a la tempestad, del rudo invierno al hálito vivificador de la primavera, se convierten, por el contrario, en imagen de los movimientos del alma humana, en expresión de sus emociones más profundas. Consideraciones piadosas, serenas o resignadas, sobre el curso del mundo y sobre el destino, se enlazan en una forma completamente nueva con una filosofía de bebedores que sepulta todas las penas de la vida personal en la borrachera dionisiaca. Así, el tono individual de esta lírica no es incompatible con la convivencia de una sociedad de hombres, aunque se estrecha el círculo de las personas ante las cuales puede manifestarse la personalidad individual. Al lado de la poesía consagrada a la bebida se halla la forma ritual de los himnos o plegarias. Pero unos y otros son también formas originales de la expresión humana expresadas en forma poética. En la plegaria se halla también el hombre, en su nuda soledad personal, ante el Ser, en la actitud originaria. Al dirigirse a la fuerza divina como a un Tú invisible pero presente, el que suplica se convierte, todavía más, en órgano de expresión de sus propios pensamientos y emociones y se desborda, libre de todo testimonio humano. En parte alguna se revela todo esto de una manera tan bella como en Safo.

Parece como si el espíritu griego hubiera necesitado de Safo para dar el último paso en el mundo de la intimidad del sentimiento subjetivo. Los griegos debieron de sentir esto como algo muy grande cuando honraron a Safo, según dice Platón, como la décima musa. La poesía femenina no es inusitada en Grecia. Pero ninguna compañera en arte alcanzó el lugar de Safo. Es algo único. Sin embargo, comparada con la riqueza de la poesía de Al-

ceo, la lírica de Safo es muy limitada. Se circunscribe al mundo de las mujeres que la rodean y aun esto desde el punto de vista de la vida en común de la poetisa con el círculo de sus muchachas. La mujer, como madre, como amante o como esposa del hombre, tal como aparece con la mayor frecuencia en la poesía griega y es ensalzada por los poetas de todos los tiempos, puesto que con esta imagen vive en la fantasía del hombre, sólo aparece ocasionalmente en la poesía de Safo con motivo de la entrada o salida de alguna de las muchachas de su círculo. No es para Safo objeto de inspiración poética. Las mujeres entran en su círculo como jóvenes muchachas que acaban de dejar el seno materno. Bajo la protección de la mujer soltera, cuya vida se halla consagrada, como la de una sacerdotisa, al servicio de las musas, reciben la consagración de la belleza mediante danzas, juegos y cantos.

Nunca la poesía y la educación se han hallado íntimamente compenetradas como en este *thiasos* femenino consagrado a la música. Su ámbito espiritual no coincide con los límites de la poesía de Safo, sino que se extiende y abraza toda la belleza del pasado. Al espíritu heroico de la tradición masculina añaden los cantos de Safo el fervor y la grandeza del alma femenina en la cual vibra el elevado sentimiento de la vida en comunidad. Entre la casa materna y la vida matrimonial se interpone una especie de mundo ideal intermedio que no podemos concebir sino como una educación de la mujer de acuerdo con la más alta nobleza del alma femenina. La existencia del círculo sáfico presupone la concepción educadora de la poesía, evidente para los griegos de su tiempo. Pero lo nuevo y grande en él es que la mujer exige el ingreso en este mundo y conquista, en su calidad de tal, el lugar que por derecho le corresponde. Porque se trata de una verdadera conquista. Mediante ella, se abre para la mujer el servicio de las musas, y este elemento se funde con el proceso de la formación de su personalidad. Pero esta fusión esencial, mediante la

cual se llega propiamente a la formación del hombre, no es posible que se realice sin el poder de *eros* que une las fuerzas de las almas. El paralelo entre el *eros* platónico y el *eros* sáfico, resalta a simple vista.

Este *eros* femenino, cuyas flores poéticas nos encantan por la delicadeza de sus aromas y el esmalte de sus colores, tuvo la fuerza suficiente para fundar una verdadera comunidad humana. No pudo ser, así, una fuerza puramente sentimental, puesto que debía unir en algo más alto a las almas que impregnaba. Se hallaba presente en la *charis* sensual de los juegos y danzas y se encarnaba en la alta figura que estaba presente, como modelo, en la comunidad de las camaradas. La lírica sáfica tiene sus momentos culminantes cuando solicita el corazón áspero y todavía no abierto de una muchacha, en la despedida de una compañera querida que se ve obligada a abandonar el círculo para volver a su tierra o para seguir al hombre que la ha pedido como esposa —lo cual en aquel tiempo nada tenía que ver con el amor— o, finalmente, en el recuerdo anhelante de una compañera lejana que, paseando en la tarde por el silencioso jardín, invoca en vano el nombre de la perdida Safo.

Sería absolutamente vano e inadecuado intentar explicaciones psicológicas indemostrables sobre la naturaleza de este *eros*, o tratar, por el contrario, indignados por estas blasfemias, de probar la concordancia de los sentimientos del círculo sáfico con los preceptos de la moral cristiana y burguesa. Los poemas nos muestran el *eros* sáfico como una pasión íntima que con la misma fuerza afectaba a los sentidos que al alma. Lo que nos interesa ahora aquí es mucho menos la comprobación de la existencia de un aspecto sensual en la erótica sáfica que la plenitud sentimental que conmueve vigorosamente la totalidad del alma humana. Jamás la poesía amorosa masculina alcanzó en Grecia la profundidad espiritual de la lírica de Safo. La polaridad humana de lo espiritual y lo sensual sólo alcanzó más tarde verdadera importan-

cia en la vida erótica, hasta penetrar profundamente en el alma y henchir la vida entera.

Esta transformación de la sensibilidad masculina ha sido considerada como una afeminación helenística. En todo caso, en los primeros tiempos sólo la mujer era capaz de semejante entrega total, del alma (135) y los sentidos, único sentimiento que merece para nosotros la denominación de amor. Para la mujer el sentimiento del amor se halla en el centro de su existencia y sólo ella lo abraza en la unidad de su naturaleza indivisa. En aquel tiempo, ajeno todavía al concepto del matrimonio por amor, era difícil para la mujer concebir el amor hacia el hombre. Del mismo modo, el amor del hombre, en su más alta espiritualización, no alcanzó su expresión poética en relación con la mujer sino en la forma del *eros* platónico. Sería un anacronismo interpretar el amor de Safo, siempre próximo a la sensibilidad sensual, como equivalente del anhelo metafísico del alma platónica hacia la Idea, que es el secreto de su *eros*. Sin embargo, siente que la verdadera pasión conduce a las profundidades del alma; y en esto conviene con Platón. De ahí proviene el gran dolor que otorga a la poesía de Safo no sólo el tierno encanto de la melancolía, sino también la elevada nobleza de la verdadera tragedia humana.

La saga, que pronto se apoderó de su figura, explicó el misterio que rodea a su persona y a su vida sentimental mediante la narración del amor desgraciado por un bello hombre, Faón, y dio representación sensible a su tragedia en el dramático salto desde las rocas leucadianas. Pero el hombre es completamente ajeno a su mundo. Aparece, a lo sumo, como pretendiente de una de sus queridas muchachas, al margen de aquel mundo, y es considerado con mirada indiferente. La idea de que goza de la bienaventuranza de los dioses quien se sienta ante su amada y oye su voz amorosa y su risa encantadora, despierta en Safo el recuerdo de sus propios sentimientos en la proximidad de su ser querido. Esta voz, esta risa, mantienen el corazón en el pecho

paralizado de emoción. «Con sólo verte, ninguna palabra acude a mis labios, se quiebra mi lengua, un sutil fuego corre bajo mi piel, todo se ennegrece ante mis ojos, zumban mis oídos, fluye el sudor en mí, me acomete el temblor, y estoy más pálida que la hierba, aparezco casi como una muerta.»

El más alto arte de Safo consiste en la descripción de las experiencias íntimas, con realidad inmediata, sin patetismo alguno y con una simplicidad análoga a la de las canciones populares. ¿Dónde hallar algo comparable en el arte occidental hasta Goethe? Si hemos de creer que aquella canción fue compuesta con motivo de la boda de una discípula y que Safo empleó en esta forma un lenguaje tan incomparablemente personal, no necesitamos más ejemplos para mostrar cómo las convenciones del estilo y del lenguaje se funden con el sentimiento más profundo para llegar a la pura expresión de la individualidad. Incluso la simplicidad de la situación parece iluminar los más finos matices del sentimiento que le confiere su real significación.

Y no es ninguna casualidad que sólo la mujer sea capaz de esta individual, y la mujer, sólo mediante la mayor fuerza que le es dada, es decir, mediante el amor. Como heraldo del amor, entra Safo en el reino de la poesía antes reservado a los hombres. Símbolo de esta vocación única es la introducción a una oda descubierta hace unos pocos años: «Algunos dicen que lo más bello en la tierra es un escuadrón de caballeros, otros, una banda de guerreros a pie, otros, una escuadra de navios: lo más bello es el ser querido que el corazón anhela.»

VIII. SOLÓN: PRINCIPIO DE LA FORMACIÓN POLÍTICA DE ATENAS

La última voz que se dejó sentir en el concierto espiritual de los linajes helénicos fue, en el año 600, Ática. Al principio pareció aceptar o modificar dócilmente los temas de los demás y. ante todo, los de la estirpe afín de los jonios. Pero pronto los entretejió con independencia en una más alta unidad y dominó su propia melodía con creciente claridad y plenitud. El poderío ático sólo alcanzó su culminación un siglo más tarde, con la tragedia de Esquilo. Y poco hubiera faltado para que fuera lo primero que conociéramos de ella. Del siglo VI no tenemos más que los fragmentos, no insignificantes, de la poesía de Solón. Pero su conservación no es evidentemente una pura casualidad. Mientras subsistió un estado ático y su vida espiritual independiente, fue Solón una columna fundamental del edificio de su cultura y de su educación. Sus versos se imprimieron en el alma de la juventud y eran evocados por los oradores ante los tribunales de justicia y en las asambleas públicas, como expresión clásica del espíritu de la ciudadanía ática[149]. Su influjo vivo persistió hasta el tiempo en que, con la decadencia del poder y del esplendor del imperio ático, despertó la añoranza de la grandeza del pasado y los gramáticos y los historiadores de una nueva edad se consagraron a la conservación de sus restos. Aun entonces, se conservaron los testimonios poéticos de Solón como documentos históricos del más alto valor. No hace mucho tiempo que aún los considerábamos predominantemente desde este punto de vista.

Pensemos por un momento que se hubiera perdido todo vestigio de los poemas de Solón. Sin ellos, no nos hallaríamos en condiciones de comprender lo que hay de más grandioso y memorable en la poesía ática de la época de la tragedia ni aun en la vida espiritual entera de Atenas: la perfecta compenetración de la producción griega con la idea del estado. En esta conciencia viva de la dependencia y la vinculación a la comunidad de toda creación espiritual del individuo, se muestra el dominio del estado en la vida de sus ciudadanos hasta un punto que sólo tiene su parangón en Esparta. Pero el *ethos* del estado espartano, con toda la grandiosidad y perfección de su estilo de vida, impide la promoción de todo movimiento espiritual y se muestra cada día más incapaz de adoptar una nueva estructura interna. Así cae gradualmente en el anquilosamiento. Por otra parte, la *polis* jónica, con su idea del derecho, trajo el principio organizador de una nueva estructura social y creó, al mismo tiempo, mediante la destrucción de los derechos de clase, la libertad ciudadana que confirió al individuo el ámbito necesario para su pleno desarrollo personal. Pero la amplitud que otorgó a la expresión de lo humano —demasiado humano— le impidió desarrollar las fuerzas capaces de unir las actividades nacientes de la individualidad en un designio más alto para la estructuración de la comunidad. Faltaba un lazo de unión entre la fuerza educadora que llevaba implícito el nuevo orden legal que regía la vida política y la libertad sin freno, de pensamiento y de palabra de los poetas jónicos. Por primera vez, la cultura ática equilibra ambas fuerzas: el impulso creador de la individualidad y la energía unificadora de la comunidad estatal. A pesar del íntimo parentesco con los jonios, a los cuales tanto debe Ática desde el punto de vista espiritual y desde el punto de vista político, resulta claramente comprensible esta diferencia fundamental entre el movimiento centrífugo de libertad de los jonios y la fuerza centrípeta y constructiva de los áticos. Así se explica que las estructuras decisivas

de lo griego, en el reino de la educación y de la cultura, se hayan desarrollado en tierra ática. Los monumentos clásicos de la cultura política griega, desde Solón hasta Platón, Tucídides y Demóstenes, son, en su totalidad, creación de la estirpe ática. Sólo era posible que surgieran donde un poderoso sentido de las exigencias de la vida de la comunidad subordinaba a ellas cualesquiera otras formas de la vida espiritual y pudiera, sin embargo, vincularlas a la propia intimidad.

Solón es el primer representante del auténtico espíritu ático y al mismo tiempo su creador más eminente. Pues, aunque el pueblo entero estuviera predestinado, por la armonía de su constitución espiritual, a la realización de algo extraordinario, fue decisiva para el desarrollo posterior la aparición, en sus comienzos, de una personalidad capaz de dar forma a aquella constitución. Los historiadores políticos, que acostumbraban juzgar a los personajes históricos por sus obras palpables, estiman principalmente a Solón por el aspecto de su obra que mira a la realidad política, es decir, la creación de la *seisachteia*. Lo que importa, ante todo, para la historia de la educación griega, es que Solón, como maestro político de su pueblo, sobrepasa enormemente la esfera de su influencia temporal e histórica y esto es lo que le otorga una importancia perenne para la posteridad. Solón se nos manifiesta, en primer término, como poeta. Su poesía nos revela los motivos de sus hechos políticos que, por la elevación de su conciencia ética, se levanta muy por encima del nivel de los partidos políticos. Hablamos antes de la importancia de la legislación para la formación del nuevo hombre político. La poesía de Solón constituye la explicación más palpable de esta verdad. Tiene para nosotros el valor excepcional de mostrarnos, tras la universalidad impersonal de la ley, la figura espiritual del legislador, en el cual se encarna de un modo visible la fuerza educadora de la ley, tan vivamente sentida por los griegos.

La antigua sociedad ática, en la cual nación Solón, se hallaba todavía gobernada por una nobleza de terratenientes cuyo dominio en otros sitios había sido ya en parte destruido o había tocado a su fin. El primer paso para la codificación del derecho de sangre, las proverbiales «leyes draconianas», significaron más bien una consolidación de las relaciones recibidas que un rompimiento con la tradición. Tampoco las leyes de Solón quisieron suprimir el dominio de los nobles como tal. Sólo la reforma de Clístenes. tras la caída de la tiranía de los Pisistrátidas, acabó violentamente con él. Cuando pensamos en la Atenas posterior y en su insaciable afán de novedades, parece un milagro que las olas de la tormenta social y política, que inundaron el mundo de aquellos tiempos, se hayan quebrado en las abiertas costas de Ática. Pero sus moradores no eran entonces los navegantes de los siglos posteriores, accesibles a todos los influjos, tal como Platón los pinta. Ática es todavía un país puramente agrario. El pueblo, vinculado a la tierra, nada fácil en sus movimientos, se hallaba arraigado en la moralidad y la religión tradicionales. No por ello es preciso pensar que las capas inferiores de la sociedad permanecían ajenas a las nuevas ideas sociales. Piénsese en el ejemplo de los beocios que ya un siglo antes de Solón tuvieron su Hesíodo y, a pesar de todo, su sistema feudal permaneció intacto hasta los tiempos del florecimiento de la democracia griega. Las reclamaciones y exigencias formuladas por la sorda masa no se transformaban tan fácilmente en una acción política orientada por un claro designio. Esto ocurría sólo cuando las nuevas ideas fructificaban en el suelo propicio de las clases superiores formadas en una educación más alta, y un noble, por ambición o por una comprensión más profunda de las cosas, se ponía al servicio de la masa y tomaba su dirección. Los propietarios prominentes, amantes de los caballos, que vemos pintados en los vasos arcaicos conduciendo sus ligeros cochecillos con motivo de una fiesta o, sobre todo, para acudir a los funerales de alguno de sus camaradas, dominaban a los sier-

vos que trabajaban el campo, como una masa compacta. El espíritu de casta más egoísta y la separación altanera de los superiores y terratenientes frente a las clases inferiores oponía un dique inquebrantable a las exigencias de la población oprimida, cuya desesperada situación pinta conmovido Solón en su gran yambo.

La cultura de la nobleza ática era totalmente jónica. Lo mismo en el arte que en la poesía dominaba el gusto y el estilo superior de aquellos pueblos. Es natural que este influjo se extendiera también a las maneras y a los ideales de la vida. El hecho de que las leyes de Solón prohibieran el fausto asiático y las lamentaciones de las mujeres que eran hasta entonces usuales en las ceremonias funerarias de los señores prominentes, era una concesión al sentimiento popular. Sólo la sangrienta crisis de la guerra con los persas rompió definitivamente cien años más tarde el predominio del modelo jónico —la ἀρχαία χλιδή— en los vestidos, los peinados y los usos sociales. Las esculturas arcaicas, que han sobrevivido a la destrucción de la Acrópolis por los persas, nos dan una viva representación de la riqueza y la afectación de las modas asiáticas. Por lo que se refiere al tiempo de Solón, la diosa sentada del museo de Berlín es la perfecta representación de la altanería femenina en esta antigua aristocracia ática. La penetración de la cultura jonia en la metrópoli debió de introducir muchas novedades que fueron consideradas como perjudiciales. Pero ello no nos debe impedir ver que la fecundación de la existencia ática por el espíritu jónico debió de despertar en el Ática arcaica el impulso que la llevó a la estructuración de su propia forma espiritual. Especialmente el movimiento político que surgió de la masa económicamente débil, con la figura de su caudillo prominente, Solón, en la cual lo ático y lo jónico se compenetran de un modo inseparable, sería inconcebible sin el estímulo del Oriente jónico. Solón junto con unos pocos recuerdos históricos que la posteridad ha conservado y los restos del arte ático

contemporáneo, es el testimonio clásico de aquel fenómeno de la historia de la cultura, tan rico en consecuencias. Sus formas poéticas, elegía y yambo, son de origen jónico. Sus estrechas relaciones con la poesía jónica contemporánea se hallan expresamente acreditadas por el poema dirigido a Mimnermo de Colofón. Su lenguaje poético es el jónico mezclado con formas áticas, pues el ático no era en aquel tiempo apto para ser empleado en la alta poesía. Las ideas expresadas en sus poemas son también, en parte, jónicas. Pero aquí confluye lo propio y lo ajeno y se reúnen, mediante el lenguaje, en una nueva creación grandiosa. La forma jónica tradicional le confiere la íntima libertad y un dominio de la expresión no exento de alguna dificultad.

En los poemas políticos[150] —que se extienden a lo largo de medio siglo, es decir, desde antes de su legislación hasta la tiranía de Pisístrato y la conquista de la isla de Salamina— la poesía de Solón adquiere de nuevo la grandeza educadora que tuvo ya en Hesíodo y en Tirteo. Las exhortaciones a sus conciudadanos, que constituyen su forma constante, brotan de un grave y apasionado sentido de responsabilidad en relación con la comunidad. En momento alguno adquirió este tono la poesía de los jonios, desde Arquíloco hasta Mimnermo. con excepción de un poema de Calinos en el que se hace apelación al amor patrio y al sentimiento del honor de sus conciudadanos efesios. en un momento de grave peligro militar. La poesía política de Solón no nace de este espíritu de heroísmo homérico. Aparece en ella un *pathos* completamente nuevo. Toda edad auténticamente nueva ofrece al poeta nuevas riquezas insospechadas en el alma humana.

Hemos visto cómo en aquellos tiempos de cambios violentos en el orden social y en el orden económico, para llegar a la mayor participación posible en los bienes del mundo, la idea del derecho ofreció al pensamiento anhelante del hombre un punto de apoyo firme. Hesíodo fue el primero en apelar a la divina pro-

tección de Diké en su lucha contra la codicia de su hermano. La ensalza como protectora de la comunidad contra la maldición de la *hybris* y le asigna un lugar al lado del trono del altísimo Zeus. Con todo, el crudo realismo de su piadosa fantasía pinta los efectos de la maldición de la injusticia proyectada por la culpa de un individuo sobre la comunidad entera: malas cosechas, hambre, pestilencia, abortos, guerras y muerte. Por el contrario, la imagen del estado justo brilla con los claros y brillantes colores de la bendición divina: los campos producen grano, las mujeres paren hijos, que son imágenes de sus padres, los navios acarrean seguras ganancias, la paz y la riqueza dominan en la ciudad entera.

También Solón funda su fe política en la fuerza de Diké, y la imagen que traza de ella conserva visiblemente los colores de Hesíodo. Es de creer que la fe inquebrantable de Hesíodo en el ideal del derecho haya jugado ya un papel en la lucha de clases de las ciudades jónicas y haya sido para la clase en lucha por sus derechos una fuente de íntima resistencia. Solón no descubrió de nuevo las ideas de Hesíodo. No necesitaba hacerlo. No hizo más que desarrollarlas. Se halla también convencido de que el derecho tiene un lugar ineludible en el orden divino del mundo. No se cansa de proclamar que es imposible pasar por encima del derecho porque, en definitiva, éste sale siempre triunfante. Pronto o tarde viene el castigo y sobreviene la necesaria compensación, cuando la *hybris* humana ha traspasado los límites.

Esta convicción obliga a Solón a intervenir con sus advertencias en las ciegas luchas de intereses en que se consumen sus conciudadanos. Ve a la ciudad caminar con pasos precipitados hacia el abismo y trata de detener la ruina que la amenaza[151]. Movidos por la avaricia, los caudillos del pueblo se enriquecen injustamente; no ahorran los bienes del estado ni los del templo ni guardan los venerables fundamentos de Diké que contempla silenciosa el pasado y el presente todo y acaba infaliblemente por castigar. Pero si consideramos la idea que se forma Solón del cas-

tigo, veremos hasta qué punto se separa del realismo religioso en que se funda la fe de Hesíodo en la justicia. El castigo divino no consiste ya, como en Hesíodo, en las malas cosechas o la peste, sino que se realiza de un modo inmanente por el desorden en el organismo social que origina toda violación de la justicia[152]. En semejante estado, surgen disensiones de partido y guerras civiles, los hombres se reúnen en pandillas que sólo conocen la violencia y la injusticia, grandes bandadas de indigentes se ven obligados a abandonar su patria y a peregrinar en servidumbre. Y aun si alguien quiere escapar a esta desventura y encerrarse en el más íntimo rincón de su casa, la desventura general «salta sus altos muros» y se abre paso en ella.

Jamás se ha pintado de un modo tan preciso y tan vigoroso la íntima interdependencia del individuo y su destino en relación con la vida del todo, como en estas palabras del gran poema, escrito evidentemente antes del tiempo en que Solón fue proclamado «pacificador». El mal social es como una enfermedad contagiosa que se extiende a la ciudad entera. Y sobreviene indefectiblemente a toda ciudad, dice Solón, en la cual surgen disensiones entre los ciudadanos. No se trata de una visión profética, sino de un conocimiento político. Por primera vez es enunciada, de un modo objetivo, la dependencia causal entre la violación del derecho y la perturbación de la vida social. Tal es el descubrimiento que proclama Solón. «Esto me ordena mi espíritu enseñar a los atenienses.» Así concluye la descripción de la injusticia y de sus consecuencias para el estado. Y con inspiración religiosa y en recuerdo de la contraposición de Hesíodo. entre la ciudad justa y la ciudad injusta, acaba su mensaje lleno de promesas, con una luminosa descripción de la *eunomía*. La Eunomía, como Diké, es también una divinidad —la *Teogonía* de Hesíodo las denomina hermanas—[153] y su acción es también inmanente. No se manifiesta mediante dones y bendiciones exteriores del cielo, en

la fertilidad de los campos y en la abundancia material, como en Hesíodo, sino en la paz y la armonía del cosmos social.

Aquí y en otros lugares concibe Solón con perfecta claridad la idea de una íntima legalidad de la vida social. Es preciso recordar que al mismo tiempo en Jonia los filósofos naturales milesios, Tales y Anaximandro, dieron el primer paso en el osado camino del conocimiento de una ley permanente en el devenir eterno de la naturaleza. Aquí como allí, se trata del mismo impulso hacia una concepción intuitiva de un orden inmanente en el curso de la naturaleza y de la vida humana y, por tanto, de un sentido y una norma íntima de la realidad. Solón presupone evidentemente una conexión legal de causa a efecto entre los fenómenos de la naturaleza y establece, de un modo expreso, una legalidad paralela en los acontecimientos sociales, cuando dice en otro lugar[154]: «De las nubes provienen la lluvia y el granizo, del relámpago se sigue necesariamente el trueno y la ciudad sucumbe ante los hombres poderosos y la democracia cae en las manos de un autócrata.» La tiranía, es decir, el dominio de una estirpe noble y de su jefe, apoyada en la masa del pueblo sobre el resto de la aristocracia, era el peligro más temible que podía pintar Solón ante la sociedad ática de los eupátridas, puesto que en aquel momento acababa su secular dominio del estado. Altamente significativo es que no hable del peligro de la democracia. Por la falta de madurez de las masas este peligro se hallaba todavía lejano. Los tiranos, mediante el derrumbamiento de la aristocracia, le abrieron por primera vez el camino.

El conocimiento de una legalidad determinada de la vida política era fácil para un ateniense con auxilio del pensamiento jónico. Poseía la experiencia del desarrollo político de más de cien años de múltiples ciudades de la metrópoli y de las colonias, en las cuales se había realizado el mismo proceso con notable regularidad. Atenas entró posteriormente en este desarrollo. De ahí que fuera la creadora de un conocimiento político previsor. Su

enseñanza es el honor perenne de Solón. Pero es característico de la naturaleza humana que, a pesar de esta temprana previsión, también Atenas se viera obligada a pasar por el dominio de los tiranos.

Todavía hoy podemos perseguir en los poemas conservados de Solón el desarrollo de este conocimiento desde sus primeras advertencias hasta el momento en que los acaecimientos políticos confirmaron sus claras previsiones y se realizó, con Pisístrato, la tiranía de uno solo y su familia[155]. «Si por vuestra debilidad habéis sufrido el mal no echéis el peso de la culpa a los dioses. Vosotros mismos habéis permitido a esta gente llegar a ser grande cuando le habéis dado la fuerza cayendo en vergonzosa servidumbre.» Estas palabras se enlazan evidentemente con el comienzo de la elegía admonitoria de que hemos hablado antes. También allí dice: «Nuestra ciudad no sucumbirá a los decretos de Zeus y el consejo de los dioses bienaventurados, pues Palas Atenea, su alta protectora, ha extendido sobre ella sus manos. Los ciudadanos mismos quieren arruinarla por su codicia y su estupidez.» [156] La amenaza aquí predicha se halla cumplida en el poema posterior. Solón se descarga ante sus ciudadanos al referir a su temprana previsión su juicio posterior y plantea el problema de la responsabilidad. Al hacerlo en ambos lugares con las mismas palabras, demuestra que en ambos se trata de la misma idea fundamental de su política. En lenguaje moderno, es el problema de la responsabilidad. Desde el punto de vista griego, el de la participación del hombre en su propio destino.

Este problema se halla por primera vez planteado en la epopeya homérica, al comienzo de la *Odisea*. El soberano Zeus, en la asamblea de los dioses, rechaza las injustificadas quejas de los mortales que atribuyen todas las desdichas de la vida humana a la culpa de los dioses. Casi con las mismas palabras que Solón, afirma que no los dioses, sino los hombres mismos, aumentan sus males por su propia imprudencia[157]. Solón se halla consciente-

mente vinculado a esta teodicea homérica. La religión más antigua de los griegos ve en todas las desdichas humanas, lo mismo si proceden del exterior que si tienen su raíz en la propia voluntad y en los impulsos del hombre, un designio inflexible de las altas fuerzas de Até. Por el contrario, la reflexión filosófica que pone el poeta de la *Odisea* en boca de Zeus, el más alto sostén del gobierno del mundo, representa ya un grado ulterior en el desarrollo ético. En ella se distingue claramente entre una Até en el sentido de una distinción divina, imprevisible, poderosa e inevitable, que interviene en el destino del hombre, y una culpabilidad de la acción humana que aumenta su desdicha en una medida superior a lo previsto por el destino. Es esencial para la segunda, la previsión, la acción injusta con voluntad consciente. En este punto confluye el pensamiento propio de Solón, sobre la significación del derecho para una sana vida de la sociedad humana, con la teodicea homérica, y le confiere un contenido nuevo.

El conocimiento universal de una legalidad política entre los hombres lleva consigo un deber para la acción. El mundo en que vive Solón no deja ya al arbitrio de los dioses la misma amplitud que las creencias de la *Ilíada*. En este mundo domina un estricto orden jurídico. Así, una buena parte del destino que el hombre homérico recibía pasivamente de las manos de los dioses, debe ser atribuido por Solón a las culpas de los hombres. De este modo los dioses son meros ejecutores del orden moral que, a su vez, es considerado como idéntico a la voluntad de los dioses. Así como los líricos jónicos de su tiempo, que sintieron con no menos profundidad el problema de los sufrimientos de la vida en el mundo, se limitaron a formular resignados lamentos sobre el destino del hombre y su carácter inexorable, apela Solón a los hombres para que adquieran conciencia de la responsabilidad en la acción, y ofrece en su conducta política y moral un modelo de este tipo de acción, vigoroso testimonio de la inagotable fuerza vital, así como de la seriedad ética del carácter ático.

No falta tampoco en Solón el elemento contemplativo. Precisamente en la gran elegía que se conserva completa, la plegaria a las musas plantea de nuevo el problema de la culpa personal y confirma su importancia para el pensamiento de Solón en su totalidad[158]. Aparece aquí en conexión con una consideración general relativa a la aspiración y al destino humanos, en la cual se revela, todavía de un modo más claro que en los poemas políticos, hasta qué punto este hombre de estado fundaba su acción en una convicción de carácter religioso. La poesía se halla inspirada en la antigua ética aristocrática, conocida especialmente a través de Teognis y Píndaro, así como de la *Odisea*, con su alta estimación tradicional por los bienes materiales y el prestigio social, pero se halla profundamente penetrada por la concepción jurídica y la teodicea de Solón. En la primera parte de la elegía limita Solón el deseo natural de la riqueza mediante la exigencia de que debe ser adquirida de un modo justo. Sólo los bienes que otorgan los dioses son permanentes; los obtenidos por la injusticia y la violencia no hacen otra cosa que alimentar a Até, cuya presencia no se hace esperar.

Aquí, como en general en Solón, aparece la idea de que la injusticia sólo puede ser mantenida por breve tiempo. Pronto o tarde viene la *diké*. La concepción social inmanente del «castigo de los dioses», que hallamos en los poemas políticos, se halla reemplazada por la imagen religiosa de la «retribución de Zeus» que irrumpe súbitamente, como la tempestad de verano. De pronto se extienden *las* nubes, se agitan las profundidades del mar, se precipita sobre los campos y devasta la laboriosa obra de los afanes humanos; se eleva entonces de nuevo al cielo, los rayos del sol lucen de nuevo sobre la rica tierra y no es posible ya ver nube alguna en torno. Así también la retribución de Zeus, de la cual nadie escapa. Unos expían pronto, otros más tarde, y, si el culpable escapa a la pena, la pagan en su lugar sus inocentes hijos y los hijos de sus hijos. Estamos ya en la esfera del pensamiento

religioso de la cual surgió cien años más tarde la tragedia ática. Ahora el poeta dirige sus consideraciones a la otra Até, a aquella que no pueden evitar el pensamiento ni el esfuerzo humanos. Resulta claro que, a pesar del proceso de racionalización y moralización en la esfera de la acción y el destino humanos en tiempo de Solón, queda un residuo que no se compadece con este intento de considerar los casos individuales como un ejemplo del orden divino del mundo. «Nosotros, mortales, buenos y malos, pensamos que alcanzamos lo que esperamos; pero viene la desdicha y nos lamentamos[159]. El enfermo espera llegar a sano, el pobre a rico. Cada cual se esfuerza en alcanzar dinero y bienes, cada cual a su manera: el comerciante y el marino, el campesino, el artesano, el cantante o el vidente. Por muchas que sean sus previsiones, no puede éste apartar la desventura.» Aparece aquí claro, a través de la simplicidad arcaica del poema, el punto de vista de su segunda parte: Moira hace fundamentalmente inseguros todos los esfuerzos humanos, por muy serios y consecuentes que parezcan ser, y ésta Moira no puede ser evitada mediante la previsión, como lo era la desventura ocasionada por la culpa personal, en la primera parte del poema. Alcanza a los buenos y a los malos sin distinción. La relación entre nuestro éxito y nuestro esfuerzo es enteramente irracional. El que mejor se esfuerza en hacer bien cosecha a menudo descalabros, y la divinidad permite al que empieza mal escapar a las consecuencias de su necedad. Toda acción humana va acompañada de riesgo.

El reconocimiento de esta irracionalidad del éxito en las cosas humanas no anula la responsabilidad del agente en relación con las consecuencias de sus malas acciones. Así, en el pensamiento de Solón la segunda parte de la elegía no contradice a la primera. La inseguridad en el éxito de los mejores esfuerzos no lleva consigo la resignación y la renuncia al propio esfuerzo. Ésta era la conclusión a que llegaba el poeta jónico Semónides de Amorgos, que se lamenta de que los mortales derrochen tantos esfuerzos

inútiles por alcanzar fines ilusorios y permanezcan en el dolor y la inquietud en lugar de resignarse y abandonar, en sus ciegas esperanzas, la persecución de su propia desdicha[160]. Contra ello se vuelve claramente Solón en la conclusión de su elegía. En lugar de considerar el curso del mundo desde el punto de vista sentimental y humano, se coloca objetivamente en el punto de vista de la divinidad y se pregunta a sí mismo y pregunta a sus oyentes si lo que no tiene razón alguna para el pensamiento humano no puede aparecer inteligible y justificado desde aquel elevado punto de vista. La esencia de la riqueza, que constituye el objeto de todas las aspiraciones humanas, es que no tiene medida ni fin. Precisamente los más ricos entre nosotros demuestran esta afirmación, exclama Solón, puesto que aspiran constantemente a doblar sus riquezas. ¿Quién podría satisfacer los deseos de todos? Sólo hay una solución y ésta se halla más allá de nuestro alcance. Cuando el demonio de la ceguera nos invade, crea, al mismo tiempo, un nuevo equilibrio y nuestros bienes pasan a otras manos.

Era necesario analizar en detalle este poema, puesto que contiene la concepción social y ética de Solón. Los poemas en los cuales justifica retrospectivamente su obra de legislador, muestran con claridad la íntima conexión de su voluntad política y práctica con su pensamiento religioso. La interpretación de la divina Moira como fuerza de equilibrio necesario entre las diferencias económicas inevitables entre los hombres, prescribe una línea de conducta a su acción política. Todas sus manifestaciones y todos sus actos revelan un esfuerzo para llegar a un justo equilibrio entre la abundancia y la deficiencia, el exceso y la falta de poder, la preeminencia y la servidumbre. Tales son los motivos dominantes de sus reformas. A ninguno de los partidos da plena razón. Ambos le deben, empero, ricos y pobres, cuanto poseen y cuanto mantienen. En esta difícil posición entre ambos partidos halla siempre las fórmulas adecuadas. Es plenamente consciente

de que su fuerza reside únicamente en la impalpable autoridad moral de su desinteresada y recta personalidad. Al comparar la ambición egoísta de los caudillos políticos con el espumar de la nata de la leche o el cobrar de las redes henchidas[161] —imágenes de poderosa fuerza intuitiva para los campesinos y los pescadores áticos—, toma para su propia actitud la más alta estilización homérica, lo cual demuestra claramente hasta qué punto sintió su misión heroica de campeón. Tan pronto mantiene firme su escudo frente a ambos partidos e impide que ninguno de ellos salga triunfante, como avanza sin miedo, entre ambos frentes, en mitad del campo, donde vuelan las flechas, o muerde como un lobo, acosado por la agitada y furiosa jauría[162]. El efecto más profundo se logra en los poemas en que habla en nombre propio, pues su yo irradia constantemente la fuerza triunfal de la personalidad y, todavía de un modo más brillante, en el gran yambo[163] en que rinde cuentas ante el tribunal del tiempo. La abundante fluencia de las imágenes que cruzan ante nuestros ojos, el bello arranque de su sensibilidad fraternal para todas las criaturas humanas, la fuerza de su piedad, hacen de este poema el documento más personal entre todos los fragmentos políticos que se conservan.

Jamás hombre alguno de estado se ha elevado tan por encima del puro afán de poder como Solón. Una vez terminada su obra legislativa abandonó el país y salió para un largo viaje. No se cansa de acentuar que no ha aprovechado su situación para enriquecerse o convertirse en un tirano, como lo hubiera hecho la mayoría en su lugar y gusta de ser tachado de necedad por no haber aprovechado la ocasión. En la historia novelesca de Solón y Creso ha trazado Herodóto la figura de este hombre independiente. Aparece Solón, el sabio, entre la opulencia impresionante del déspota asiático, sin que ni por un solo momento vacile su convicción de que el más simple de los campesinos áticos, en su casa de campo, ganando con el sudor de su frente el pan de cada

día para sí y para sus hijos y que tras una larga vida consagrada al cumplimiento de sus deberes de padre y de ciudadano, en el umbral de la vejez, sabe morir dignamente en la defensa de la patria, es más feliz que todos los reyes de la tierra. La historia se halla impregnada de una mezcla peculiarísima del espíritu libre y aventurero de los jónicos que dan la vuelta al mundo sólo «por el afán de ver» y del apego a la tierra del hombre ático. Es del mayor encanto perseguir esta mezcla, producto de la interacción de la naturaleza ática con la cultura jónica, a través de los fragmentos conservados de los poemas no políticos. Son la expresión de una madurez de espíritu, que impresionó de tal modo a los contemporáneos que contaron a Solón entre los siete sabios.

Son de recordar los famosos versos en los cuales contesta a las lamentaciones del poeta jónico Mimnermo sobre las calamidades de la vejez y a su deseo vehemente de morir a los sesenta, sin haber conocido la enfermedad ni el dolor. «Si quieres seguir mi consejo, borra esto y no te enojes conmigo si he hallado algo mejor; rehaz tu poema, jónico ruiseñor, y canta así: quiera la Moira de la muerte alcanzarme octogenario.» [164] La reflexión de Mimnermo era una expansión de aquella libre actitud del espíritu jónico que se cierne sobre la vida y es capaz de estimarla de acuerdo con determinado sentimiento subjetivo y de desear su destrucción desde el momento en que ha perdido su valor. Solón no se halla de acuerdo con la estimación de la vida de los jónicos. Su sana energía ática y su inquebrantable alegría de vivir, le defienden contra el refinado cansancio melancólico que desea poner el límite de la vida en los sesenta años, para librarse de los dolores y las molestias de una existencia humana desamparada. Para Solón no es la vejez una muerte gradual y penosa. Su fuerza juvenil inextinguible permite al árbol perennemente verde de su vida feliz y gozosa echar todos los años nuevas flores. No quiere saber de una muerte no llorada. Desea, por el contrario, que a su muerte los suyos le ofrezcan quejas, dolores y lamentaciones.

También aquí se opone a un famoso poeta jónico: Semónides de Amorgos. Semónides enseñó que la vida es tan breve y tan rica en fatigas y dolores que no debemos apresurarnos más allá de un día por la muerte[165]. Solón no piensa que sea más favorable el balance de placeres en la vida humana. En un fragmento dice: «Ningún hombre es dichoso. Todos los mortales sobre los cuales luce el sol, se hallan abrumados de fatigas.» [166] Como Arquíloco y todos los poetas jónicos lamenta la inseguridad de la vida humana. «El sentido de los dioses inmortales se halla oculto para los hombres.» [167] Pero, frente a todo esto, se halla el júbilo de los dones de la existencia, el crecimiento de los niños, los vigorosos placeres del deporte, la equitación y la caza, las delicias del vino y del canto, la amistad con los hombres y la felicidad sensual del amor[168]. La íntima capacidad de goce es para Solón una riqueza no inferior al oro y la plata, las propiedades y los caballos. Cuando un hombre desciende al Hades no importa cuánto ha poseído, sino los bienes que le ha otorgado la vida. El poema de los hebdómadas, que se ha conservado entero, divide la vida humana entera en diez periodos de siete años[169]. Cada edad le confiere un lugar específico dentro del todo. En él se manifiesta el sentido auténticamente griego del ritmo de la vida. No es posible trocar un estadio por otro puesto que cada cual lleva implícito su propio sentido y se halla de acuerdo con el sentido de cada uno de los demás. La totalidad crece, culmina y decae de acuerdo con el movimiento general de la naturaleza.

El mismo nuevo sentido de la última legalidad de las cosas determina la actitud de Solón en los problemas de la vida puramente humana y en los de la vida política. Cuanto dice tiene la simplicidad de la sabiduría griega. Todo lo natural es simple, una vez conocido. «Pero lo más difícil es llegar a la percepción inteligente de la invisible medida, al hecho de que todas las cosas llevan consigo límites.» También éstas son palabras de Solón. Parecen sernos dadas para alcanzar la justa medida de su propia gran-

deza[170]. El concepto de medida y de límite, que alcanzará una importancia tan fundamental para la ética griega, revela claramente el problema que se halla en el centro del pensamiento de Solón y de su tiempo: la adquisición de una nueva norma de vida mediante la fuerza del conocimiento íntimo.

Sólo puede ser comprendida en su esencia mediante la penetración en la totalidad de las manifestaciones de su personalidad y de su vida. No se presta a la definición. Para la masa es suficiente someterse a las leyes que le son prescritas. Pero aquel que las prescribe necesita poseer una alta medida, que no se halla escrita en parte alguna. La rara cualidad esencial que se halla en esta medida es denominada por Solón *gnomosyne*, puesto que se inspira constantemente en la *gnomé* y comprende a la vez la justa intelección y la firme voluntad de llevarla a la plena validez.

Éste es el punto desde el cual podemos llegar a la clara intelección del mundo íntimo de Solón. Esta unidad no le fue dada. Vimos que en Jonia prevalecían ya en la vida pública las ideas relativas al derecho y a la ley que dominan el pensamiento religioso y político de Solón. Pero, como vimos también, no parecen haber hallado su formulación en ninguno de los poetas. El otro aspecto de la vida espiritual jónica, expresado con el mayor vigor por la poesía jónica, es el goce individual y la sabiduría personal de la vida. Solón se halla también profundamente compenetrado con él. Lo nuevo en sus poemas es la íntima alianza de ambos hemisferios. Se compenetran en la imagen de una vida humana integral, de rara perfección y armonía, que halla su encarnación más perfecta en la personalidad de su propio creador. El individualismo es superado, pero se reconocen los derechos de la individualidad. Es más, estos derechos hallan, por primera vez, fundamento ético. Por su unión del estado y el espíritu, la comunidad y el individuo, es Solón el primer ateniense. Mediante ello acuñó el tipo perenne del hombre ático que prevaleció en la totalidad de su desarrollo ulterior.

IX. EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y EL DESCUBRIMIENTO DEL COSMOS

Los orígenes del pensamiento filosófico griego han sido de ordinario considerados dentro del cuadro tradicional de la «historia de la filosofía». Desde los tiempos de Aristóteles, los «presocráticos» han constituido el fundamento histórico y sistemático de la filosofía ática clásica, es decir, del platonismo. En los últimos tiempos esta conexión histórica ha tendido a pasar a segundo término ante el afán de comprender a cada uno de aquellos pensadores por sí mismos, como filósofos originarios, en su propia individualidad, con lo cual se ha puesto mejor de relieve su verdadera importancia. Para el estudio de la historia de la educación griega esta perspectiva ha de ser todavía alterada. Claro es que también en ella tienen aquellos antiguos pensadores un lugar preeminente. Sin embargo, no tienen la misma importancia para su tiempo que Sócrates, el educador por excelencia, para el siglo V, o para el IV Platón, el primero que consideró la esencia de la filosofía en su relación con la educación de un nuevo tipo de hombre.

En la época de los presocráticos la función de guía de la educación nacional se hallaba reservada, sin disputa, a los poetas, a los cuales se asociaban el legislador y el hombre de estado. Por primera vez con los sofistas cambia este estado de cosas. Se separan netamente de los filósofos de la naturaleza y de los ontólogos del periodo primitivo. La sofística constituye, en el sentido más propio, un acaecimiento de tipo educativo. Sólo pueden hallar

su plena estimación en una historia de la educación. El contenido teórico de su doctrina es, en general, escaso. De ahí que las historias usuales de la filosofía no le presten una atención muy destacada. Para nosotros, en cambio, los grandes filósofos naturales teóricos y sus sistemas no pueden ser tratados particularmente en su conexión con la historia de los problemas. Debemos, más bien, estimarlos como grandes manifestaciones del espíritu del tiempo y considerar lo fundamental e innovador de su actitud espiritual en su significación para el ulterior desarrollo de la forma esencial del hombre griego. Es preciso determinar, al fin, el punto en que la corriente originaria de esta especulación pura, apartada en un principio de la lucha por la formación de una verdadera *areté* humana, desemboca en aquel vasto movimiento y comienza a convertirse, a través de las personas que lo mantienen, en una fuerza educadora dentro del todo social.

No es fácil trazar la frontera temporal del momento en que aparece el pensamiento racional. Debería pasar probablemente a través de la epopeya homérica. Sin embargo, la compenetración del elemento racional con el «pensamiento mítico» es en ella tan estrecha, que apenas es posible separarlos. Un análisis de la epopeya, desde este punto de vista, nos mostraría cómo muy pronto el pensamiento racional penetra en el mito y comienza a influir en él. La filosofía natural jónica sigue a la epopeya sin solución de continuidad. Esta estrecha conexión orgánica confiere a la historia del espíritu griego una unidad arquitectónica, mientras, por ejemplo, el nacimiento de la filosofía medieval no tiene conexión alguna con la epopeya caballeresca, sino que se funda en la aceptación escolástica de la antigua filosofía por las universidades y carece de toda influencia en la cultura noble y en la subsiguiente cultura burguesa de la Europa central y occidental. (Dante constituye la gran excepción; en él confluyen la formación filosófica, la caballeresca y la burguesa.)

No es fácil decir si la idea de los poetas homéricos[171], según la cual Océano es el origen de todas las cosas, difiere de la concepción de Tales que considera el agua como el principio originario del mundo; en todo caso, es evidente que coadyuvó en ella la representación intuitiva del inagotable mar. En la *Teogonía* de Hesíodo reina en todas partes la expresa voluntad de una comprensión constructiva y la perfecta consecuencia en el orden racional y en el planteamiento de los problemas. Por otra parte, se halla todavía en su cosmología una fuerza inquebrantable de creación mitológica, que actúa todavía mucho más allá, al comienzo de la filosofía «científica», en las doctrinas de los «físicos», y sin la cual no sería posible concebir la prodigiosa actividad que se despliega en la creación de concepciones filosóficas del periodo más antiguo de la ciencia. El amor y el odio, las dos fuerzas naturales de unión y de separación de la doctrina de Empédocles, tienen la misma estirpe espiritual que el *eros* cosmogónico de Hesíodo. El comienzo de la filosofía científica no coincide, así, ni con el principio del pensamiento racional ni con el fin del pensamiento mítico. Auténtica mitogonía hallamos todavía en el centro de la filosofía de Platón y de Aristóteles[172]. Así, en el mito del alma de Platón o en la concepción aristotélica del amor de las cosas por el motor inmóvil del mundo.

Podríamos decir, parafraseando la afirmación de Kant, que la intuición mítica sin el elemento formador del logos es todavía «ciega», y la conceptuación lógica sin el núcleo viviente de la originaria «intuición mítica» resulta «vacía». Desde este punto de vista debemos considerar la historia de la filosofía griega como el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos. Si lo imaginamos como una serie de círculos concéntricos que van desde la exterioridad de la periferia hasta la interioridad del centro, veremos que el proceso mediante el cual el pensamiento racional toma posesión del mundo, se desarrolla en forma de una penetración progresiva

que va desde las esferas exteriores a las más profundas e íntimas, hasta alcanzar, con Platón y Sócrates, el punto central, es decir, el alma. A partir de este punto se desarrolla un movimiento inverso hasta el final de la filosofía antigua, en el neoplatonismo. El mito platónico del alma ha tenido precisamente la fuerza de resistir al proceso de racionalización integral del ser y aun de penetrar de nuevo y dominar progresivamente, desde dentro, al cosmos racionalizado. Ahí se inserta la posibilidad de su aceptación por la religión cristiana que halla en ello, por decirlo así, un lecho preparado.

Se ha discutido con frecuencia el problema de saber cómo ha sido posible que la filosofía griega empezara con los problemas de la naturaleza y no con los relativos al hombre. Para hacer comprensible este importante hecho se ha intentado corregir la historia, derivando las concepciones de la filosofía natural más antigua del espíritu de la mística religiosa. Pero así no resolveremos el problema. Nos limitamos a aplazarlo. Sólo queda realmente resuelto, si reconocemos que ha nacido de un falso estrechamiento del horizonte de la denominada historia de la filosofía. Si consideramos, junto con la filosofía natural, todo lo que la poesía jónica, desde Arquíloco y los poemas de Solón, ha prestado al pensamiento constructivo en el orden ético-político y religioso, resultará claro que no tenemos sino romper los límites que separan la poesía de la prosa para obtener una imagen completa de la evolución del pensamiento filosófico, en la cual se halle también comprendido el reino de lo humano. La única diferencia está en que la concepción del estado es. por su misma naturaleza, de carácter inmediatamente práctico, mientras que la investigación de la *physis o* génesis, es decir, del «origen» se halla impulsada por la «teoría». El problema del hombre no fue considerado, en un principio, por los griegos, desde el punto de vista teórico. Más tarde halló en el estudio de los problemas del mundo exterior, y ante todo de la medicina y de la matemática, in-

tuiciones del tipo de una *techné* exacta, que le sirvieron de modelo para la investigación del hombre interior. Recordemos las palabras de Hegel: el camino del espíritu es el rodeo. Así como el alma de Oriente, en su anhelo religioso, se sumerge inmediatamente en el abismo del sentimiento, pero no halla allí un terreno firme, el espíritu griego, formado en la legalidad del mundo exterior, pronto descubre también las leyes interiores del alma y llega a la concepción objetiva de un cosmos interior. Este descubrimiento hizo posible, por primera vez, en un momento crítico de la historia griega, la estructuración de una nueva educación humana sobre el fundamento del conocimiento filosófico, en el sentido propuesto por Platón. La prioridad de la filosofía natural en relación con la filosofía del espíritu tiene un profundo «sentido» histórico, que resulta especialmente claro desde el punto de vista de la historia de la educación. En la profundidad de pensamiento de los grandes jónicos antiguos no hay una voluntad conscientemente educadora. Pero en medio de la decadencia de la concepción mítica del mundo y en el caos que llevó consigo la fermentación de una nueva sociedad humana, se enfrenta de un modo completamente nuevo con el problema del ser.

Lo que salta claramente a la vista en la figura humana de estos primeros filósofos —que no se atribuyeron, naturalmente, a sí mismos este nombre platónico— es su peculiar actitud espiritual: su consagración incondicional al conocimiento, al estudio y la profundización del ser por sí mismo. Esta actitud pareció a los griegos posteriores, y aun a los contemporáneos, algo completamente paradójico, pero suscitó, al mismo tiempo, su más alta admiración. La sosegada indiferencia de aquellos investigadores por las cosas que parecían importantes al resto de los hombres, como el dinero, el honor, e incluso la casa y la familia; su aparente ceguera para sus propios intereses y su indiferencia ante las emociones de la plaza pública, dieron lugar a las conocidas anécdotas relativas a la actitud espiritual de aquellos pensadores que, reco-

gidas especialmente por la Academia platónica y por la escuela peripatética, fueron puestas como ejemplo y modelo del βίος θεωρητικός, considerado por Platón como la verdadera *praxis* de los filósofos[173]. En estas anécdotas, el filósofo es el gran extravagante, algo misterioso, pero digno de estima, que se levanta por encima de la sociedad de los hombres, o se separa deliberadamente de ella para consagrarse a sus estudios. Es ingenuo como un niño, torpe y poco práctico y existe fuera de las condiciones del espacio y del tiempo. El sabio Tales, abstraído por la observación de algún fenómeno celeste, cae en un pozo, y su criada, natural de Tracia, se burla de él porque quiere saber las cosas del cielo y no ve lo que hay bajo sus pies. Pitágoras, al serle preguntado por qué vive, responde: Para considerar el cielo y las estrellas. Anaxágoras, acusado de no cuidar de su familia ni de su patria, señala con la mano hacia el cielo y dice: Allí está mi patria. Común a todos es esta incomprensible consagración al conocimiento del cosmos, a la «meteorología», como se decía todavía entonces en un sentido más amplio y más profundo, es decir, a la ciencia de las cosas de lo alto. La conducta y las aspiraciones de los filósofos son excesivas y extravagantes en el sentir del pueblo, y la creencia popular de los griegos es que aquellos hombres sutiles y cavilosos son desgraciados porque son περιττός[174]. Esto es intraducible, pero se refiere evidentemente a la *hybris*, pues el pensador traspasa los límites trazados al espíritu humano por la envidia de los dioses.

Existencias de este tipo, osadas y solitarias, sólo podían desarrollarse en Jonia. en una atmósfera de la mayor libertad personal. Allí se dejaba en paz a aquella gente inusitada, mientras que en cualquier otro lugar hubieran suscitado escándalo y hallado toda clase de dificultades. En Jonia, hombres del temple de Tales de Mileto alcanzaban pronto popularidad, se trasmitían con interés sus afirmaciones y sus sentencias y se contaban anécdotas acerca de ellos. Esto demuestra una vigorosa resonancia que per-

mite concluir que hubo una cierta comprensión y la sospecha de que semejantes personalidades y sus ideas eran fenómenos adecuados al tiempo en que vivían. Anaximandro fue, por lo que se nos alcanza, el primero que tuvo el valor de escribir sus discursos en prosa y de difundirlos del mismo modo que el legislador escribía sus tablas. Con ello elimina el filósofo el carácter privado de su pensamiento; y no es ya un ἰδιώτης. Aspira a ser oído por todos. Si quisiéramos aventurar, partiendo del estilo de la prosa jónica posterior, una conclusión retrospectiva relativa al estilo del libro de Anaximandro, lo hallaríamos en su oposición a las opiniones corrientes entre sus contemporáneos por el uso de la primera persona del singular. Hecateo de Mileto comienza su tratado genealógico con estas ingenuas palabras: «Hecateo de Mileto dice: Múltiples y risibles son los discursos de los griegos; yo, empero, Hecateo, digo lo siguiente.» Heráclito empieza lapidariamente: «Para este *logos*, a pesar de ser siempre verdadero, no tienen los hombres comprensión alguna, ni antes de oírlo, ni después de haberlo oído. Aunque todo acaece de acuerdo con este *logos*, parecen carecer de toda experiencia tan pronto intentan realizar sus experiencias con palabras y obras tales como yo las refiero, analizando cada cosa de acuerdo con su naturaleza y declarando cómo es en verdad.»

La resolución y la independencia de estas críticas sobre la concepción dominante del mundo es perfectamente paralela a la osadía de los poetas jónicos al proclamar libremente sus sentimientos y sus ideas sobre la vida humana y su contorno. Ambos son producto del creciente desarrollo de la individualidad. El pensamiento racional actúa ya en este primer estadio como materia explosiva. Las más antiguas autoridades pierden su validez. Sólo es verdad lo que «yo» puedo explicar por razones concluyentes, aquello de lo cual «mi» pensamiento puede dar razón. Toda la literatura jónica, desde Hecateo y Heródoto, creador de la geografía y de la etnología y padre de la historia, hasta los mé-

dicos, en cuyos escritos se hallan los fundamentos de la ciencia médica por varios siglos, se halla impregnada de este espíritu y se sirve, en sus críticas, de aquella forma personal característica. Sin embargo, con la aparición del yo racional, se realiza la superación del individualismo más rica en consecuencias: aparece el concepto de verdad, el nuevo concepto de una validez universal en el fluir de los fenómenos, ante la cual es preciso que se incline todo arbitrio.

El punto de partida de los pensadores naturalistas del siglo VI era el problema del origen, la *physis*, que dio su nombre a la totalidad del movimiento espiritual y a la forma de especulación a que dio lugar. Ello no es injustificado si tenemos presente la significación originaria de la palabra griega y no mezclamos con ella la concepción moderna de la física. Su interés fundamental era, en verdad, lo que en nuestro lenguaje ordinario denominamos metafísica. El conocimiento y la observación físicos se hallaban subordinados a él. Verdad es que la ciencia racional de la naturaleza nació con el mismo movimiento. Pero se hallaba, en un comienzo, envuelta en la especulación metafísica y sólo gradualmente llegó a independizarse de ella. En el concepto griego de la *physis* se hallaban ambas cosas indistintas: el problema relativo al origen, que obliga al pensamiento a traspasar los límites de lo dado en la apariencia sensorial, y la comprensión de lo que deriva de aquel origen y existe actualmente (τὰ ὄντα), mediante la investigación empírica (ἱστοπίη). Es natural que la tendencia innata de los jonios —grandes exploradores y observadores— hacia la investigación, llevara las cuestiones hasta lo más profundo, donde surgen los últimos problemas. Lo es también, que una vez planteado el problema de la esencia y el origen del mundo, se desarrollara progresivamente la necesidad de ampliar el conocimiento de los hechos y la explicación de los fenómenos particulares. De la proximidad de Egipto y de los países del próximo Oriente resulta más que verosímil —y ello se halla confirmado

por las tradiciones más auténticas— que el contacto espiritual de los jonios con las más antiguas civilizaciones de aquellos pueblos no sólo llevará consigo la adopción de las conquistas técnicas sobre agrimensura, náutica y la observación del cielo, sino que promoviera la atención de aquella raza de navegantes y comerciantes, de espíritu vivaz, hacia la consideración de los profundos problemas que resolvieron aquellos pueblos, de un modo completamente distinto que los griegos, mediante sus mitos relativos al nacimiento del mundo y las historias de los dioses.

Sin embargo, hay algo fundamental nuevo en la manera que tuvieron los griegos de poner al servicio de su último problema, relativo al origen y la esencia de las cosas, las observaciones empíricas que aceptaron del Oriente y enriquecieron mediante las suyas propias, así como en el modo de someter al pensamiento teórico y causal el reino de los mitos fundado en la observación de las realidades aparentes del mundo sensible, los mitos relativos al nacimiento del mundo. En este momento asistimos al nacimiento de la filosofía científica. Ésta es, tal vez, la hazaña histórica de Grecia. Verdad es que su liberación de los mitos fue sólo gradual. Pero el simple hecho de que fuera un movimiento espiritual unitario, conducido por una serie de personalidades independientes, pero en íntima conexión recíproca, demuestra ya su carácter científico y racional. La conexión del nacimiento de la filosofía naturalista con Mileto, la metrópoli de la cultura jónica, resulta clara si se piensa en que sus tres primeros pensadores, Tales, Anaximandro y Anaxímenes. vivieron al tiempo de la destrucción de Mileto por los persas I comienzo del siglo V. Tan evidente como la súbita interrupción de un elevado florecimiento espiritual, mantenido durante tres generaciones, por la brutal irrupción de un destino histórico externo, es la continuidad del trabajo de investigación y de tipo espiritual en esta soberbia línea de grandes hombres designados un poco anacrónicamente como «escuela milesia». La manera de plantear y resolver los problemas

se mueve en los tres en una misma dirección. Abrieron el camino y proporcionaron los conceptos fundamentales a la física griega desde Demócrito hasta Aristóteles.

Dilucidaremos el espíritu de aquella filosofía arcaica mediante el ejemplo de Anaximandro, la figura más imponente entre los físicos milesios. Es el único de cuya concepción del mundo podemos alcanzar una representación precisa. En Anaximandro se revela la prodigiosa amplitud del pensamiento jónico. Fue el primero en crear una imagen del mundo de verdadera profundidad metafísica y rigurosa unidad constructiva. Fue también el creador del primer mapa de la tierra y de la geografía científica. También el origen de la matemática griega se remonta a los tiempos de la filosofía nacida en Mileto.

La concepción de la tierra y del mundo de Anaximandro es un triunfo del espíritu geométrico. Es el símbolo visible de la monumentalidad proporcionada, propia del pensamiento y de la naturaleza entera del hombre arcaico. El mundo de Anaximandro se halla construido mediante rigurosas proporciones matemáticas. El disco terrestre de la concepción homérica es sólo una apariencia engañosa. El camino diario del sol del este al oeste sigue en verdad su curso bajo la tierra y reaparece en Oriente en su punto de partida. Así, el mundo no es una media esfera, sino una esfera completa, en cuyo centro se halla la tierra. No sólo el camino del sol, sino también el de las estrellas y el de la luna, son circulares. El círculo del sol es el más exterior y es como veintisiete veces el diámetro de la tierra. El círculo de las estrellas fijas es el más bajo. El texto de nuestro testimonio se halla en este lugar corrompido[175]. Sin embargo, alcanza evidentemente nueve veces el diámetro de la tierra. Y el diámetro de la tierra es como tres veces su altura, puesto que la tierra tiene la forma de un cilindro achatado. No descansa en un fundamento sólido, como cree el pensamiento ingenuo, ni crece como un árbol hacia el aire a partir de raíces profundas e invisibles[176]. Se halla libremente

suspendido en el espacio del mundo. No lo soporta la presión del aire. Se mantiene en equilibrio por hallarse por ambos lados a igual distancia de la esfera celeste.

La misma tendencia matemática domina en la elaboración del mapa de la tierra que Heródoto sigue en parte y en parte contradice, y cuya paternidad atribuye colectivamente a «los jonios». Sin duda alguna procede en primer término de la obra de Hecateo de Mileto, que se hallaba más cerca de él en el tiempo[177]. Pero sabemos de un modo expreso que procede de los diseños de Anaximandro[178]. Y la estructura esquemática del mapa conviene mejor con la arquitectura geométrica del mundo y de la forma de la tierra de Anaximandro que con el carácter de Hecateo, explorador e inquisitivo, que analiza el carácter de los países y de los pueblos y se consagra, ante todo, a los fenómenos particulares. Heródoto no hubiera podido hablar de «los jonios» si no hubiese sabido que Hecateo había tenido predecesores en el arte de construir mapas. No vaciló, por tanto, un momento en hacer retroceder a Anaximandro el germen de los esquemas cartográficos que Heródoto, Escilax y otros autores atribuyen a Hecateo. La superficie de la tierra se divide en dos mitades aproximadamente iguales: Europa y Asia. Una parte de la última aparece separada: Libia. Forman las fronteras caudalosos ríos. Europa se halla dividida en dos mitades iguales por el Danubio, Libia por el Nilo[179]. Heródoto se burla del esquematismo constructivo de las imágenes del mundo de los más antiguos mapas jónicos: dibujaban la tierra redonda como si hubiese sido construida con un torno y rodeada por el Océano, jamás visto por ojos humanos por lo menos al este y al norte[180]. Así resulta ingeniosamente caracterizado el espíritu geométrico y apriorístico de aquella construcción del mundo. La época de Heródoto se ocupó en llenar lagunas con nuevos hechos y en suavizar o suprimir la violencia de sus trazos. Sólo deja subsistir aquello que resiste a la comprobación empírica. Pero todo el arranque y la genialidad

creadora se halla en Anaximandro y en aquellos originales exploradores que, inspirados por la idea de un orden y una articulación universal del mundo, trataron de expresarlo en el lenguaje de las proporciones matemáticas previamente estructurado.

El principio originario que establece Anaximandro en lugar del agua de Tales, lo ilimitado (ἄπειρον), muestra la misma osadía en traspasar los límites de la apariencia sensible. Todos los filósofos de la naturaleza se hallaban dominados por el prodigioso espectáculo del devenir y el perecer de las cosas cuya imagen colorida perciben los ojos humanos. ¿Qué es el fondo inagotable del cual todo procede y al cual todo retorna? Tales cree que es el agua que se evapora en el aire o se enfría en lo rígido y, por decirlo así, se petrifica. Le impresiona su rara aptitud para transformarse. De la humedad se origina la vida entera. No sabemos cuál de los antiguos físicos fue el primero en enseñar, como lo creyeron todavía los estoicos, que aun el fuego de las estrellas se alimenta de las exhalaciones que se elevan del mar. Anaxímenes sostiene que el principio originario es el aire y no el agua y a partir de él trata, ante todo, de explicar la vida. El aire domina el mundo como el alma al cuerpo, y aun el alma es aire, aliento, *pneuma*. Anaximandro habla del *apeiron*. que no es elemento alguno determinado, sino que «todo lo incluye y todo lo gobierna» Tal parece haber sido su propia expresión[181]. Aristóteles se opone a ello porque de la «materia» mejor podría decirse que se halla incluida en todo, que no que todo lo incluye. Por otros epítetos que emplea Aristóteles en su interpretación del *apeiron*. como «imperecedero» e «inmortal», muestran de un modo inequívoco su sentido activo. Sólo un dios puede «gobernar» el todo. Y. de acuerdo con la tradición, el *apeiron*. que constantemente produce nuevos mundos para asimilarlos de nuevo, ha sido designado por el filósofo como lo divino. La salida de las cosas del *apeiron* es una separación de los contrarios que luchan en este mundo, a partir del todo originariamente unido. A esto se refie-

re aquella gran sentencia, la única de Anaximandro que nos ha sido directamente trasmitida: «Donde tuvo lo que es su origen, allí es preciso que retorne en su caída, de acuerdo con las determinaciones del destino. Las cosas deben pagar unas a otras castigo y pena de acuerdo con la sentencia del tiempo.»

Desde Nietzsche y Erwin Rhode mucho se ha escrito sobre esta sentencia y se han intentado múltiples interpretaciones místicas[182]. La existencia de las cosas como tales, la individualización, sería un pecado original, una sublevación contra el principio originario eterno, por la cual las criaturas deben sufrir una pena. Desde que ha sido restablecido el texto correcto (mediante la adición de ἀλλήλοις que faltaba en las antiguas ediciones) resulta claro que no se trata de otra cosa que de la compensación de la *pleonexia* de las cosas. No se trata de una culpa de las cosas. Ésta es una concepción ajena a los griegos. Es una personificación mediante la cual Anaximandro se representa la lucha de las cosas como la contienda de los hombres ante un tribunal[183]. Tenemos ante nosotros una ciudad jónica. He ahí el mercado donde se pronuncia el derecho y el juez sentado en su silla fija la pena (τάττει). El juez es el tiempo. Lo conocemos por las ideas políticas de Solón. Su brazo es inexorable. Cuando uno de los contendientes ha tomado demasiado del otro, le es quitado de nuevo el exceso y dado a aquel que ha conservado poco. La idea de Solón es ésta: la *diké* no es dependiente de los decretos de la justicia terrestre y humana; no procede de la simple intervención exterior de un decreto de la justicia divina como ocurría en la antigua religión de Hesíodo. Es inmanente al acaecer mismo en el cual se realiza en cada caso la compensación de las desigualdades. Sin embargo, su inexorabilidad es el «castigo de Zeus», «el pago de los dioses». Anaximandro va mucho más allá. Esta compensación eterna no se realiza sólo en la vida humana, sino también en el mundo entero, en la totalidad de los seres. La evidencia de este proceso y su inmanencia en la esfera humana lo indu-

ce a pensar que las cosas de la naturaleza, con todas sus fuerzas y oposiciones, se hallan también sometidas a un orden de justicia inmanente y que su ascensión y su decadencia se realizan de acuerdo con él.

En esta forma —considerándola desde el punto de vista moderno— parece anunciarse la prodigiosa idea de una legalidad universal de la naturaleza. Pero no se trata de la simple uniformidad del curso causal en el sentido abstracto de nuestra ciencia actual. Lo que Anaximandro formula en sus palabras es una norma universal más bien que una ley de la naturaleza en el sentido moderno. El conocimiento de esta norma del acaecer de la naturaleza tiene un sentido inmediatamente religioso[184]. No es una simple descripción de hechos, sino la justificación de la naturaleza del mundo. El mundo se revela como un *cosmos*, o, dicho en castellano, como una comunidad de las cosas, sujetas a orden y a justicia. Esto afirma su sentido en el incesante e inexorable devenir y perecer, es decir, en aquello que hay en la existencia de más incomprensible e insoportable para las aspiraciones de la vida del hombre ingenuo. No sabemos si el mismo Anaximandro empleó la palabra *cosmos* en este sentido. La hallamos ya en su sucesor Anaxímenes si el fragmento que se le atribuye es auténtico[185]. Pero la idea de cosmos se halla en principio —aunque no en el sentido riguroso que tuvo posteriormente— en la concepción de Anaximandro de un acaecer natural gobernado por la eterna *diké*. Tenemos, por tanto, derecho a caracterizar la concepción del mundo de Anaximandro como el íntimo descubrimiento del cosmos. Este descubrimiento no podía haberse hecho en otra parte que en lo profundo del alma humana. Nada hubiera sido posible hacer con tales telescopios, observatorios o cualquier otro género de investigación empírica. De la misma facultad interior intuitiva surgió la idea de la infinidad de los mundos, atribuida por la tradición a Anaximandro[186]. No hay duda alguna de que la idea filosófica del cosmos representó un rompimiento

con las representaciones religiosas habituales. Pero este rompimiento representa la aparición de una nueva concepción de la divinidad del ser en medio del espanto de la fugacidad y la destrucción, que tanto impresionó a las nuevas generaciones, como lo muestran los poetas.

En este estado de espíritu se halla el germen de incontables desenvolvimientos filosóficos. El concepto del cosmos ha sido hasta nuestros días una de las categorías más esenciales de toda concepción del mundo, aunque en sus modernas interpretaciones científicas haya perdido gradualmente su sentido metafísico originario. La idea del cosmos representa, con simbólica evidencia, la importancia de la primitiva filosofía natural para la formación del hombre griego. Así como el concepto ético-jurídico de la responsabilidad de Solón deriva de la teodicea de la epopeya[187], recuerda la justicia del mundo de Anaximandro que el concepto griego de causa (αἰτία), fundamental para el nuevo pensamiento, coincidía originariamente con el concepto de culpa y fue transportado de la imputación jurídica a la causalidad física. Este tránsito espiritual se halla en conexión con la transposición análoga de los conceptos de cosmos, *diké y tisis*, originarios de la vida jurídica, al acaecer natural. El fragmento de Anaximandro nos permite obtener una visión profunda del desarrollo del problema de la causalidad a partir del problema de la teodicea. Su *diké* es el principio del proceso de proyección de la *polis* al universo. Verdad es que no hallamos en pensadores jonios una referencia expresa de la ordenación humana del mundo y de la vida al ser de las cosas no humanas. No podía ocurrir así porque, prescindiendo en absoluto de las cosas humanas, sus investigaciones se dirigían exclusivamente a la determinación del fundamento eterno de las cosas. Pero, puesto que se sirvieron del orden de la existencia humana para llegar a conclusiones relativas a la *physis* y su interpretación, su concepción llevaba en germen

desde un principio una futura y nueva armonía entre el ser eterno y el mundo de la vida humana y sus valores.

Pitágoras de Samos fue también un pensador jónico, a pesar de que su acción se desarrolló en la Italia meridional. Su tipo espiritual es tan difícil de determinar como su personalidad histórica. Su figura tradicional ha cambiado con la evolución de la cultura griega. Así nos ha sido presentado como descubridor científico, como político, como educador, como fundador de una orden o de una religión y como taumaturgo. Heráclito lo ha desdeñado[188] como un erudito, análogo a Hesíodo, Jenófanes y Hecateo, y aun ha puesto en ello un acento especial como en todos los mencionados. Comparado con la grandiosa plenitud espiritual de Anaximandro. la unión, en Pitágoras, de elementos tan heterogéneos, cualquiera que sea la idea que nos formemos de esta mezcla, es en efecto algo singular y accidental. La nueva manera de presentarlo como una especie de hechicero no puede aspirar ya ε ninguna consideración seria. De la imputación de *polimatía* puede concluirse que los que llamó más tarde Aristóteles «los denominados pitagóricos», considerándolos como los fundadores de un nuevo tipo de ciencia que, a diferencia de la «meteorología» de los jonios, denominaron simplemente *mathemata*, es decir, «los estudios», proceden de Pitágoras. Es un nombre muy general que abraza de hecho muchas cosas heterogéneas: la doctrina de los números y los elementos de la geometría, los primeros fundamentos de la acústica y la doctrina de la música y el conocimiento de los tiempos de los movimientos de las estrellas, por donde puede atribuirse también a Pitágoras el conocimiento de la filosofía natural milesia. Además, y sin conexión alguna con todo ello, la doctrina de la trasmigración de las almas, vinculada a la secta religiosa de los órficos, atestiguada de un modo cierto por lo que respecta a la persona de Pitágoras y considerada por Heródoto como típica de los más antiguos pitagóricos. Con ello se relacionan los preceptos éticos atribuidos al

fundador. Heródoto[189] afirma el carácter religioso de la comunidad que fundó. Así subsistió en la Italia meridional durante más de un siglo hasta su destrucción hacia el fin del siglo V y por motivos políticos.

La concepción pitagórica del número como principio de las cosas se halla preformada en la rigurosa simetría geométrica del cosmos de Anaximandro. No es posible comprenderla como una concepción puramente aritmética. De acuerdo con la tradición tuvo su origen en el descubrimiento de una nueva legalidad de la naturaleza, es decir, de la relación del número de vibraciones con la longitud de las cuerdas de la lira. Pero para extender el dominio del número al cosmos entero y al orden de la vida humana, fue preciso llegar a una atrevida generalización de las observaciones fundadas, sin duda alguna, en la simbólica matemática de la filosofía natural milesia. La doctrina pitagórica no tiene nada que ver con la ciencia natural matemática en el sentido actual. Los números tienen para ella una significación mucho más amplia. No significan la reducción de los fenómenos naturales a relaciones cuantitativas y calculables. La diversidad de los números representa la esencia cualitativa de cosas completamente heterogéneas: el cielo, el matrimonio, la justicia, el *kairos*, etcétera. De otra parte, cuando Aristóteles nos habla de que los pitagóricos hacían consistir las cosas en números en el sentido de la materia, se refiere indudablemente a una indebida materialización de esta identificación abstracta del número y el ser. No debía hallarse lejos de lo cierto cuando interpretaba las semejanzas de los números con las cosas como un principio no menos grosero que el fuego, el agua, la tierra, de donde derivaban todas las cosas las especulaciones anteriores[190]. La explicación más importante de la intuición de los pitagóricos se halla en un estadio posterior de la evolución filosófica: en el intento de reducir sus ideas a números, tan extraño a primera vista para nosotros, del Platón de la última época. Aristóteles critica su concepción cualitativa de lo

puramente cuantitativo. Ello parece a primera vista algo trivial. Contiene, sin embargo, una observación justa: la de que el concepto de número de los griegos contenía originariamente aquel momento cualitativo y que sólo gradualmente se llegó a la abstracción de lo puramente cuantitativo[191].

El origen de las palabras griegas relativas a los números y las notables diferencias entre su formación lingüística nos proporcionarían acaso aclaraciones mucho más amplias si pudiéramos seguir la pista de los elementos intuitivos que se hallan sin duda alguna en ellas. Podemos llegar a la inteligencia de la manera en que llegaron los pitagóricos a una tan alta estimación de la fuerza de los números mediante la comparación con las manifestaciones de otros contemporáneos eminentes. Así, el *Prometeo* de Esquilo llama al descubrimiento del número la pieza maestra de la sabiduría creadora de cultura[192]. El descubrimiento del imperio de los números, en algunos de los dominios más importantes del ser, abrió amplio camino al espíritu inquisidor del sentido del ser, mediante el conocimiento de una norma residente en las cosas mismas de la naturaleza y a la cual es posible dirigir la mirada interrogante, y permitió a una especulación, que nos parece actualmente pueril, reducir todas las cosas a un principio numérico. Así, como ocurre con frecuencia, hallamos unido a un conocimiento permanente e infinitamente fecundo una aplicación práctica equivocada. Esta atrevida sobrestimación se muestra en todos los grandes momentos del pensamiento racional. Para el pensamiento pitagórico nada puede mantenerse en pie que no pueda reducirse, en último término, a número.

Con la matemática entra en la educación griega un elemento esencialmente nuevo. Se desarrollan primero con independencia sus ramas particulares. Pronto fue reconocida la fecundidad educadora de cada una de ellas. Sólo en un estadio posterior se estableció su acción recíproca y llegaron a constituir un todo. Las tradiciones legendarias posteriores acentuaron de un modo pro-

minente la importancia de Pitágoras como educador. De ellas sacó indudablemente su modelo Platón. De acuerdo con él elaboraron los neopitagóricos y los neo-platónicos la vida y obras de Pitágoras. Y lo que los modernos aceptaron, sin más, con este título, procede casi íntegramente de la sabiduría de la Antigüedad posterior. Sin embargo, en el fondo de esta concepción hay un núcleo de verdad histórica. No se trata de una acción puramente personal, sino del hecho de que el *ethos* educador tiene sus raíces en el nuevo conocimiento representado en nuestra tradición por Pitágoras. Irradia especialmente del aspecto normativo de la investigación matemática. Hasta recordar la importancia de la música para la educación primitiva de los griegos, y la íntima relación de la matemática pitagórica con la música, para ver que la primera teoría filosófica sobre la acción educadora de la música había de proceder de la consideración de las leyes numéricas del mundo sonoro. La conexión de la música con la matemática establecida por Pitágoras fue, desde aquel momento, una adquisición definitiva del espíritu griego.

De esta unión nacieron las ideas pedagógicas más fecundas y de mayor influencia entre los griegos. En aquella fuente *se* alimenta evidentemente una corriente de nuevos conocimientos normativos que se derraman sobre todos los dominios de la existencia. En el siglo VI salen a la luz los maravillosos conceptos fundamentales del espíritu griego que han llegado hasta nosotros como una especie de símbolo de su más profunda idiosincrasia y que parecen inseparables de su esencia. No existieron desde un principio. Vieron la luz a través de un proceso histórico necesario. La nueva concepción de la estructura de la música constituye un momento decisivo de aquella evolución. Sólo el conocimiento de la esencia de la armonía y del ritmo que surge de ella sería bastante para asegurar a los griegos la inmortalidad en la historia de la educación humana. La posibilidad de aplicación de aquel conocimiento a todas las esferas de la vida es casi ilimitada. Al la-

do de la causalidad compacta de la fe en el derecho de Solón, nos ofrece un segundo mundo sujeto a la más estricta legalidad. Cuando Anaximandro concibe el mundo como un cosmos dominado por una norma jurídica absoluta e inquebrantable, considera a la armonía, de acuerdo con la concepción pitagórica del mundo, como principio de este cosmos. Se aprehende allí la necesidad causal del acaecer en el tiempo, en el sentido del «derecho» de la existencia; mediante la idea de armonía se llega a tomar conciencia del aspecto estructural de la legalidad cósmica.

La armonía expresa la relación de las partes al todo. En ella se halla implícito el concepto matemático de proporción, que el pensamiento griego se presenta en forma geométrica e intuitiva. La armonía del mundo es un concepto complejo en el cual se hallan comprendidos lo mismo la representación de la bella concordancia de los sonidos en el sentido musical que la del rigor de los números, la regularidad geométrica y la articulación tectónica. Es incalculable la influencia de la idea de armonía en todos los aspectos de la vida griega de los tiempos posteriores. Abraza la arquitectura, la poesía y la retórica, la religión y la ética. En todas partes aparece la conciencia de que existe en la acción práctica del hombre una norma de lo proporcionado (πρέπον, ἁρμόττον), que, como la del derecho, no puede ser transgredida con impunidad. Sólo si alcanzamos a comprender el dominio ilimitado de este concepto en todos los aspectos del pensamiento griego de los clásicos y de los tiempos posteriores, llegaremos a una representación adecuada de la fuerza normativa del descubrimiento de la armonía. Los conceptos de ritmo, medida y relación se hallan en íntima conexión con él o reciben de él su contenido más preciso. Lo mismo para el concepto del cosmos que para el de la armonía y el ritmo, el descubrimiento de la «naturaleza del ser» es el estadio previo para llegar a su trasposición al mundo interior del hombre y al problema de la estructuración de la vida.

No sabemos cuál era la íntima conexión entre la especulación matemática y musical y la doctrina de la transmigración de las almas de Pitágoras. El pensamiento filosófico de aquellos tiempos es esencialmente metafísico. Así el mito irracional del origen del alma debía proceder del campo de las creencias religiosas. La doctrina análoga de los órficos fue probablemente la fuente de la representación del alma de Pitágoras. Los filósofos posteriores se hallan también más o menos influidos por ella.

El siglo VI, que tras el naturalismo disolvente del siglo VII es una lucha decisiva para llegar a una nueva estructuración espiritual de la vida, no significa sólo un vigoroso esfuerzo filosófico, sino también una poderosa elevación religiosa. El movimiento órfico es uno de los más relevantes testimonios de esta nueva intimidad que penetra hasta lo más profundo del alma popular. En su anhelo de un nuevo y alto sentido de la vida se halla en contacto con el esfuerzo del pensamiento racional de las concepciones filosóficas para llegar a una «norma» objetiva del ser cósmico. El contenido dogmático de las creencias órficas no tiene evidentemente importancia. Los modernos lo han sobrestimado enormemente con el objeto de alcanzar una imagen que les permitiera confirmar su idea *a priori* de una religión de la redención. Sin embargo, en las creencias órficas relativas al alma amanece un nuevo sentimiento de la vida humana y una nueva forma de la conciencia de sí mismo. En el concepto órfico del alma, en contraposición al concepto homérico, hay un elemento normativo expreso. De la creencia en el origen divino del alma y en su inmortalidad se sigue la exigencia de mantener su pureza en su estado terrestre de unión con el cuerpo. El creyente se siente obligado a rendir cuenta de su vida. Hemos hallado ya la idea de responsabilidad en Solón. Se trataba allí de la responsabilidad del individuo frente a la totalidad del estado. Tropezamos aquí con una segunda fuente de responsabilidad ética: la idea de la pureza religiosa. Originariamente era una pureza meramente ritual que

se extiende ahora a la esfera moral. No hay que confundirla con la pureza ascética del espiritualismo posterior que considera el cuerpo como un mal en sí mismo. Sin embargo, los órficos y los pitagóricos mantienen ya ciertos preceptos de contención ascética, sobre todo la abstinencia de todo alimento de carne. Y el desprecio del cuerpo comienza ya con la brusca contraposición del cuerpo y el alma que se sigue de la presentación de la ascendencia del alma considerada como un huésped divino en la vida mortal de la tierra. Evidentemente, la pureza y la mancha de los órficos debe ser entendida en el sentido del mantenimiento o la transgresión de las leyes del estado. Incluso el «derecho sagrado» de los antiguos griegos lleva consigo el concepto de pureza. Sólo con dar mayor extensión al dominio de la validez pudo la idea órfica de la pureza alcanzar el dominio total de los mandatos del *nomos*. Ello no significa su conversión en una ética ciudadana en el sentido moderno, puesto que el *nomos* griego, aun en su nueva forma racional, tiene un origen divino. Pero recibe, por su fusión con la idea órfica de pureza, un nuevo fundamento, arraigado en el carácter sagrado y divino del alma individual.

La rápida difusión del movimiento órfico en la metrópoli y en las colonias se explica sólo por una profunda necesidad de los hombres de aquel tiempo a los cuales no podía satisfacer ya la religión del culto. Los demás movimientos religiosos de aquel tiempo, la prodigiosa fuerza expansiva del culto de Dionisos y la doctrina apolínea de Delfos, revelan también el crecimiento de las necesidades religiosas personales. Es un misterio para la historia de las religiones la estrecha vecindad que une a Apolo y a Dionisos en el culto deifico. Los griegos sintieron evidentemente algo común en la contraposición polar entre uno y otro. Ello consiste, en los tiempos en que los hallamos juntos, en el tipo de influjo que ejercen sobre la intimidad de las creencias. Ningún otro dios interviene tan profundamente en la conducta personal. Es probable que el espíritu de limitación, orden y claridad de

Apolo no hubiera movido nunca tan profundamente el amia humana si la honda y excitante conmoción dionisiaca no hubiese preparado previamente el terreno, apartando toda *eucosmía* burguesa. La religión deifica penetró entonces de un modo tan íntimo y tan vivo que demostró ser apta para conducir y poner a su servicio todas las fuerzas constructivas de la nación. Los «siete sabios», los reyes más poderosos y los tiranos del siglo VI reconocieron en aquel dios profético la más alta instancia del consejo justo. En el siglo V Pindaro y Heródoto se hallan profundamente influidos por el espíritu deifico y son sus testimonios más eminentes. Ni aun el tiempo de su mayor florecimiento en el siglo VI ha dejado el sedimento de un documento religioso de carácter permanente. Pero en Delfos alcanzó la religión griega un influjo más alto como fuerza educadora y lo extendió más allá de los límites de Grecia. Las sentencias más célebres de los sabios de la tierra eran consagradas a Apolo y aparecían sólo como un eco de la sabiduría divina. Y en la puerta del templo hallaba el que entraba, en las palabras «conócete a ti mismo», la doctrina de la *sofrosyne*, la exhortación a no perder de vista los límites del hombre, impresa con el laconismo legislativo propio del espíritu del tiempo.

Se entendería mal el sentido de la *sofrosyne* griega si se le interpretara como expresión de una naturaleza innata, de una idiosincrasia esencial armónica y nunca perturbada. Para comprenderlo, basta considerar cómo irrumpió en forma de mandato y cómo penetró súbitamente y en forma más inesperada en lo más profundo de la existencia y, sobre todo, de la intimidad humana. La medida apolínea no es la excrecencia de la tranquilidad y la conformidad burguesa. La autolimitación individualista es un dique para la actividad humana. La peor ofensa contra los dioses es no «pensar humanamente» y aspirar a lo más alto. La idea de la *hybris*, concebida originariamente de un modo perfectamente concreto en su oposición a la *diké*, y limitada a la esfera terrestre del

derecho, se extiende, de pronto, a la esfera religiosa. Comprende ahora la *pleonexia* del hombre frente a la divinidad. Este nuevo concepto de la *hybris* se convierte en la expresión clásica del sentimiento religioso en el tiempo de los tiranos. Ésta es la significación con que ha pasado la palabra a nuestro lenguaje. Esta concepción, junto con la idea de la envidia de los dioses, ha determinado del modo más vigoroso durante largo tiempo las representaciones esenciales en las más amplias esferas de la religión griega. La fortuna de los mortales es mudable como los días. No debe, por tanto, el hombre aspirar a lo más alto.

Sin embargo, la necesidad humana de felicidad halla una salida a esta trágica comprobación en el mundo de su intimidad, ya en la enajenación de la borrachera dionisiaca, que se muestra como el complemento de la medida y el rigor apolíneos, ya en la creencia órfica de que «alma» es la parte mejor del hombre y se halla determinada al más alto y puro destino. La sobria mirada del espíritu de investigación ofrece al hombre, en la profundidad de la naturaleza, el espectáculo del devenir y el perecer incesante, gobernado por una legalidad universal indiferente al hombre y a su destino insignificante y que trasciende, con su férrea «justicia», su breve felicidad. De ahí que surja en el corazón humano, como una fuerza interior que se opone a esta dura verdad, la creencia en su destino divino. El alma, inaccesible al conocimiento natural, se muestra en este mundo inhospitalario como un extranjero anhelante de su patria eterna. La fantasía de los simples pinta la imagen de una vida futura en el más allá como una vida de goces sensibles. El espíritu de los nobles lucha por su propia afirmación, en medio del torbellino del mundo, con la esperanza de una redención en la plenitud de su camino. Ambos coinciden, sin embargo, en la seguridad de su más alto destino. Y el piadoso que llega al umbral del otro mundo pronunciará como santo y seña de la fe en que ha fundado su vida la intrépida sentencia: «También yo soy de la raza de los dioses.»[193] Estas pa-

labras se hallan inscritas en los platos órficos de oro que se han hallado en las tumbas del sur de Italia, como pasaporte para el viaje al otro mundo.

El concepto del alma de los órficos fue un paso esencial en el desarrollo de la conciencia personal humana. Sin él no hubiera sido posible pensar la concepción platónica y aristotélica de la divinidad del espíritu ni la distinción entre el hombre puramente sensible y el propio yo que constituye su plena vocación. Basta pensar en un filósofo como Empédocles, impregnado de la concepción órfica de la divinidad, para demostrar la profunda y persistente afinidad de la nueva religión con los problemas del pensamiento filosófico que se ofrecen, por primera vez, ante todo en Pitágoras. Empédocles glorifica a Pitágoras en su poema órfico, las «Purificaciones». En Empédocles se compenetran las creencias órficas sobre el alma y la filosofía natural de los jonios. Su síntesis nos muestra de un modo muy significativo cómo ambas doctrinas se unen y se complementan en una y la misma persona. Símbolo de esta unión complementaria es la imagen del alma, arrojada y llevada de acá para allá en el torbellino de los elementos: el aire, el agua, la tierra y el fuego la impelen y la lanzan sin cesar del uno al otro. «Así soy yo, como un desterrado de Dios que vaga de acá para allá.» [194] El alma no halla su lugar adecuado en el mundo de la filosofía natural. Pero se salva mediante la certeza religiosa de sí mismo. Sólo cuando, como en Hesíodo, se vincula al pensamiento filosófico del cosmos, halla satisfacción esta necesidad metafísica del hombre religioso.

Con el segundo de los grandes emigrados jónicos que hallaron su campo de acción en el occidente del mundo helénico, Jenófanes de Colofón, abandonamos la línea de los pensadores rigurosos. La filosofía natural milesia se origina en la investigación pura. Cuando Anaximandro hace accesible su doctrina en forma de un libro, destina ya su especulación a la publicidad. Pitágoras es el fundador de una sociedad cuyo fin es la realización de las pres-

cripciones del maestro. Ambos representaban un esfuerzo educador muy alejado de la pura teoría filosófica. Pero éstos penetraron tan profundamente, con sus críticas, en todas las concepciones generalmente aceptadas, que era imposible separarlas del resto de la vida espiritual. La filosofía natural recibió las incitaciones más fecundas de los movimientos políticos y sociales contemporáneos y devolvió, en múltiples formas, lo recibido. Jenófanes es un poeta. Con él, el espíritu filosófico tomó posesión de la poesía. Esto es el signo inequívoco de que el espíritu filosófico comienza a convertirse en una fuerza educadora, pues la poesía sigue siendo como siempre la expresión auténtica de la cultura y de la educación de la nación. El impulso que movió a la filosofía a adoptar la forma poética muestra de un modo evidente su tendencia a apoderarse de la acción humana en su totalidad en la vida intelectual y sentimental, y su aspiración a ejercer un dominio espiritual. La nueva prosa jonia extiende su dominio sólo gradualmente, y, por hallarse expresada en un dialecto limitado a un círculo reducido, no adquiere nunca la resonancia de la poesía que se sirve del lenguaje de Homero y es, por consiguiente, pan-helénica. Pan-helénico es también el influjo a que aspira el pensamiento de Jenófanes. Incluso un pensador abstracto y riguroso como Parménides, o un filósofo natural como Empédocles, adoptan la forma hesiódica de la poesía didáctica. Acaso fueron animados a ello por el ejemplo de Jenófanes que, aunque no era un verdadero pensador ni escribió jamás un poema didáctico sobre la naturaleza, como con frecuencia se ha dicho, fue uno de los iniciadores de la exposición poética de la doctrina filosófica[195]. En sus elegías y en sus *silloi*, una nueva forma de poesía satírica, populariza los puntos de vista de la física jónica y emprende una lucha abierta contra el espíritu de la educación dominante.

La educación y la cultura proceden ante todo de Homero y de Hesíodo. Jenófanes mismo dice que todos han aprendido, desde

un principio, de Homero[196]. Homero constituye, por consiguiente, el centro de sus ataques en su lucha por la nueva educación. La filosofía ha sustituido a la imagen del mundo de Homero mediante una explicación natural y legal. La fantasía poética de Jenófanes se conmueve ante la grandeza de esta nueva concepción del mundo. Significa el rompimiento con el politeísmo y el antropomorfismo del mundo de los dioses que —según las conocidas palabras de Heródoto— crearon para los griegos Homero y Hesíodo. «Han atribuido a los dioses todas las indignidades —exclama Jenófanes— robos, adulterios y toda clase de engaños.» [197] Su concepto de Dios, que ofrece con el entusiástico *pathos* de la nueva verdad, coincide con el del Universo. Sólo existe un Dios incomparable con los mortales en forma y en espíritu. Es todo visión, todo oído, todo pensamiento. Sin esfuerzo alguno, sólo mediante el pensamiento, todo lo tiene en su poder. No corre solícito de aquí para allá como los dioses de la épica. Descansa inmóvil en sí mismo. Es una ilusión de los hombres pensar que los dioses nacen y tienen forma y vestidos humanos. Si los bueyes, los caballos y los leones tuvieran manos y pudieran pintar como los hombres, pintarían a sus dioses con cuerpos y figuras análogos a los suyos, como bueyes y caballos. Los negros creen en dioses chatos y negros, los tracios en dioses de ojos azules y cabelleras rojas[198]. Todos los fenómenos del mundo exterior, que los hombres atribuyen a la acción de los dioses, ante los que tiemblan, descansan en causas naturales. El arco iris es sólo una nube coloreada; el mar, el seno materno de todas las aguas, vientos y nubes. «Todos hemos nacido de la tierra y el agua.» «Todo cuanto deviene y crece, es tierra y agua.» «Todo proviene de la tierra y todo retorna a ella.» La cultura no es un don de los dioses a los mortales, como enseña el mito. Los hombres mismos lo han hallado todo mediante sus esfuerzos inquisidores y mediante ellos lo van complementando[199].

Entre todas estas ideas no hay una sola nueva. Anaximandro y Anaxímenes no han pensado, en principio, otra cosa. Son los verdaderos creadores de esta concepción naturalista del mundo. Pero Jenófanes es su encendido campeón y heraldo. La recoge no sólo con el ímpetu que aspira a aniquilar todo lo antiguo, sino también con la fuerza creadora de nuevos valores religiosos y morales. Su mofa corrosiva sobre la insuficiencia de la imagen homérica del mundo y de los dioses, lleva consigo la construcción de una nueva creencia más digna. La acción decidida de las nuevas verdades sobre la vida y las creencias de los hombres constituye el fundamento de una nueva educación. El cosmos de la filosofía natural se convierte, por un movimiento de reversión del desenvolvimiento espiritual, en el prototipo de la *eunomia* de la sociedad humana. La ética de la ciudad halla en ella su raíz metafísica.

Jenófanes escribió, además de sus poemas filosóficos, un poema épico, «La fundación de Colofón», y una «Fundación de la colonia de Elea». En el primero, este hombre inquieto, que a la edad de 92 años escribe un poema en el cual contempla una vida de 67 años[200] de peregrinaciones sin descanso, iniciada probablemente con las emigraciones de Colofón a la Italia meridional, consagra un monumento a su antigua patria. Acaso haya tomado parte personalmente en la fundación de Elea. Sin embargo, en estos poemas de apariencia impersonal el sentimiento personal toma una parte mucho mayor de lo que era usual. Los poemas filosóficos han nacido íntegramente de la experiencia personal de las nuevas doctrinas profundamente conmovedoras, que ha traído consigo del Asia Menor a las regiones de Sicilia y la Magna Grecia. Se ha considerado a Jenófanes como un rapsoda que recitaba a Homero en la plaza pública y decía en círculos limitados sus sátiras contra Homero y Hesíodo. Ello se aviene mal con la unidad de su personalidad, que imprime su sello inequívoco en todas las palabras que de él se han conservado. Ésta descansa en

una mala interpretación de la tradición. Como muestra su gran poema del Banquete, expuso sus poemas a la publicidad de su tiempo[201]. Es la imagen solemne del simposio arcaico, lleno todavía de la más profunda consagración religiosa. Los más pequeños detalles del culto se hallan revestidos en el relato del poema de la más alta significación y nobleza. El banquete es todavía el lugar donde se refieren las más altas tradiciones relativas a los grandes hechos de los dioses y de los prototipos de las virtudes humanas. Ordena el poema callar las disensiones vergonzosas de los dioses y las luchas de los titanes, gigantes y centauros, invenciones de los tiempos pasados, que otros cantores gustan de ensalzar en los banquetes. Es preciso tan sólo honrar a los dioses y guardar viva la memoria de la verdadera *areté*. En otros poemas nos dice qué es lo que entiende por honrar a los dioses. Destacamos sólo esta declaración que demuestra que la crítica de la representación tradicional de los dioses, que se halla en los poemas que se han conservado, era poesía de banquete. Se halla penetrado del espíritu educador de los simposios arcaicos. Con la idea de la *areté*, que encuentra aquí su atención más cumplida, se halla en íntima relación la nueva y pura manera de honrar a los dioses y el conocimiento del orden eterno del universo. Para él, la verdad filosófica es la guía de la verdadera *areté* humana.

Un segundo gran poema relativo al mismo problema es preciso mencionar aquí. En él se muestra Jenófanes como luchador apasionado para dar validez a su nuevo concepto de la *areté*[202]. Este poema es un documento de primer rango para la historia de la educación. No podemos, por tanto, dejar de considerarlo con todo detenimiento. Nos transporta a un mundo fundamentalmente distinto del que nos ofrece la patria jónica del poeta, estructurada de acuerdo con las antiguas tradiciones aristocráticas. El ideal caballeresco del hombre de las olimpiadas se mantenía inconmovible, como lo muestran de un modo luminoso las canciones corales de Píndaro, contemporáneas de Jenófanes, pero

tendían gradualmente a perder su vigor. Jenófanes ha sido llevado, por la irrupción de los medas en el Asia Menor y la caída de su patria, al mundo del occidente griego, que le es esencialmente extraño. A pesar de los siete decenios de su migración jamás pudo echar raíces en él. En todas las ciudades griegas en que entró fueron admirados sus versos y oídas sus nuevas doctrinas con asombro. Comía en la mesa de los ricos y de las personalidades eminentes, como lo muestra la anécdota de su ingeniosa conversación con el tirano Hierón de Siracusa. Pero no halló jamás en aquel ambiente la estimación inteligente ni la alta consideración social que obtuvo en su patria jonia: permaneció solo.

En parte alguna de la historia de la cultura griega vemos de modo tan claro el choque violento e inevitable entre la antigua cultura aristocrática y los hombres de la nueva filosofía, que luchan aquí, por primera vez, para conquistar su lugar en la sociedad y en el estado e irrumpen con un ideal de formación humana que exige el reconocimiento universal. Deporte o espíritu: tal es el dilema en que descansa toda la violencia del conflicto. Parece que los atacantes debían caer vencidos ante los inflexibles muros de la tradición. Pero su grito de combate resonó con el júbilo de la victoria. El desarrollo posterior de la historia otorga la razón a la seguridad de su ademán. Han destruido el dominio absoluto del ideal agonal. No es posible ya que Jenófanes vea, como Píndaro, en cada victoria olímpica, en la palestra o en el pugilato, en las carreras a pie o a caballo, la revelación de la divina *areté* del vencedor. «La ciudad colma a los vencedores en las luchas de honores y presentes y, sin embargo, ninguno de ellos es tan digno como yo —exclama—. pues mejor que la fuerza de los hombres y de los caballos es nuestra sabiduría. Sólo una falsa costumbre nos permite juzgar así. No es justo preferir la simple fuerza corporal a la sabiduría. No porque una ciudad cuente entre sus ciudadanos un luchador prominente o un vencedor en el *pentathlon* o en la palestra, se halla por ello en el orden justo

(εὐνομίη). Y por mucha que sea su alegría por la victoria, no por ello llenará sus graneros.»

Esta fundamentación del valor del conocimiento filosófico es para nosotros sorprendente. Pero muestra con nueva y poderosa claridad que la *polis* y su salud seguía siendo la medida de todos los valores. En este punto debía fundarse Jenófanes si quería conseguir el reconocimiento de la superioridad del hombre filosófico sobre el ideal humano tradicional. Nos recuerda aquel poema de Tirteo en que proclama la superioridad evidente de la virtud espartana —el valor guerrero— frente a todas las demás preeminencias humanas y especialmente frente a las virtudes agonales de las olimpiadas. «Esto es un bien común para toda la ciudad», dice, y, por primera vez, levanta en estos versos el espíritu de la ética política frente al antiguo ideal caballeresco. Más tarde, cuando el estado de derecho sustituye al antiguo estado, en nombre de la *polis*, se estima la justicia como la más alta virtud. En nombre de la *polis* proclama ahora Jenófanes su nueva forma de *areté*; la educación espiritual (σοφίη). Ésta se levanta sobre todos los ideales anteriores y los supera o los subordina. Es la fuerza del espíritu, que crea en el estado el derecho y la ley, el orden justo y el bienestar. Jenófanes ha tomado, con plena conciencia, como modelo la elegía de Tirteo, que es forma adecuada para verter en ella los nuevos contenidos de su pensamiento[203]. Con este estadio alcanza su término la evolución del concepto de la *areté*: valor, prudencia y justicia; y, finalmente, sabiduría: tales son las cualidades que todavía para Platón constituyen el contenido de la *areté* ciudadana. En la elegía de Jenófanes aparece por primera vez como una exigencia la nueva «virtud del espíritu», que habrá de jugar un papel tan importante en la ética filosófica. La filosofía tiene su importancia para el hombre, es decir, para la ciudad. Se ha dado el paso que conduce de la pura intuición de la verdad a la crítica y dirección de la vida humana.

Jenófanes no es un pensador original. Pero es una figura de importancia en la historia del espíritu de su tiempo. Con él se abre en la historia de Grecia el capítulo relativo a la filosofía y la formación del hombre. Todavía Eurípides combate la estimación tradicional del atletismo entre los griegos con armas tomadas de Jenófanes, y la crítica de Platón sobre el valor educativo de los mitos homéricos se mueve en la misma línea. Parménides de Elea cuenta entre los pensadores de más alto rango. Pero su importancia en la historia de la educación y de la formación humana sólo puede ser estimada en conexión con la historia de la amplia y fecunda influencia de sus ideas fundamentales. Lo encontramos de nuevo en todos los estadios de la evolución de la cultura griega y aún hoy se nos ofrece como prototipo de una actitud filosófica perenne. Al lado de la filosofía natural de los jonios y de las especulaciones pitagóricas sobre los números, aparece con él una nueva forma fundamental del pensamiento griego, cuya importancia traspasa los límites de la filosofía para penetrar profundamente en la totalidad de la vida espiritual: la lógica. En la antigua filosofía natural rigen otras fuerzas: la fantasía dirigida y controlada por el intelecto que, de acuerdo con el eminente sentido plástico y arquitectónico de los griegos, trata de articular y ordenar el mundo sensible y un pensamiento simbólico que interpreta la existencia no humana a partir de la vida humana.

El universo de Anaximandro es una imagen sensible e intuitiva del devenir y el perecer cósmicos, sobre cuyas oposiciones y contiendas se afirma como soberana la eterna *diké*. El pensamiento racional es completamente ajeno a él[204]. Las proposiciones de Parménides constituyen una trama rigurosamente lógica, impregnada de la conciencia de la fuerza constructiva de la consecuencia de las ideas. No es una casualidad que los fragmentos conservados de su obra constituyan la primera serie de proposiciones filosóficas de amplio contenido y rigurosamente conectadas que nos ha legado el idioma griego. Sólo es posible com-

prender y expresar el sentido de aquel pensamiento si seguimos su marcha dinámica. No es la imagen estática, que es su producto inmediato. La fuerza con que Parménides expone a sus oyentes sus doctrinas fundamentales no procede de una convicción dogmática, sino del triunfo de la necesidad del pensamiento. También para Parménides es el conocimiento una absoluta *ananké* y lo denomina también *diké* o *moira*, evidentemente bajo el influjo de Anaximandro. Ella constituye el más alto fin a que puede aspirar la investigación humana. Pero cuando habla de la *diké* que mantiene el Ser fijo en sus límites y sin posibilidad alguna de disolución, de tal modo que no pueda ya devenir ni perecer, ello nos indica que su *diké* tiene una función opuesta a la de Anaximandro, que se manifiesta en el devenir y perecer de las cosas. La *diké* de Parménides, que mantiene apartado del Ser todo devenir y todo perecer y lo sostiene persistente e inmóvil en sí mismo, es la necesidad implícita en el concepto del Ser, interpretada como «aspiración del Ser a la justicia». En las frases insistentemente repetidas: el Ser es, No-ser no es; lo que es, no puede no ser, lo que no es, no puede ser, expresa Parménides la necesidad del pensamiento, de la cual surge la imposibilidad de realizar la contradicción lógica en el conocimiento.

Esta constricción de lo aprendido en el puro pensamiento es el gran descubrimiento que domina toda la filosofía eleática. Él determina la forma polémica dentro de la cual se desarrolla su pensamiento. Lo que para nosotros aparece en sus proposiciones fundamentales como el descubrimiento de una ley lógica, es para él un conocimiento objetivo y de contenido que lo pone en conflicto con toda la filosofía natural anterior. Si es verdad que el Ser jamás no es y que el No-ser jamás es, resulta evidente para Parménides que el devenir y el perecer son imposibles. La apariencia nos muestra, sin embargo, algo distinto. Los filósofos naturalistas, que confían ciegamente en ella, sostienen que el Ser resulta del no ser y se disuelve en el no ser. Es la opinión que

comportan, en el fondo, todos los hombres. Confiamos en los ojos y en los oídos en lugar de preguntar al pensamiento, el único que puede conducirnos a la certeza infalible. El pensamiento es la vista y el oído espiritual del hombre. Aquellos que no lo siguen son como ciegos y sordos y se pierden en contradicciones sin salida. No tienen más remedio que acabar por admitir que el Ser y el No-ser son lo mismo y al mismo tiempo no lo son. Si derivamos el Ser del No-ser, aceptamos que su origen es incognoscible. Al verdadero conocimiento debe corresponder un objeto. Así. si buscamos de veras la verdad, es preciso que nos apartemos del devenir y perecer que conducen a presuposiciones impensables, y atenernos al puro Ser, que nos es dado en el pensamiento. «El pensamiento y el Ser son uno y lo mismo.»

La gran dificultad del pensamiento puro se halla en alcanzar algún conocimiento concreto del contenido de su objeto. Parménides se nos muestra en los fragmentos que se conservan de su obra esforzándose en deducir una serie de determinaciones precisas de su nuevo concepto riguroso del ser. A estas notas que se destacan en el camino que lleva a la investigación conducida por el pensamiento puro, las denomina atributos o características del Ser, El Ser es ajeno al devenir, inmutable, y, por tanto, imperecedero, completo y único, inconmovible, eterno, omnipresente, unitario, coherente, indivisible, homogéneo, ilimitado y concluso. Es perfectamente claro que todos los predicados afirmativos y negativos que atribuye Parménides a su Ser resultan de la contraposición a la antigua filosofía naturalista y han sido obtenidos gracias al análisis crítico y riguroso de las presuposiciones implícitas en ella. No es éste el lugar de mostrarlo detalladamente. Por desgracia, la posibilidad de una comprensión de Parménides se halla limitada por las lagunas de nuestro conocimiento de las filosofías más antiguas. Es indudable que se refiere constantemente a Anaximandro. Es probable que el pensamiento pitagórico tenga también un papel muy importante en sus discusiones. Pero

sobre esto sólo podemos alcanzar conjeturas. No es posible intentar aquí una interpretación sistemática del esfuerzo de Parménides para obtener, desde su nuevo punto de vista, una concepción de conjunto de la filosofía natural, ni considerar el desarrollo de las aporías que halla el pensamiento en la prosecución consecuente de su camino. Con ellas luchan los discípulos de Parménides, entre los cuales tienen una importancia excepcional Zenón y Meliso.

El descubrimiento del pensamiento puro y de su rigurosa necesidad aparece en Parménides como la apertura de un nuevo «camino», es más, del único camino practicable para llegar a la consecución de la verdad. Desde este momento aparece constantemente la imagen del recto camino (ὁδός) de la investigación. Y aunque de momento se trata sólo de una imagen, tiene ya, sin embargo, una resonancia terminológica, especialmente en la contraposición entre el camino recto y el torcido, que se aproxima ya al sentido del «método». Aquí tiene su raíz este concepto científico fundamental. Parménides es el primer pensador que plantea de un modo consciente el problema del método científico y el primero en distinguir claramente los dos caminos fundamentales que habrá de seguir la filosofía posterior: la percepción y el pensamiento. Lo que no conocemos por la vía del pensamiento es meramente «opinión de los hombres». Toda salvación descansa en la sustitución del mundo de la opinión por el mundo de la verdad. Parménides considera esta conversión como algo violento y difícil, pero grande y liberador. Da a la exposición de su pensamiento un ímpetu grandioso y un *pathos* religioso que traspasa los límites de lo lógico y le otorga una emoción profundamente humana. Es el espectáculo del hombre que lucha mediante el conocimiento, se liberta por primera vez de las apariencias sensibles de la realidad y descubre en el espíritu el órgano para llegar a la comprensión de la totalidad y de la unidad del Ser. Aunque este conocimiento se halle obstaculizado y pertur-

bado por una multiplicidad de problemas, en él se revela una fuerza fundamental de la concepción del mundo y la formación del hombre específicamente helénico. En todo cuanto escribió Parménides palpita la experiencia conmovedora de esta conversión de la investigación humana hacia el pensamiento puro.

Ello explica la estructura de su obra dividida en dos partes rígidamente contrapuestas, una consagrada a la «verdad» y otra a la «opinión». Resuelve también el viejo problema de comprender cómo se compagina la rígida lógica de Parménides con su sentimiento de poeta. Decir meramente que en aquellos tiempos todos los temas podían ser tratados en versos homéricos o hesiódicos, es simplificar en exceso. Parménides es poeta por el entusiasta sentimiento con que cree ser el portador de un nuevo tipo de conocimiento que considera, por lo menos en parte, como revelación de la Verdad. Es algo completamente distinto del atrevido y personal proceder de Jenófanes. El poema de Parménides se halla impregnado de un orgulloso comedimiento. Y tanto más rigurosa e inexorable es su exigencia, cuanto que se sabe simplemente instrumento y servidor de una fuerza más alta que contempla con veneración. En el proemio se halla la confección imperecedera de esta inspiración filosófica. Si lo consideramos con atención, veremos que la imagen del «hombre sabio» que camina hacia la verdad procede de la esfera religiosa. El texto se halla deteriorado en algunos lugares decisivos. Pero creo que podría ser restituido su sentido originario. El «hombre sabio» es la persona consagrada a la contemplación de los misterios de la verdad. Bajo este símbolo se comprende el nuevo conocimiento del Ser. El camino que lo conduce «intacto» —digo yo— a su fin, es el camino de la salvación[205]. Esta traducción del mundo de la representación en el lenguaje de los misterios, de creciente importancia en aquella sazón, es de la mayor importancia para la comprensión de la conciencia filosófica. Cuando se dice que el Dios y el sentimiento son indiferentes para Parménides ante el pensa-

miento riguroso y sus exigencias, es preciso añadir que este pensamiento y la verdad que aprehende son interpretados por él como algo religioso. Este sentimiento de su alta misión es lo que le condujo en el proemio de su poema a darnos la primera encarnación humana de la figura del filósofo, la figura del «hombre sabio», conducido por las hermanas de la luz, desde los senderos de los hombres. por el difícil camino que desemboca en la casa de la verdad.

En Jenófanes la filosofía se acerca a la vida humana y adopta una actitud educadora y progresiva. En Parménides vuelve evidentemente a su alejamiento originario de las cosas humanas. En su concepto del Ser se desvanece toda existencia particular y, por tanto, también el hombre. Heráclito de Éfeso realiza, en este respecto, la más completa revolución. La historia de la filosofía lo ha considerado largo tiempo como un filósofo de la naturaleza y ha colocado su principio originario, el fuego, en una misma línea que el agua de Tales y el aire de Anaxímenes. El significativo vigor de las misteriosas proposiciones del «oscuro», formuladas con frecuencia en forma aforística, debieran haber preservado ya a los historiadores de confundir a este temperamento duramente reprimido con el de un investigador únicamente consagrado a la fundamentación de los hechos. En parte alguna hallamos en Heráclito la huella de una consideración puramente teórica de las apariencias ni la sombra de una teoría puramente física. Lo que pudiera ser interpretado así se halla en amplia conexión con un amplio contexto. No constituye un fin en sí. No cabe duda alguna que Heráclito se halla bajo la poderosa influencia de la filosofía natural. La imagen total de la realidad, el cosmos, el incesante ascenso y descenso del devenir y el perecer, el inagotable fondo primario, del cual todo surge y al cual todo retorna, el curso circular de las formas siempre cambiantes que recorre constantemente el Ser: todo ello constituye en grandes rasgos la base más sólida de su pensamiento.

Pero así como los milesios, y aun de un modo más riguroso su contrincante Parménides, buscan una intuición objetiva del ser y disuelven el mundo humano en la imagen de la naturaleza, en Heráclito el corazón humano constituye el centro sentimental y apasionado en que convergen los radios de todas las fuerzas de la naturaleza. El curso del mundo no es para él un espectáculo sublime y lejano, en cuya consideración se hunda y se olvide el espíritu hasta sumergirse en la totalidad del ser. Por el contrario, el acaecer cósmico pasa a través de su ser. Tiene la convicción de que, aunque la mayoría de los hombres no sepan que son meros instrumentos en las manos de un poder más alto, todas sus palabras y todas sus acciones son el efecto de aquella fuerza superior. Tal es la gran novedad que se revela con Heráclito. Sus predecesores han perfeccionado la imagen del cosmos[206]. Los hombres han tomado conciencia de la eterna lucha entre el ser y el devenir. Ahora se plantea con tremenda violencia el problema de saber cómo se afirma el hombre en medio de aquella lucha. Mientras Hecateo y otros contemporáneos se consagran con ímpetu e inteligencia juvenil a la investigación múltiple y dispersa de la «historia» milesia y satisfacen su afán mediante la recolección y asimilación de todo lo relativo a los países, pueblos y tradiciones del pasado, profiere Heráclito estas graves palabras: «La multiplicidad de los conocimientos no proporciona sabiduría», y es el creador de una filosofía cuyo sentido se halla expresado en la profunda sentencia: «Me he investigado a mí mismo.» [207] No es posible una expresión más grandiosa de la vuelta de la filosofía hacia el hombre que la que se nos ofrece en Heráclito.

Ningún pensador hasta Sócrates despierta una simpatía personal tan profunda como Heráclito. Se halla en lo más alto del desarrollo de la libertad de pensamiento entre los jonios. Las palabras que acabamos de mencionar demuestran el alto desarrollo a que había llegado la conciencia del yo. La magnífica altanería con que se revela, originaria de su estirpe noble, parece a primera

vista como una arrogancia aristocrática reveladora de la verdadera importancia de su propio espíritu. Pero la auto-observación de que habla nada tiene que ver con la investigación psicológica de sus peculiaridades e idiosincrasia personal. Significa simplemente que al lado de la intuición sensible y el pensamiento racional, que han sido hasta aquí los únicos caminos de la filosofía, se revela un mundo nuevo a las tareas del conocimiento mediante la vuelta del alma a sí misma. Las palabras antes mencionadas se hallan en íntima conexión con las siguientes: «Por muy lejos que vayas no hallarás los límites del alma: tan profundo es su logos.» Por primera vez aparece el sentimiento de la dimensión de profundidad del logos y del alma, característico de su pensamiento. La totalidad de su filosofía fluye de esta nueva fuente de conocimiento.

El logos de Heráclito no *es* el pensamiento conceptual de Parménides (νοεῖν, νόημα), cuya lógica puramente analítica excluye la representación figurada de una intimidad espiritual sin límites. El logos de Heráclito es un conocimiento del cual se originan al mismo tiempo «la palabra y la acción». Si queremos un ejemplo de esta especie peculiar de conocimiento no debemos buscarlo en el pensamiento para el cual el Ser jamás puede no ser, sino en la visión profunda que se revela en una proposición como ésta: «El *ethos* es el demonio del hombre.» Es sumamente significativo y de la mayor importancia el hecho de que en la primera frase de este libro, que afortunadamente se ha conservado, se halle ya expresada esta relación productiva del conocimiento con la vida. Se trata aquí de las palabras y las obras que intentan los hombres sin comprender el logos, puesto que sólo éste nos enseña a «actuar despiertos» y los que no lo tienen «actúan dormidos». Así el logos debe darnos una nueva vida sapiente. Se extiende a la esfera total de lo humano. Heráclito es el primer filósofo que introduce la idea de φρόνησις y la equipara a la de σοφία, es decir, el conocimiento del Ser se halla en íntima

conexión y dependencia con la intelección del orden de los valores y de la orientación de la vida y con plena conciencia incluye el primero en la segunda. La forma profética de sus proposiciones deriva su íntima necesidad de la aspiración del filósofo a abrir los ojos de los mortales sobre sí mismos, a revelarles el fundamento de la vida, a despertarlos de su sueño. Muchas de sus expresiones insisten en esta vocación de intérprete. La naturaleza y la vida son un *griphos*, un enigma, un oráculo délfico, una sentencia sibilina. Es preciso saber interpretar su sentido. Heráclito se siente el intérprete de enigmas, el Edipo filosófico que arranca los enigmas a la Esfinge; pues la naturaleza desea ocultarse.

Ésta es una nueva forma de filosofar, una nueva conciencia filosófica. Sólo puede ser expresada mediante palabras e imágenes sacadas de la experiencia interior. Aun el logos sólo puede ser determinado mediante imágenes. Su tipo de universalidad, la acción que ejerce, la conciencia que despierta en aquel que ejercita, se expresa por Heráclito con la mayor claridad mediante su contraposición favorita entre la vigilia y el sueño. Indica un criterio esencial del logos que lo distingue del estado de espíritu habitual en la multitud: el logos es «común» (ξυνόν). Para los hombres «despiertos» existe un cosmos idéntico y unitario, mientras que los «dormidos» tienen su mundo particular, su propio mundo de sueños, que no es otra cosa que un sueño. No hemos de representarnos esta comunidad social del logos de Heráclito como la simple expresión figurada de la universalidad lógica. La comunidad es el más alto bien que conoce la *polis* e incluye en sí la existencia particular de los individuos. Lo que al principio pudiera aparecer como un individualismo exagerado de Heráclito, su actitud imperativa y dictatorial, se muestra ahora como su contraposición más evidente, como la superación del arbitrio individual y oscilante que amenazaba perder la vida en su totalidad. Es preciso seguir al logos. En él se muestra una comunidad todavía más alta y más comprensiva que la ley de la *polis*.

En él debe descansar la vida y el pensamiento. Mediante el logos es posible «hacerse fuerte» «como la *polis* mediante la ley». «Los hombres, es verdad, viven como si tuvieran cada uno su razón particular.»

Claramente se muestra aquí que no se trata simplemente de un conocimiento teorético deficiente, sino de la existencia humana en su totalidad, cuya conducta práctica no corresponde a la comunidad espiritual del logos. El universo entero tiene también su ley como la *polis*. Por primera vez aparece esta idea típicamente griega. En ella se presenta en su más alta potencia la educación política y la sabiduría de los legisladores griegos. Sólo el logos comprende la ley que Heráclito denomina divina, aquella en que «pueden alimentarse todas las leyes humanas». El logos de Heráclito es el espíritu, como órgano del sentido del cosmos. Lo que se hallaba ya en germen en la concepción del mundo de Anaximandro se desarrolla en la conciencia de Heráclito en la concepción de un logos que se conoce a sí mismo y conoce su acción y su puesto en el orden del mundo. En él vive y piensa el mismo «fuego» que impregna y penetra el cosmos como vida y pensamiento. Por su origen divino se halla en condiciones de penetrar en la intimidad divina de la naturaleza de la cual procede. Así, en el nuevo orden del mundo formulado por Heráclito, adquiere el hombre un lugar como ser cósmico dentro del cosmos descubierto por la filosofía anterior. Para vivir como tal es preciso orientar la vida como tal, es preciso que se conozcan y sigan las leyes y las normas cósmicas. Jenófanes ensalza la «sabiduría» como la más alta virtud humana porque es la fuente del orden legal de la *polis*. Heráclito funda su aspiración a la supremacía en el hecho de que su doctrina enseña al hombre a seguir, en sus palabras y en sus acciones, la verdad de la naturaleza y sus leyes divinas.

Heráclito funda el dominio de la sabiduría cósmica, superior a la inteligencia ordinaria de los hombres, en su original doctrina de los contrarios y de la unidad del todo. También esta doctrina

de los contrarios se halla en parte íntimamente relacionada con las representaciones físicas concretas de la filosofía natural milesia. Pero su fuerza vital no procede de las sugestiones de otros pensadores, sino de la intuición inmediata del proceso de la vida humana que se concibe como una biología que abarca, en una unidad compleja y peculiar, lo espiritual y lo físico como hemisferios de un solo ser. Sólo entendida como vida pierde su aparente contrasentido. En la concepción del mundo de Anaximandro se concibe el devenir y perecer de las cosas como el gobierno compensador de una justicia eterna, o mejor, como una lucha por la justicia de las cosas ante el tribunal del tiempo, donde cada cual debe pagar al otro el precio de sus injusticias y *pleonexias*. En Heráclito la lucha se convierte simplemente en el «padre de todas las cosas». Sólo en la lucha aparece *diké*. La nueva idea pitagórica de la armonía sirve ahora para conferir sentido al punto de vista de Anaximandro. Sólo lo que se contrapone, se une; de lo distinto nace la más bella armonía. Es una ley que gobierna evidentemente la totalidad del cosmos. En la naturaleza entera se dan la saciedad y la indulgencia, causas de la guerra. Toda ella se halla henchida de fuertes oposiciones: el día y la noche, el verano y el invierno, el calor y el frío, la guerra y la paz, la vida y la muerte, se resuelven en el cambio eterno. Todas las oposiciones de la vida cósmica se suceden sin cesar y se pagan recíprocamente sus perjuicios para seguir con la imagen del proceso jurídico. El «proceso» entero del mundo es un trueque. La muerte de uno es siempre la vida de otro. Es un camino eterno que sube y baja. «Descansa en el cambio», «la vida y la muerte, la vigilia y el sueño, la juventud y la vejez, son, en el fondo, uno y lo mismo.» «En el cambio, esto es aquello y aquello, de nuevo, esto.» «Si alguien ha comprendido, no a mí, sino a mi logos, verá que es sabio confesar que todo es uno y lo mismo.» El símbolo de Heráclito para la armonía de los contrarios en el cosmos es el arco y la lira. Mediante su acción tensa, recíproca y opuesta, realizan am-

bos su obra. Faltaba todavía al lenguaje filosófico el concepto general de la tensión. La imagen viene a suplirlo. La unidad de Heráclito se realiza mediante la tensión. La intuición biológica en esta idea genial es de una fecundidad ilimitada. Sólo en nuestro tiempo ha sido estimada en todo su valor.

Para limitarnos a aquello que ha aportado Heráclito de nuevo y original en la formación del hombre griego, prescindiremos de otras interpretaciones filosóficas que se han dado de la doctrina de la oposición y de la unicidad y, especialmente, de la difícil cuestión de sus relaciones con Parménides. Frente a los filósofos primitivos, aparece la doctrina de Heráclito como la primera antropología filosófica. Su filosofía del hombre es, por decirlo así, el más interior de los círculos concéntricos, mediante los cuales es posible representar su filosofía. Rodean al círculo antropológico el cosmológico y el teológico. Sin embargo, no es posible separar estos círculos. En modo alguno es posible concebir el antropológico independientemente del cosmológico y del teológico. El hombre de Heráclito es una parte del cosmos. Como tal, se halla sometido a las leyes del cosmos como el resto de sus partes. Pero cuando adquiere conciencia de que lleva en su propio espíritu la ley eterna de la vida del todo, adquiere la capacidad de participar en la más alta sabiduría, cuyos decretos proceden de la ley divina. La libertad del hombre griego consiste en el hecho de sentirse subordinado como miembro de la totalidad de la *polis* y de sus leyes. Es una libertad completamente distinta de la del moderno individualismo, que se siente ligado a una universalidad suprasensible, mediante la cual el hombre no pertenece sólo al estado, sino también a un mundo más alto. La libertad filosófica a que se eleva el pensamiento de Heráclito permanece fiel a la esencia del hombre griego vinculado a la *polis*, puesto que se siente miembro de una «comunidad» universal y sometida a ella. El sentimiento religioso se pregunta por el conductor personal de este todo y Heráclito siente también esta necesidad. «Lo uno,

lo único sabio y prudente, quiere y no quiere ser denominado Zeus.» El sentimiento político de los griegos de aquel tiempo se inclina a pensar como tiránico el gobierno de uno solo. El pensamiento de Heráclito es apto para conciliar ambas cosas, puesto que la ley no significa para él la mayoría, sino la emanación de un conocimiento más alto. «La ley es también la obediencia al decreto de uno solo».

La penetración de Heráclito en el sentido del mundo representa el nacimiento de una nueva religión más alta, la comprensión espiritual del camino de la más alta sabiduría. Vivir y conducirse de acuerdo con ella es lo que los griegos denominaron Φρονεῖν. A este conocimiento conduce la profecía de Heráclito fundada en el logos filosófico. La filosofía natural más antigua no se había planteado, de un modo expreso, el problema religioso. Su concepción del mundo ofrecía una visión del ser separada de lo humano. La religión órfica llenaba este vacío y, en medio del torbellino destructor del universal devenir y perecer en que la filosofía natural parecía precipitar al hombre, mantenía la creencia en el carácter divino del alma. Pero la filosofía natural ofrecía en su concepto del cosmos dominado por la *diké* un punto de cristalización para la conciencia religiosa. En él insertó Heráclito su interpretación del hombre al considerarlo en su aspecto estrictamente cósmico. Mediante el concepto del alma de Heráclito la religión órfica se elevó a un estadio más alto. Por su parentesco con el «fuego eternamente viviente» del cosmos, el alma filosófica es capaz de conocer la divina sabiduría y de conservarse en ella. Así, la oposición entre el pensamiento cosmológico y el pensamiento religioso del siglo VI, aparece en la síntesis de Heráclito —que vive ya en el umbral de la centuria siguiente— superada y reducida a unidad. Hemos observado ya que la idea del cosmos de los milesios era mejor una norma del mundo que una ley de la naturaleza en el sentido moderno. Heráclito eleva este su carácter, mediante su «*nomos* divino», a la categoría de una re-

ligión cósmica, y funda en la norma del mundo la norma de vida del hombre filosófico.

X. LUCHA Y TRANSFORMACIÓN DE LA NOBLEZA

Hasta ahora hemos visto la influencia de la cultura jónica sobre la metrópoli y el occidente helénico sólo en la lucha política y religiosa de la Atenas de Solón, y en el duro choque de las ideas de Jenófanes con la religión popular y el ideal agonal del hombre de la aristocracia griega. Los enemigos de estas concepciones nos presentan a la capa social que las sustenta como estrecha y limitada, robusta, retrógrada y enemiga de la ciencia. Sin embargo, independientemente de su fuerza externa, ofrecían una fuerte resistencia espiritual a la irrupción de lo nuevo. No es posible olvidar que la producción poética de la metrópoli, desde Solón, que era más abierto a las influencias jónicas, nos ofrece en su totalidad el espectáculo de una reacción apasionada. Los dos principales representantes de este movimiento de oposición, en el tránsito del siglo VI al siglo V, Píndaro de Tebas y Teognis de Megara, se hallan penetrados de una profunda conciencia de clase. Se dirigían al círculo de los señores hostiles y cerrados a las innovaciones políticas de los jonios. Pero esta aristocracia de Píndaro y de Teognis no duerme ya en una paz imperturbable. Se siente invadida por las oleadas de los nuevos tiempos y le es preciso afirmarse en una lucha esforzada. En esta lucha por la existencia material y espiritual arraiga la profunda y radical conciencia que adquieren los nobles de su propio valor originario. Ambos poetas la reflejan. A pesar de la diferencia individual de su espíritu y de la diversidad de su valor puramente artístico, es preciso considerarlos desde este punto de vista. A pesar de que

Píndaro pertenece a la lírica coral y Teognis a la poesía gnómica, desde el punto de vista de la historia de la educación forman una unidad. En ellos se encarna el despertar de la conciencia aristocrática y el superior sentimiento de su peculiar preeminencia y vocación, lo que con toda propiedad podemos denominar el ideal de la educación aristocrática en aquel tiempo.

Desde el punto de vista educativo, la nobleza metropolitana adquiere, mediante la formación consciente de un tipo superior de hombre, una superioridad enorme sobre los jonios y su aspiración a una formación interior, fundada en el individuo y la naturaleza. Este *ethos* consciente y educador es característico no sólo de Hesíodo, Tirteo y Solón, sino también de Píndaro y Teognis y se opone a la ingenua naturalidad con que irrumpe el espíritu, en todas sus formas, entre los jonios. La contraposición se acentúa con el choque de ambos mundos enemigos e inconciliables. Pero ésta no puede ser la única ni aun la principal causa de que los grandes representantes de la educación griega se hallen, casi sin excepción, entre las estirpes metropolitanas. La larga duración en las regiones de la metrópoli del dominio de los nobles y de la cultura aristocrática, manantial de la más alta voluntad educadora de la nación, puede haber contribuido de un modo esencial a que nada nuevo pudiera prosperar en ella sin que se le opusiera lo tradicional, en la forma de un ideal preciso de una forma perfecta de lo humano. En el momento en que las concepciones feudales aparecen ante la polémica de Jenófanes, henchidas de orgullo espiritual, como una supervivencia del pasado, se despliega con Teognis y Píndaro una nueva y asombrosa fuerza moral y religiosa. No nos permiten nunca olvidar su condición y su estado social. Pero sus raíces penetran, a través de la capa superior en que se hallan, en una profundidad de lo humano que les preserva de todo envejecimiento. La fuerte energía espiritual con que se afirman no debe hacernos perder de vista que Píndaro y Teognis combaten por un mundo que está agonizando. Sus

poemas no representan un renacimiento de la nobleza en el orden exterior y político, sino la perennidad de sus ideas en el momento en que se hallaban en mayor riesgo gracias a las nuevas fuerzas del tiempo, y la incorporación de su vigor social y constructivo al patrimonio de la nación helénica.

Si poseemos hoy una imagen de la vida y las condiciones sociales de la nobleza griega en los siglos VI y V, lo debemos exclusivamente a la poesía. Lo que añaden las artes plásticas y las escasas tradiciones históricas que nos quedan, sirve sólo de muda ilustración a lo que los poetas nos han legado de su íntima esencia. Claro es que el testimonio de las artes plásticas, de la arquitectura y de la pintura de los vasos, es de la mayor importancia. Pero sólo puede ser interpretado a la luz de la poesía y como expresión de sus ideales. Sería necesario trazar la historia externa del desarrollo social de la época. Pero sólo poseemos claramente algunos fragmentos locales, algunas etapas fundamentales de lo ocurrido en unas pocas ciudades importantes. Lo único que podemos seguir claramente es el desarrollo del espíritu griego tal como se manifiesta en los escritos que nos han legado. Y aun de ello hemos perdido mucho. Poseemos, en Teognis y Píndaro, dos representantes distintos, pero altamente representativos. El descubrimiento de la lírica coral de Baquílides, hasta ahora casi desconocida, muestra tan sólo que para nuestro objeto no es preciso salir de Píndaro. Empezaremos con Teognis porque es probablemente el más antiguo de ambos poetas. Ofrece además la ventaja de revelarnos las difíciles circunstancias sociales en que se hallaba la nobleza de aquel tiempo, puesto que ellas se hallan en primer término en los poemas de Teognis, mientras que Píndaro nos ofrece más bien la cultura aristocrática desde el punto de vista de sus creencias religiosas y de sus más altos ideales de perfección humana.

LA TRADICIÓN DEL LIBRO DE TEOGNIS

No es posible dejar de hablar de la tradición del libro de Teognis. Es un problema difícil y discutido. Es preciso, por tanto, fundamentar de un modo expreso la solución que hemos adoptado[208]. Por muy interesantes que estos temas filológicos sean en sí mismos, sólo los trataré con el detalle indispensable para que la comprensión de la tradición del poeta nos permita penetrar, al mismo tiempo, con profundidad en aquellos fragmentos de la educación griega, íntimamente vinculados con el influjo posterior de Teognis.

La colección, que por una pura casualidad nos ha sido trasmitida con el nombre de Teognis, debió de haber existido ya, en lo esencial, en el siglo IV. La nueva investigación ha consagrado una considerable cantidad de fino y erudito trabajo al análisis de este raro libro. En su forma actual apenas debe de haber pasado por el fuego purificador de la crítica filológica alejandrina. Fue de uso corriente en los simposios de los siglos V y IV, hasta el momento en que esta importante rama de la vida «política» de los griegos fue gradualmente desapareciendo y después fue sólo leído y propagado como una curiosidad literaria. Ha sido luego referido al nombre de Teognis porque un libro de este poeta sirvió de núcleo a un florilegio de sentencias y poemas de distintos poetas anteriores y posteriores (del siglo VII al V). Todos fueron cantados al son de la flauta en los banquetes. Las modificaciones y alteraciones del texto originario muestran cómo los más famosos versos eran alterados por los cantores. La selección no comprende poetas posteriores al siglo v, lo cual coincide con la época de la muerte política de la nobleza. Estos poemas sobrevivieron evidentemente, ante todo, en los círculos aristocráticos. No sólo los poemas de Teognis, sino muchos otros de la colección respiran un espíritu hostil al *demos* y en parte alguna podemos mejor

imaginarlos que en las hetairías atenienses del tiempo de Critias, de las cuales surgió el panfleto sobre la constitución de Atenas y a las cuales se hallaba, por nacimiento, íntimamente vinculado Platón. La íntima unión del simposio y *eros*, que nos muestra en su más alta forma en su *Banquete (Simposio),* se refleja también claramente en la historia de la colección de Teognis, puesto que el denominado libro segundo, que constituye en realidad un libro independiente, tiene por objeto el *eros* que se festejaba en aquellas ocasiones.

Afortunadamente, basta nuestra sensibilidad estilística y espiritual para separar y distinguir claramente los poemas de Teognis de los de los demás poetas de la colección. Muchos fragmentos podemos reconocerlos como versos de poetas conocidos cuyas obras poseemos. De otros debemos contentarnos con seguir con mayor o menor seguridad las huellas. El libro de Teognis se halla al comienzo y es fácil distinguirlo de los fragmentos de otros poetas que lo siguen y se halla con ellos en una conexión muy superficial. No se trata de un poema orgánico, sino de una colección de sentencias. Sólo este carácter ha-permitido incorporar en los versos de Teognis los que le son extraños. Pero su colección de sentencias ofrece una íntima unidad. A pesar de la independencia externa de las sentencias se observa en ellas el progreso de una idea y tienen un proemio y una conclusión que las separan claramente de las que las siguen[209]. Aparte el inconfundible tono de su ruda aristocracia, nos presta una valiosa ayuda para reconocer la autenticidad de este viejo libro de Teognis, la forma constantemente repetida de los discursos del poeta al amado joven a quien dirige su doctrina, Cirno, el hijo de Polipao, vastago de noble prosapia. Análogos discursos hallamos ya en el poema didáctico de Hesíodo a Perses, en los versos de los yámbicos y en la lírica de Safo y de Alceo. El hecho de exponer su doctrina en forma de sentencias le da ocasión para repetir con frecuencia la invocación a «Cirno» o al «hijo de Polipao», aunque no en todas

las sentencias. La misma forma hallamos en la antigua poesía sentenciosa de los nórdicos. También en ellos se repite periódicamente el nombre de la persona a quien van dirigidos. El nombre de Cirno nos sirve como hilo conductor para destacar la obra auténtica de Teognis del resto de la colección.

No se halla, sin embargo, sólo en los poemas originarios y en la conclusión que constituye el fin del antiguo libro de sentencias, sino que lo encontramos también en las partes que se han añadido. Sólo que, así como se halla con suma frecuencia en el libro de sentencias de Teognis. en las demás aparece raramente y en lugares próximos entre sí. Por tanto, debemos aceptar que los lugares en que así aparece, cuando son auténticos, son acotaciones de lo que fue el libro originario y completo de Teognis. Y puesto que en parte son fragmentos que hallamos también en el texto del antiguo libro de sentencias y no es posible que se encontraran repetidas en la misma colección de poemas, es evidente que la última parte de la colección constituía originariamente una selección independiente, que contenía fragmentos de Teognis al lado de los de otros poetas. Era un florilegio recogido en la época en que Teognis se había convertido ya en un clásico, es decir, hacia el fin del siglo V o al comienzo del siglo IV. Platón, en las *Leyes*, da testimonio de la existencia de semejantes antologías en las escuelas de aquel tiempo[210]. Debieron de ser usadas también en los simposios. Más tarde los diversos libros debieron de ser reunidos en la colección que ahora poseemos. El hecho de que nadie se diera la pena de evitar las repeticiones que antes hemos indicado, muestra claramente la rudeza con que se procedió. Así, debemos formarnos idea de Teognis no sólo por el libro conexo de las sentencias de Cirno, sino también por las sentencias esparcidas que debemos añadir a la colección. En toda caso, el libro de sentencias a Cirno es el fundamento auténtico a que es preciso referir todo lo demás. Debemos estudiarlo, pues, de un modo más riguroso antes de plantearnos el problema de si

otros fragmentos de la colección, además de los consagrados a Cirno, deben ser atribuidos también a Teognis.

Ante todo, ¿cómo sabemos que el libro de Cirno es un poema de Teognis? Su nombre hubiera podido desaparecer sin dejar huella en esta u otra colección de poemas, como el de otros famosos poetas, si Teognis no hubiera empleado un artificio que lo salva del destino que lo amenazaba. Su nombre se halla eternizado en el proemio. Con ello no sólo se defiende contra el olvido, sino que imprime en su obra su peculiaridad o su marca o. como él mismo dice, su sello. Oigamos sus propias palabras[211]: «Cirno, he tenido la cuerda idea de estampar mi sello en mis versos, de tal modo, que jamás pueda nadie robarlos clandestinamente ni tomar lo bueno que se halla en ellos, por lo malo, sino que todos digan: éstos son los versos de Teognis de Megara, famoso entre todos los hombres. No puedo agradar a toda la gente de nuestra ciudad. No hay en ello maravilla alguna, hijo de Polipao, puesto que ni aun Zeus puede complacer a todos cuando envía lluvias o sequía.»

La conciencia artística altamente desarrollada y la aspiración a conservar la propiedad espiritual que se manifiestan en estas palabras son un signo del tiempo, y lo encontramos también en las artes plásticas, donde los escultores y pintores de vasos escribían su nombre en sus obras. Este rasgo individualista es particularmente interesante en un aristócrata tradicionalista del tipo de Teognis, pues en él se muestra que el espíritu del tiempo le había afectado mucho más profundamente de lo que él creía. De sus palabras se desprende incontrovertiblemente que lo que pretendía con la impresión de su sello era la incorporación de su nombre a sus poemas. No era algo absolutamente nuevo mencionar el nombre del poeta al comienzo de la obra. Pero el ejemplo de Hesíodo en la *Teogonía* no había tenido ningún imitador y sólo un inmediato predecesor de Teognis, el poeta gnómico Focílides de Mileto, había utilizado este artificio para señalar la propiedad

de sus sentencias, evidentemente porque el tipo de sus versos podía fácilmente convertirse en propiedad común en calidad de proverbios. Los famosos versos de Focílides y Teognis fueron mencionados, en efecto, por los escritores posteriores como proverbios, sin citar el nombre del autor. Las sentencias de Focílides se hallaban todavía más expuestas a este peligro porque son proverbios sueltos exentos de íntima conexión. De ahí que el poeta pusiera su nombre en cada uno de ellos. El primer verso comienza siempre con las palabras: «También ésta es una sentencia de Focílides.» Siguiendo su ejemplo, el tirano Hiparco, hijo de Pisístrato, cuando escribió sus sentencias para colocarlas en los hermes de las carreteras áticas, las hizo comenzar con las palabras «Esto es de Hiparco», para seguir luego: «No engañes a tu amigo», o «Sigue siempre por el camino recto.»[212] Teognis no tenía necesidad de tanto, pues, como hemos dicho, sus sentencias formaban un todo orgánico, que debía ser trasmitido como tal: era la sabiduría pedagógica heredada de la clase aristocrática. Como dice en el proemio y en el epílogo, Teognis esperaba que su libro se difundiera «entre todos los hombres, sobre toda la tierra y el mar». Para preservar el derecho de propiedad del libro y su contenido le bastaba, como a los autores de la nueva prosa literaria, mencionar el nombre del autor al principio de la obra. Los autores actuales no necesitan emplear este medio porque el nombre y el título de la obra constan en la portada. Esto no ocurría en el siglo VI antes de Jesucristo. La única solución era la que adoptaron Hecateo, Heródoto y Tucídides: empezar los libros con la mención de sus nombres y la consignación de sus propósitos. En los libros de medicina que nos han sido trasmitidos en las colecciones de Hipócrates no se sigue esta costumbre. De ahí que los autores de aquellos libros sigan siendo para nosotros un misterio. El artificio del «sello» no fue seguido en la poesía con tanta constancia como en la prosa. Lo hallamos sólo en los nomos para cítara del siglo v, en los cuales la palabra sello se convierte en la

expresión técnica para designar el lugar en que consta el nombre del autor. No podemos decir si esta práctica fue tomada de Teognis.

En vista de las vicisitudes que ha sufrido el libro de Teognis a través de los tiempos, se ha pensado recientemente que no hubiera podido conseguir su designio más que estampando su sello en cada una de las sentencias y se ha querido considerar como sello la invocación a Cirno[213]. Si ello fuera así podríamos resolver el problema de su autenticidad de un golpe y por un criterio mecánico y objetivo. Mientras que si carecemos de semejante criterio, el problema adquiere una superior complejidad. Pero Teognis no podía prever las dificultades que encontrarían los eruditos después de dos milenios y medio, cuando sólo había de quedar un ejemplar de su libro. Ésta es nuestra situación ante el único manuscrito antiguo de que depende toda nuestra tradición de Teognis. Esperaba que su libro llegara a todas las manos. Pero no era fácil que pudiera pensar en milenios. No podía calcular que su libro de sentencias al cabo de cien años pudiera ser ya compendiado sin piedad para uso de los simposios y reunido con los de otros autores desconocidos en un libro para cantar en los banquetes. Mucho menos podía sospechar que la incorporación de su nombre en el proemio de su libro, en lugar de protegerlo contra el robo espiritual, pudiera contribuir a hacer que se le considerara como autor de todos los poemas anónimos reunidos con él en la colección. Debemos congratularnos, sin embargo, de que el sello de su nombre, puesto al principio de su poema, nos permita reconstruir su personalidad sumida en la masa de tantos bienes sin dueño. No sería posible hacer semejante cosa con ninguno de los demás poetas de la colección. Así que Teognis consiguió lo que se proponía.

No es posible, sin embargo, por razones internas, mantener la interpretación del sello únicamente en la forma de la invocación a Cirno. Cuanto mejor se penetra en el libro de Cirno, mejor

aparece la imposibilidad de separar las sentencias consagradas a Cirno de las demás íntimamente vinculadas a ellas por la marcha de un pensamiento unitario. No podemos negar la inseguridad en que nos hallamos ante los poemas que carecen del nombre de Cirno, aunque se hallen en el antiguo libro de sentencias. En efecto, inmediatamente antes del epílogo, es decir, dentro de los versos que separan la obra de Teognis de las demás, aparece un fragmento de Solón. Pero este fragmento se destaca tan claramente del curso del pensamiento que, aunque no supiéramos ya de antemano que pertenece a Solón, podríamos separarlo como un cuerpo extraño. Nada podemos alcanzar aquí, como en parte alguna, sin una crítica formal y de contenido, y aun el nombre de Cirno, especialmente fuera de los límites del libro de las sentencias, no es una absoluta garantía de autenticidad para ninguno de los poemas.

Así, debemos formarnos nuestra idea de Teognis tomando por base en primer lugar el libro entero de las sentencias dedicadas a Cirno. En él aparece su figura de un modo perfectamente comprensible. Así hemos de tomar con las naturales limitaciones las sentencias dedicadas a Cirno esparcidas en el resto de la colección. Respecto a ellas la crítica se halla siempre en el aire, puesto que carecemos del contexto originario que los garantice, lo cual disminuye gravemente su valor. Por lo que se refiere a los demás, no nos hallamos en condiciones de resolver, con los medios de que disponemos, si pertenecen a Teognis o no. Merecen especial mención un grupo de bellos poemas de algún poeta megárico, que parecen haber sido destacados del proemio de una colección de poemas independiente. Son atribuidos usualmente a Teognis, y la jovialidad y el calor de simposio que revelan están estremecidos por los relámpagos de la tormenta persa que se avecina. Si pertenecen a Teognis, éste debe de haber vivido hasta 490 o 480. Las circunstancias políticas de Megara que describe el libro de Cirno no corresponde, por lo poco que sabemos, a este tiempo.

Pertenecen más bien a la mitad del siglo VI. Y en este tiempo sitúa al poeta la antigua cronología científica (544). Desgraciadamente no nos hallamos en condiciones de comprobar este dato. Los poemas del tiempo de las guerras persas nos proporcionan escaso auxilio para fijarlos. Su espíritu es evidentemente distinto del que se revela en el libro de Cirno y, por la manera como lo utiliza, la admisión de un segundo poeta megárico distinto de Teognis no parece tan desacertada como de ordinario se suele creer. Sin embargo, la base de los pequeños contactos de estos poemas con el proemio de Teognis es demasiado estrecha para poder fundar sobre ella una hipótesis segura.

LA CODIFICACIÓN DE LA TRADICIÓN PEDAGÓGICA ARISTOCRÁTICA

Desde el punto de vista de la forma, el libro de Teognis pertenece al mismo género que la sabiduría campesina de los *Erga* de Hesíodo y las sentencias de Focílides. Son ὑποθῆκαι, «enseñanzas.»[214] La palabra aparece al fin del proemio, inmediatamente antes del principio de las sentencias propiamente dichas: «Quiero enseñarte, Cirno, puesto que me dirijo a ti como un amigo, aquello mismo que aprendí yo de los nobles cuando era un muchacho.» Así, es esencial a su doctrina el hecho de que no nos ofrece las ideas individuales de Teognis, sino la tradición de su clase. El primer intento de verter en verso los preceptos de la antigua aristocracia es el poema antes citado «Las enseñanzas de Quirón» (ver *supra*, p. 39). Focílides nos ofrece reglas generales para la conducta práctica de la vida. La originalidad de Teognis

aparece claramente en su contraposición a él y a Hesíodo. Quiere enseñar la educación entera de los nobles, aquellos preceptos sagrados que hasta ahora sólo han sido trasmitidos verbalmente de generación en generación. Así, se halla en perfecta y consciente contraposición con la tradición campesina codificada en los *Erga* de Hesíodo. El joven a quien se dirige se halla ligado con el poeta por los lazos del *eros*. Éstos constituyen evidentemente, para el poeta, el presupuesto esencial de su relación educadora. Su unión debe ofrecer algo típico a los ojos de la clase a que ambos pertenecen. Es significativo que la primera vez que consideramos desde cerca la cultura de la nobleza dórica hallamos el *eros* masculino como un fenómeno de una importancia tan decisiva. No queremos entrar en la discusión de un problema tan debatido en nuestros días. No es nuestro propósito describir y estudiar el estado social por sí mismo. Es preciso sólo mostrar cómo este fenómeno tiene su lugar y su raíz en la vida del pueblo griego. Es preciso no olvidar que el *eros* del hombre hacia los jóvenes o los muchachos es un elemento esencial histórico en la constitución de la primitiva sociedad aristocrática, inseparablemente vinculado a sus ideales morales y a su rango. Se ha hablado del amor dórico hacia los muchachos. La atribución se halla perfectamente justificada, pues aquella práctica ha sido siempre más o menos ajena al sentimiento popular de los jonios y de los áticos, como lo revela ante todo la comedia. Las formas de vida de las clases superiores se trasmiten naturalmente a la burguesía acaudalada. Así también el παιδικὸς ἔρως. Pero los poetas y los legisladores atenienses que lo mencionan y lo elogian son principalmente nobles, desde Solón, en cuyos poemas el amor de los muchachos aparece al lado del de las mujeres y de los deportes nobles como los más altos bienes de la vida, hasta Platón. La nobleza helénica se halla siempre profundamente influida por los dorios. Ya en la Grecia misma y en los tiempos clásicos, este *eros*, a pesar de su amplia difusión, fue objeto de las más distinguidas

apreciaciones. Ello se explica por su dependencia de determinadas condiciones sociales e históricas. Desde este punto de vista es fácil comprender que en amplios círculos de la vida griega esta forma de la erótica fuera considerada como una degradación, y en otras capas sociales obtuviera un amplio desarrollo y estuviera vinculada a las más altas concepciones sobre la perfección y la nobleza humana.

Es fácil comprender cómo pudo surgir la franca admiración hacia una figura distinguida, una educación adecuada y un movimiento noble, en una raza de hombres que se había acostumbrado, desde tiempos inmemoriales, a considerar estos valores como la más alta preeminencia humana y se había esforzado, con sagrada gravedad, en una lucha incesante por llevar las fuerzas del cuerpo y del alma a su más alta perfección. Había en el amor hacia los portadores de aquellas cualidades un momento ideal: el amor de la *areté*. Los que se hallaban vinculados al *eros* se sentían garantizados por un profundo sentido del honor contra toda baja acción y un alto impulso los elevaba a la realización de las acciones más nobles. El estado espartano, con plena conciencia, consideró al *eros* como un importante factor de su ἀρωγή. Y la relación del amante con el amado podía ser comparada con la autoridad educadora de los padres hacia los hijos. Es más, en la edad en que el joven empieza a liberarse de la tradición y la autoridad familiar y llega a la madurez viril, la superaba incluso en muchos respectos. Nadie puede dudar de las numerosas afirmaciones de esta fuerza educadora, cuya historia llega a su culminación en el *Simposio* de Platón. La doctrina de la nobleza de Teognis, que tiene su raíz en el mismo círculo de vida, nace íntegramente de este impulso educador, cuyo aspecto erótico olvidamos fácilmente por su apasionada gravedad moral. Al final de su libro lo manifiesta con triste amargura. «Te he dado alas con que puedas volar sobre tierras y mares. En todas las fiestas y banquetes te verás en la boca de la gente. Encantadores jóvenes cantarán tu

nombre a la música de las flautas. Y aun después de tu descenso al Hades seguirás caminando por Helias y las islas y atravesarás el mar para ser cantado por los hombres futuros en tanto que permanezcan la tierra y el sol. Yo no valdré ya nada para ti y, como a un niño, me engañarás con palabras.»

Durante largo tiempo, la severa *eukosmia* de estos banquetes aristocráticos, animados por el *eros*, no sufrió perturbación alguna. En los días de Teognis las cosas habían cambiado. Los poemas de Solón nos han dado a conocer la lucha de los nobles para mantener su posición frente al creciente poder de las clases populares o frente a los tiranos. La nobleza aparece allí como un partido unilateral, cuya dirección política representa la mala administración y es causa de las exigencias ilimitadas y peligrosas para el estado, de la masa, largo tiempo oprimida. Ante este peligro surgió la ética del estado de Solón que mediante su idea política trata de dominar los extremos y preservar al estado de la tiranía. La poesía de Teognis presupone también la lucha de clases. Al principio de sus sentencias se hallan varios grandes poemas que aclaran perfectamente la situación social. La primera es una elegía al estilo de Solón. El modelo del gran ateniense domina en su tono, en su pensamiento y en su lenguaje[215]. Pero así como Solón, hijo asimismo de nobles, arraigado en su clase, reconoce sus debilidades al lado de sus excelencias, Teognis hace exclusivamente responsables a los otros partidos del malestar y la injusticia que dominan en el estado. La situación de Megara había evolucionado, evidentemente, en perjuicio de la antigua nobleza acaudalada de la ciudad. Los caudillos conculcan el derecho, corrompen al pueblo, administran en su propio provecho y apetecen el acrecentamiento de su poder. Prevé el poeta que el estado, que se halla todavía en reposo, entrará en una guerra civil. Y el final de ella será la tiranía. La única posibilidad de salvación es la vuelta a la justa desigualdad y al dominio de los nobles. Y ello se halla fuera de toda posibilidad.

Un segundo poema completa este cuadro sombrío[216]. «La ciudad es, en efecto, la misma, pero la gente se ha convertido en otra. Hombres que no tienen ninguna idea de lo que es la justicia y la ley, que cubrían sus muslos con burdos vestidos de piel de cabra y que vivían como salvajes fuera de la ciudad, son ahora, Cirno, las gentes preeminentes, y los que lo eran antes, son ahora pobres diablos. Es un espectáculo insoportable. Se burlan secretamente los unos de los otros y se engañan, y no conocen norma alguna de tradición. Cirno, bajo ningún pretexto conviertas a alguno de estos hombres en amigo tuyo. Sé amable cuando hables con ellos, pero no te asocies a ellos para ningún propósito serio. Es preciso que conozcas la idiosincrasia de esos picaros miserables y sepas que no es posible confiar en ellos. Esta sociedad sin salvación sólo ama el fraude, la perfidia y la impostura.»

Sería un error no ver que este documento de odio y menosprecio se halla también impregnado de un profundo resentimiento. Es preciso considerarlo en conexión con la primera elegía para ver hasta qué punto la idea de Solón sobre la justicia, como raíz de todo orden social, ha sido interpretada desde el punto de vista unilateral de clase. Pero sería excesivo esperar del representante de la antigua nobleza caída el pleno reconocimiento de aquella justicia. Y un espectador imparcial debe reconocer que esta apelación de los ahora oprimidos a la idea de la justicia confiere a la imagen que nos ofrece de la ciudad un *pathos* que en nada perjudica a su fuerza poética. El realismo de su crítica, tomado de la poesía yámbica, dota a la forma de la elegía de nueva e íntima vivacidad. De mayor importancia que Solón es todavía, en su descripción de la injusticia dominante, el modelo de los *Erga* de Hesíodo, que ha influido evidentemente también en la estructuración del libro de Teognis en dos partes fundamentales encuadradas entre un proemio y un epílogo. Esta similitud no es puramente formal. Procede también de la analogía de su situa-

ción interna. Del mismo modo que Hesíodo funda su ética del trabajo en una doctrina general sacada de la experiencia personal del pleito del poeta con su hermano Perses, acerca de lo mío y de lo tuyo, de la cual surge la idea de la justicia, la doctrina de la nobleza de Teognis surge de su lucha espiritual contra la revolución social. La lamentación contra la conculcación de la justicia llena la primera parte del poema de Hesíodo así como del de Teognis. Y en ambos se desarrolla mediante una amplia serie de argumentaciones. El paralelo subsiste también en la segunda parte del libro de Teognis. Sus breves sentencias se hallan modeladas en la sabiduría sentenciosa de los *Erga*. La analogía no sufre perturbación alguna por el hecho de que hallemos en la segunda parte del libro de Teognis algunos largos fragmentos que amplíen la brevedad de las sentencias en la forma reflexiva de una corta elegía. Ambos poetas se hallan compelidos por el impulso personal y las necesidades del instante a formular sus verdades en proposiciones de validez intemporal, de acuerdo con el estilo arcaico. La diferencia de valor artístico entre las diversas partes del poema se halla compensada, para nuestra sensibilidad moderna, por la fuerza de la intimidad personal y la intensidad de la emoción, tanto cuanto que es fácil incurrir en el error de no ver que esta expresión de los sentimientos íntimos apetece, más allá de la esfera subjetiva, una norma general, y de tomar por confesiones y confidencias lo que aspiraba a ser un simple conocimiento.

La segunda elegía de la primera parte nos conduce ya a la colección de sentencias propiamente dichas que constituyen el código de la ética aristocrática: la injusticia y la perfidia de la clase ahora dominante procede del hecho de que no posee medida[217] alguna para distinguir entre lo noble y lo innoble. Esto es lo que desea enseñar el poeta a Cirno: a distinguirse de la masa por su porte y maneras verdaderamente nobles. Sólo tiene la medida quien posee la tradición. Nos hallamos en unos tiempos en que es preciso conservarla en el mundo mediante su formulación en

formas perennes. Es preciso erigirse en conductor de los jóvenes bien dispuestos para que se conviertan en verdaderos caballeros. Advierte el poeta que se evite el trato con los malos (κακοί, δειλοί). Este concepto concreto comprende a todos los que no pertenecen a una estirpe noble, en oposición a los nobles (ἀγαθοί, ἐσθλοί) que hallamos sólo entre los pares. Esta idea es una idea capital de su educación. La propone como axioma al anunciar su propósito de trasmitir la doctrina de sus predecesores y con ella comienza la parte del libro consagrada a las sentencias. Entre lo uno y lo otro se halla la parte política del libro. En ésta formula el fundamento de su exigencia: mantente entre los nobles, no te mezcles con la gente vulgar, pintando con negros colores la degradación de ésta. Su propia conducta explica lo que entiende por mantenerse en trato con los nobles, puesto que funda en lo recibido por la autoridad de los verdaderos nobles cuanto pretende enseñar a su discípulo.

No es nuestro propósito seguir en detalle el curso de las ideas de la parte del poema consagrada a las sentencias. Todas sus palabras y todas sus exigencias reciben su vigor y su urgencia peculiar del peligro inminente que se desprende de la pintura precedente del estado de las relaciones sociales. Comienza con una serie de *gnomes*, en los cuales previene contra la amistad con los malos e innobles, porque son falsos e infieles. Aconseja tener pocos amigos, hombres que no tengan dos caras, y en los cuales es posible confiar en el infortunio. Toda revolución crea en la sociedad una crisis de confianza. Los que tienen convicciones análogas se juntan estrechamente porque la traición acecha por todas partes. Teognis mismo dice que, en tiempos de discordia política, un hombre seguro vale más que el oro. ¿Es esto todavía la antigua ética aristocrática?

Verdad es que propuso como ejemplo las amistades ideales de Teseo y Peiritoo, de Aquiles y Patroclo y que la más alta estimación del buen ejemplo pertenece al estadio más antiguo de la

educación aristocrática. Pero bajo la constricción de la situación desesperada de los nobles en el orden político, la antigua doctrina del alto valor de los buenos ejemplos y de la conducta noble, se convierte en el elogio de la hetairía política, en la ética del partido. Ello se sigue del lugar predominante que adquiere la exigencia de una justa elección de amistades y de la necesidad de una lealtad bien probada como primera condición de toda amistad. Es posible que el poeta lo haya aprendido de sus padres, puesto que la lucha de su clase tiene ya una larga historia. En todo caso, esta lucha ha tenido su influencia en la ética aristocrática. La dificultad de los tiempos trajo consigo la estrechez de los espíritus. Por muy distinta que aquella ética fuese de la nueva, superadora de las oposiciones sociales, introducida por Solón, no tuvieron más remedio los nobles que insertarse de algún modo en el todo. Podían considerarse como un estado secreto sometido injustamente al estado y aspirar a la restauración de aquél. Pero si lo consideramos serenamente, lo cierto es que se han convertido en un simple partido que lucha por el poder y que en su esfuerzo se mantiene en íntima conexión y emplea el sentimiento innato de clase para evitar su entera destrucción. La antigua exigencia de una buena elección de las amistades se convierte en exagerado exclusivismo político. Es una consecuencia de la debilidad de la nobleza. Sin embargo, es preciso reconocer que la exigencia de fidelidad, aunque se refiera ante todo a la fidelidad política de clase, y la lealtad incondicionada. como fundamentos de la amistad, conservan, a pesar de todo, un alto valor moral. En ellas tiene sus raíces el espíritu de cuerpo que inspira juicios como éste: «Las nuevas gentes se ríen en secreto unas de otras y se engañan.» Esta educación de clase no puede ser comparada con la elevación de la idea del estado de Solón. Sin embargo, no podemos dudar de la serenidad de su exigencia: para llegar a ser ἀγαθός es preciso ser noble no sólo por el nacimiento, sino también por la conducta. Teognis considera la distinción como

la fuerza de su clase, el último baluarte en su lucha por la existencia.

Lo dicho sobre la prescripción de una recta selección de amistades es una característica predominante en toda la educación de Teognis. Esta ética aristocrática es producto de las nuevas relaciones sociales. Sin embargo, esta conversión de la clase en un partido no debe ser comprendida en el sentido de una actividad estrictamente política. La nobleza se ha visto compelida a apretar sus filas en una actitud estrictamente defensiva. No era posible que esta minoría venciera inmediatamente en la vida pública. Teognis aconseja a su joven amigo adaptarse exteriormente a las circunstancias existentes. «Ve por en medio del camino como yo lo hago.» No se trata de la actitud heroica de Solón, equidistante de los dos extremos en lucha, sino de deslizarse, ofreciendo el menor blanco al riesgo personal. Es preciso que Cirno tenga el espíritu astuto y sepa acomodarse a las circunstancias de la vida. Debe ser como el pólipo que toma el color de las rocas a que se adhiere y cambia constantemente de color. En la lucha con el *demos* es preciso un mimetismo protector. La dificultad moral de esta lucha es que por su naturaleza misma no es una lucha abierta. Pero Teognis cree que un hombre noble sigue siempre siendo noble. Es más, para el pueblo sin cabeza es una firme fortaleza, aunque reciba de ello escaso honor. No hay en ello contradicción alguna, sino que se sigue de la posición en que se halla la nobleza. Pero es evidente que no se trata ya aquí de la antigua ética aristocrática.

Nueva y fundamentalmente perturbadora es, sobre todo, la crisis del concepto de *areté*, íntimamente conectada con la raíz misma de la revolución política: la modificación esencial de la vida económica. La posición de la antigua aristocracia se fundaba en la posesión de propiedades rurales. Su prosperidad se vio afectada por la aparición de la moneda. No sabemos cuáles fueron las causas políticas concomitantes. En todo caso, en tiempo de

Teognis, la nobleza se hallaba en parte empobrecida y una nueva clase de ricos plebeyos se había apoderado del poder político y gozaba de la consideración social. Este cambio de la situación económica afectó profundamente al concepto de la *areté*, pues en ella se hallaba comprendida la estimación social y la posesión de bienes. Sin ella no era posible ejercer algunas cualidades esenciales específicas del hombre de calidad, como la liberalidad y la grandeza de ánimo. Incluso entre los simples campesinos era evidente que la riqueza llevaba consigo *areté* y consideración social, según se desprende de las palabras de Hesíodo. Y la unión de ambos conceptos muestra que la estimación social y la posesión exterior se hallaban comprendidas en la primitiva *areté*.

La disolución de este concepto de la *areté* fue el resultado de la nueva ética social. Dondequiera que el antiguo concepto de la *areté* es atacado o alterado —como, sobre todo, en Tirteo y Solón—, se pone de manifiesto hasta qué punto se hallaba vinculado a la riqueza (ὄλβος πλοῦτος) y cuán grave había de ser para ella la disolución de esta unidad. Tirteo afirma que la nueva *areté* política, que para los espartanos en lucha con los mesenios había de ser, ante todo, el valor de los soldados, tiene mucho más valor que la riqueza y que todos los bienes de la aristocracia. Para Solón, la más alta virtud política del nuevo estado de derecho era la justicia. Pero, como hijo de las antiguas concepciones, pedía a los dioses que le concedieran riquezas, si bien riquezas justas, y fundaba en ellas sus esperanzas de *areté* y de consideración social. La desigualdad de las riquezas no era para su concepción social algo contrario a la voluntad divina, puesto que además del dinero y las posesiones había otra riqueza: la posesión de miembros sanos y la alegría de la vida. Si hubiera tenido que escoger entre la *areté* y las riquezas hubiera dado preferencia a la primera. Nos daremos cuenta de lo revolucionario, positivo y fuerte de estas ideas si pensamos en Teognis, que no se cansa de lamentar y maldecir la pobreza y le atribuye un poder ilimitado

sobre los hombres. Verdad es que, a pesar de todo, ha enseñado que hay valores superiores a toda posesión y exigió sacrificar a ellos voluntariamente toda riqueza. La experiencia de los odiados nuevos ricos le enseñó cuan fácilmente se compaginan y andan juntos el dinero y la vulgaridad. Y no tiene más razón que dar razón a Solón cuando prefiere una pobreza justa. Aquí se ve perfectamente clara la transformación del antiguo concepto de la *areté* bajo la presión de las condiciones del tiempo. En Solón nace de la libertad interior.

Teognis ha sido profundamente influido por la concepción de Solón relativa a las riquezas y a la *areté*. Así es preciso seguir paso a paso la influencia de la *Eunomía* de Solón sobre las elegías políticas de la primera parte y la de la gran elegía a las musas sobre los fragmentos que ahora analizamos. En ellos considera la relación del esfuerzo humano con la riqueza y el éxito desde el punto de vista de la justicia y de la ordenación divina del mundo. Teognis separa ambas partes del poema de Solón, haciendo de ellas dos poemas independientes, y destruye con ello la profunda justificación de los mandatos de Dios que las reconcilia y las mantiene juntas en la concepción de Solón[218]. No era capaz de un reconocimiento religioso de este género. El primer pensamiento de Solón, que reconoce la acción de Dios en el hecho de que los bienes injustos no conducen a una prosperidad perdurable, despierta en Teognis reflexiones de índole mucho más subjetiva. Verdad es que se halla de acuerdo con Solón. Pero los hombres se dejan engañar fácilmente porque el castigo muchas veces se hace esperar largo tiempo. Se percibe aquí la impaciencia de quien espera la venganza divina contra sus enemigos y piensa que acaso no podrá verla personalmente.

En las variaciones libres de la segunda parte de la elegía de Solón, no percibe tampoco Teognis el problema que plantea el hecho de que, a pesar de esta severa justicia divina, cuya imagen ha trazado Solón en la primera parte, el esfuerzo hacia el bien fraca-

se con tanta frecuencia sin que las faltas de los necios lleven consigo consecuencia alguna. Esta contradicción moral no suscita en él ninguna reflexión. No es capaz como Solón de considerar la cosa desde el punto de vista de la divinidad, para comprender, desde este alto punto de vista, la necesidad de una compensación sobreindividual en el caos de los esfuerzos y los deseos humanos. Las consideraciones de Solón sólo suscitan en Teognis un humor melancólico y resignado. Se halla profundamente convencido, por sus propias experiencias, de que el hombre no es jamás responsable ni de sus éxitos ni de sus adversidades. No queda a los hombres otra cosa que entregarse a la voluntad de los dioses. En nada pueden contribuir a la determinación de su propio destino. Incluso en la riqueza, el éxito y los honores, se halla el germen de la desdicha. No nos queda, por tanto, otro remedio que rogar a Tyché. ¡De qué sirve el dinero al hombre vulgar si no tiene recto el espíritu! Sólo puede precipitarlo en la perdición.

Lo único que queda, si prescindimos de las riquezas del hombre verdaderamente noble, es la riqueza interior, es decir, la *areté*, y ésta pocos la poseen. Se ha creído que Teognis no era capaz de «moralizar» en esta forma. Lo cierto es que cuanto dice en honor de la nobleza empobrecida procede del pensamiento de Solón. Tampoco es justo negar que pueda ser suya esta bella sentencia: «Toda virtud se halla contenida en la justicia y sólo es noble quien es justo.» Pudo haber tomado el pensamiento de una persona ajena a la aristocracia, como Focílides. No podía apropiarse otro principio que aquel que la fuerza impulsiva de las masas había inscrito en su bandera y por cuya acción había sido sometido a ellas. Este principio se convertía en el arma de la primitiva clase dominante, ahora injustamente sometida, pues ella sola conoció un día «la ley y el derecho» y era todavía ahora, en el sentir del poeta, la única mantenedora de la verdadera justicia. Verdad es que el ideal de la justicia se restringe y pasa de ser la verdadera virtud del estado a ser la virtud de una clase. Nada tiene de sor-

prendente para Teognis. También aquí el nuevo espíritu de la ética ciudadana vence a los antiguos ideales.

Quedaba, sin embargo, una última barrera: la inquebrantable creencia en la sangre. De ahí que exija el mantenimiento de su pureza como el más alto deber. Levanta su voz contra los insensatos y desleales compañeros de clase que creen poder levantar su fortuna caída mediante el matrimonio con las hijas de los plebeyos o dando sus hijas a los hijos de los nuevos ricos. «Para elegir los animales de casta, carneros, asnos o caballos, sólo atendemos a la superior nobleza. Pero en tales uniones sacrificamos sin vacilar nuestra propia sangre. La riqueza mezcla las estirpes.» [219] También este fuerte acento, puesto sobre la idea de la selección de las razas y las estirpes, es signo de que la ética de la nobleza ha entrado en un nuevo periodo. Se convierte en instrumento de una lucha consciente contra el poder nivelador del dinero y de la masa. Es natural que en Atenas, por ejemplo, donde era preciso resolver grandes problemas colectivos, los espíritus más profundos, aunque pertenecieran en su mayoría a la nobleza, no pudieran ponerse al servicio de la pura reacción. Solón se opuso ya a ello. Pero dondequiera que hubo un noble luchando por su existencia y por su idiosincrasia, halló en la sabiduría pedagógica de Teognis de Megara su espejo. Muchas de sus ideas revivieron en una etapa posterior, en la lucha de la burguesía contra el proletariado. Y, en último término, la validez de sus doctrinas se mantuvo o decayó con la existencia de una aristocracia que tuviera necesidad de mantenerse y justificarse, lo mismo si se fundaba en la sangre que en cualquier otra alta tradición. La idea, específicamente aristocrática, del mantenimiento de la raza, tuvo sobre todo su cultivo en la antigua Esparta y en los grandes educadores del estado del siglo IV. Lo trataremos con más detalle en el lugar correspondiente. Trascendió entonces los límites de una clase y se vinculó a la exigencia de una educación estatal de la totalidad del pueblo.

LA FE ARISTOCRATICA DE PÍNDARO

Píndaro nos lleva de la ruda lucha de los nobles por mantener su posición social, sostenida más allá de los límites de Megara, a la heroica culminación de la antigua vida aristocrática. Hemos de olvidar los problemas de aquella cultura, tal como se manifiestan en Teognis, para traspasar los umbrales de un mundo más alto. Píndaro es la revelación de una grandeza y una belleza distantes, pero dignas de veneración y de honor. Nos muestra el ideal de la nobleza helénica en el momento de su más alta gloria, cuando todavía poseía la fuerza necesaria para hacer prevalecer el prestigio de los tiempos míticos sobre la vulgar y grave actualidad del siglo V y era todavía capaz de atraer la mirada de la Grecia entera sobre las luchas de Olimpia y Delfos, de Nemea y el istmo de Corinto, y de hacer olvidar todas las oposiciones de linaje y de estado mediante el alto y unánime sentimiento de sus triunfos. Es preciso considerar la esencia de la antigua aristocracia griega desde este punto de vista para comprender que su importancia en la formación del hombre griego no se limitó al afán de conservar las antiguas prerrogativas y prejuicios heredados ni a la reelaboración de una ética fundada en la propiedad. El noble es el creador del alto ideal del hombre que se manifiesta todavía hoy ante los admiradores de la escultura de los periodos arcaico y clásico, con frecuencia más admirada que íntimamente comprendida. La esencia de este hombre agonal que el arte nos revela en la vigorosa armonía de sus nobles formas, adquiere vida y habla en la poesía de Píndaro e influye todavía hoy, por su fuerza espiritual y su gravedad religiosa, con la misteriosa atracción de su poderío, como sólo es dado hacerlo a las creaciones únicas e inmutables del espíritu humano. Era el momento único e inimitable en que la fe de la antigua Grecia vio en este mundo, transfigurado y henchido de divinidad, y dentro de los límites de lo te-

rrenal, la posibilidad de llegar a la «perfección» y de elevar la figura humana a la cumbre de la divinidad, y en que fue posible concebir la propia santificación mediante la lucha de nuestra naturaleza mortal para acercarnos a aquel modelo de dioses en forma humana que los artistas ponían ante nuestros ojos, de acuerdo con las leyes de aquella perfección.

La poesía de Píndaro es arcaica. Pero lo es en un sentido muy distinto de las obras de sus contemporáneos y aun de los poetas preclásicos más antiguos. Los yambos de Solón aparecen al lado de él como modernos en el lenguaje y el sentimiento. La variedad, la abundancia, la lógica y la severa amplitud de la poesía de Píndaro es sólo la vestimenta exterior y «acomodada a los tiempos» de una profunda, íntima antigüedad, fundada en la rigurosa sujeción de su actitud espiritual y en la peculiaridad de su forma histórica de vida. Cuando a partir de la «antigua» cultura de Jonia nos acercamos a Píndaro, tenemos la impresión de que se desploma la unidad de la evolución espiritual que, a partir de la epopeya de Homero, irradia en línea recta hacia la lírica individual y la filosofía natural de los jonios, y entramos en otro mundo. Aunque Hesíodo fue discípulo de Homero y del pensamiento jónico, al leerlo tenemos la impresión de que se abre súbitamente ante nuestra mirada una antigüedad enterrada en el suelo materno, bajo los fundamentos de la epopeya. Lo mismo, y aún más, nos hallamos ante Píndaro en un mundo del cual nada sabían los jonios del tiempo de Hecateo y Heráclito, mundo que es, en muchos respectos, más antiguo que Homero y su cultura humana, en el cual aparecen ya los primeros resplandores de la primitiva constelación del pensamiento jonio. Pues por mucho que la fe aristocrática de Píndaro tenga de común con la epopeya, lo que en Homero aparece ya casi sólo como un juego jovial, tiene para Píndaro la más grave seriedad. Ello depende, naturalmente, en parte, de la diferencia entre la poesía épica y los himnos pindáricos. Se trata, en la segunda, de mandamientos religio-

sos; en la primera, de una narración coloreada de la vida. Pero esta diferencia en la actitud poética no se origina sólo en la forma y en el propósito externo del poema, sino de la íntima y profunda vinculación de Píndaro a la aristocracia que describe. Sólo porque pertenecía esencialmente a ella pudo ofrecernos la poderosa imagen de su ideal que hallamos en sus poemas.

La obra de Píndaro tuvo en la Antigüedad un volumen mucho mayor que la que ha llegado hasta nosotros. En los tiempos modernos un afortunado hallazgo realizado en Egipto nos ha dado una idea de su poesía religiosa hasta entonces perdida. Sobrepasa con mucho la masa de los himnos triunfales o epinicios, como después se los ha llamado, pero no es esencialmente distinta de ellos. También en los himnos a los vencedores en las luchas de Olimpia, Delfos, el istmo y Nemea, se revela el sentimiento religioso de los agones y la emulación sin ejemplo que se desarrolla en ellos constituye la culminación de la vida religiosa del mundo aristocrático.

El espíritu propio de la antigua gimnasia helénica, en el más amplio sentido de la palabra, se halla, desde los siglos más primitivos a que alcanza nuestra tradición, íntimamente vinculado a las fiestas de los dioses. Las fiestas olímpicas y posteriores tuvieron acaso su origen en los juegos funerarios celebrados en honor de Pelops en Olimpia, análogos a los que nos describe la *Ilíada* en honor de Patroclo. Sabido es que los juegos funerarios podían ser también celebrados periódicamente, como los de Adrastro en Sicyon, aunque éstos tuvieran otro carácter. Semejantes fiestas pudieron haber sido celebradas tempranamente en honor del Zeus olímpico. Y el hallazgo de ofrendas con figuras de caballos en los más antiguos santuarios, permite colegir la existencia de carreras de carros en los más primitivos cultos de aquellos lugares, mucho tiempo antes de lo que la tradición relativa a los juegos olímpicos nos dice sobre el primer triunfo de Coroibos en las carreras a pie. En el curso de los siglos arcaicos se celebraban

periódicamente otras tres fiestas agonales según el modelo de la que en tiempo de Píndaro se celebrara en Olimpia, pero ninguna de ellas alcanzó jamás la importancia de ésta. El desarrollo de las agonales, desde las simples carreras hasta los complicados programas que se reflejan en los himnos triunfales de Píndaro, fue dividido por la tradición posterior en etapas perfectamente establecidas. Pero el valor de estos datos no es indiscutible.

Pero no nos hemos de ocupar aquí de la historia de los juegos agonales ni del aspecto técnico de la gimnasia. Que las primitivas luchas eran originariamente propias de la aristocracia se desprende de la naturaleza de las cosas y es confirmado por la poesía. Ello es una presuposición esencial de la concepción de Píndaro. Aunque en su tiempo las luchas gimnásticas habían dejado de ser un privilegio de clase, las antiguas estirpes tomaban una parte directiva en ellas. Tenían la ventaja que da la posesión de tiempo y medios para consagrarse a un largo entrenamiento. Entre los nobles no sólo era tradicional la más alta estimación de los juegos agonales, sino que habían heredado las cualidades corporales y anímicas necesarias para ellos. Sin embargo, con el tiempo los miembros de la burguesía fueron adquiriendo las mismas cualidades y llegaron a ser vencedores en las luchas. Sólo más tarde fue vencida por el atletismo profesional aquella raza de luchadores de alto rango formada en el esfuerzo perseverante y en una tradición inquebrantable, y sólo entonces hallaron un eco tardío, pero persistente, las lamentaciones de Jenófanes sobre la sobrestimación de la «fuerza corporal» bruta y ajena al espíritu. En el momento en que el espíritu se consideró como algo opuesto o aun enemigo del cuerpo, el ideal de la antigua agonística fue degradado sin esperanza de salvación y perdió su lugar predominante en la vida griega, aunque persistió como simple deporte durante largos siglos. Originariamente nada era más ajeno a él que el concepto puramente intelectual de la fuerza o eficiencia «corporal». La unidad de lo espiritual y lo corporal, irreparable-

mente perdida para nosotros, que admiramos en las obras maestras de la escultura griega, nos muestra el camino para llegar a la comprensión de la grandeza humana del ideal agonal, aunque la realidad no haya correspondido nunca a ella. No es fácil determinar hasta qué punto tenía razón Jenófanes. Pero el arte nos enseña lo bastante para comprender que no era un intérprete adecuado de aquel alto ideal, cuya incorporación a la imagen de la divinidad fue la tarea preeminente del arte religioso de la época.

Los himnos de Píndaro se hallan vinculados al más alto momento de la vida del hombre agonal, a las victorias de Olimpia o de las otras grandes luchas de la época. El poema presupone la victoria y se consagra a festejarla y es de ordinario cantado por un coro de jóvenes en el momento o poco después del retorno del vencedor. Esta vinculación de los cantos de victoria a su ocasión externa tiene un sentido religioso como en los himnos de los dioses. Esto no es algo obvio. Luego que en conexión con la epopeya ajena al culto se formó una poesía individual, mediante la cual trataba el hombre de dar expresión a sus sentimientos e ideas, apareció también en los himnos consagrados desde los tiempos más lejanos a la alabanza de los dioses y cantados en el culto, y paralelamente en los cantos de los héroes, un espíritu más libre. Esto introdujo múltiples cambios en su antigua forma convencional: o el poeta acogía sus propias ideas religiosas y convertía así el canto en expresión de sus sentimientos personales o, como en la lírica jónica y eólica, empleaba los himnos y las plegarias como meras formas para manifestar libremente los más profundos sentimientos del yo humano frente a un «tú» sobrehumano. Un paso ulterior, que muestra el progreso del sentimiento individual, aun en la metrópoli, fue la transformación de los himnos al servicio de los dioses en cantos consagrados a la glorificación del hombre, que se realiza hacia el final del siglo VI. El hombre mismo se convierte en objeto de los himnos. Esto no era

naturalmente posible más que con la divinización de los hombres que se realizó en los vencedores olímpicos. Pero la secularización de los himnos es indubitable y llega a su plenitud con la «musa que proporciona dinero» del gran poeta contemporáneo Simónides de Julis en Ceos, que consagró su especialidad a los himnos a los vencedores, así como a otras clases de poesía profana de ocasión, y con su sobrino Baquílides, inferior en importancia, pero competidor suyo y de Píndaro.

Por primera vez en Píndaro, los himnos a los vencedores se convierten en una especie de poesía religiosa. Al aceptar su concepción aristocrática de los agones que luchan para llegar a la perfección de su humanidad, desde el punto de vista de una interpretación religiosa y ética de la vida, se convierte en el creador de una nueva lírica que penetra de un modo inaudito en lo más profundo de la existencia humana y parece elevarse hasta los más altos y misteriosos problemas de su destino. Y no hay poeta alguno que se mueva con la libertad soberana de este grave maestro consagrado a un nuevo arte religioso que se ha dado a sí mismo la ley de su libre sujeción. Sólo en esta forma tiene para él derecho a la existencia un himno consagrado a los vencedores humanos. Una vez que lo hubo arrebatado a sus inventores y se lo hubo apropiado mediante estas transformaciones esenciales, puede atreverse a sostener su convicción de que era el único que comprendía la verdadera significación del noble objeto a que se consagraba. Esta transformación de los himnos triunfales le permite dar nueva validez a aquellos ideales en una época completamente distinta, y la nueva forma de canto alcanza su «verdadera naturaleza» al ser animada por la verdadera fe aristocrática. En su relación con el vencedor, lejos de sentir una dependencia, indigna de un poeta, o de ponerse al servicio de sus deseos como un artesano, desconoce el orgullo espiritual de la condescendencia y se sitúa a la misma altura que el vencedor, sea éste rey, noble o simple ciudadano. El poeta y el vencedor se hallan, para Píndaro,

íntimamente unidos, y renueva así, mediante esta relación inusitada en su tiempo, el sentido originario de los más antiguos cantores, consagrados a la glorificación de los grandes hechos.

Así, Píndaro devuelve a la poesía el espíritu heroico, del cual brotó en los tiempos primitivos, y la exalta, por encima de la mera narración de los acaecimientos o de la bella expresión de los propios sentimientos, hasta el elogio de lo ejemplar. La vinculación a la ocasión cambiante, y en apariencia exterior y fortuita, es la mayor fuerza de su poesía. El vencedor reclama el canto. Esta idea normativa es el fundamento de la poesía de Píndaro. Constantemente vuelve a ella «cuando descuelga la lira doria» y hace resonar sus cuerdas. Toda cosa tiene sed de otras; pero la victoria prefiere el canto, el compañero más adecuado de las coronas y las virtudes varoniles. Afirma que alabar al noble es «la flor de la justicia». Es más, con frecuencia el canto es considerado como la «deuda que tiene el poeta para con el vencedor». La *aretá* —debemos escribir esta palabra en la severa forma y con la resonancia dórica del lenguaje pindárico—, la *areté* que triunfa en la victoria, no quiere «esconderse silenciosa bajo la tierra», demanda hacerse eterna en las palabras del poeta. Píndaro es el verdadero poeta, a cuyo contacto todas las cosas de este mundo corriente y banal recobran como por arte de encantamiento el frescor y el sentido de su fuente originaria. «La palabra —dice en su canto al egineta Timasarco, vencedor en la lucha de muchachos— sobrevive a los hechos, cuando la lengua, con el éxito que otorgan las Carites, bebe de lo más profundo del corazón.»

Conocemos poco de la antigua lírica coral para determinar con seguridad el lugar de Píndaro en el curso de su historia, pero parece que creó algo nuevo y no es posible «derivar» su poesía de ella. La elaboración de la epopeya y su conversión en lírica por la antigua poesía coral, que tomó la materia mítica de la poesía épica y la traspuso en forma lírica, se mueve en un sentido opuesto al de Píndaro, aunque el lenguaje de éste le deba mucho. Podría-

mos hablar, más bien, de un renacimiento del espíritu heroico de la épica y de su auténtica glorificación de los héroes en su lírica. No podía darse mayor contraste entre la libre expresión de lo individual en la poesía jónica y eólica, desde Arquíloco hasta Safo, que esta subordinación del poeta a un ideal social y religioso y la consagración casi sacerdotal del poeta, con el alma entera, al servicio de este heroísmo de la Antigüedad aún perviviente.

Esta concepción de Píndaro sobre la esencia de su poesía arroja también nueva luz sobre su forma. La explicación filológica de los himnos ha puesto mucha atención sobre este problema. Por primera Vez August Boeckh, en su gran edición de Píndaro, ha tratado de comprender al poeta mediante el pleno conocimiento de su situación histórica y de las íntimas intuiciones de su espíritu. Trató de hallar su idea rectora en la unidad oculta en el curso ideológico difícilmente abarcable de los cantos a los vencedores. Ello le llevó a la adopción de construcciones insostenibles. Wilamowitz y su generación abandonaron este camino y se consagraron con mayor acierto a comprobar la múltiple variedad que ofrecen los himnos a la consideración inmediata. El progreso en la explicación del detalle de Píndaro ha sido debido, en parte, a esta resignación. Pero la obra de arte, considerada como un todo, sigue siendo un problema insoluble. Y en un poeta como Píndaro, cuyo arte se halla tan íntimamente vinculado con una tarea ideal única, es doblemente justificado preguntar si en sus poemas hay una unidad de forma que sobrepase a la unidad de estilo. No existe, evidentemente, en el sentido de una rígida construcción esquemática. Pero el problema adquiere precisamente su más alto interés más allá de esta simple evidencia. Nadie puede creer hoy ya en una entrega genial y espontánea a los dictados de la fantasía, como se pensó en los tiempos del *Sturm und Drang*, atribuyendo a Píndaro lo que era propio de sus peculiares convicciones. Y cuando, todavía hoy, ante la forma total de los himnos pindáricos, se da inconscientemente cabida a semejante interpre-

tación, ello no está de acuerdo con la tendencia de las últimas generaciones a no fijarse sólo en la originalidad de su arte, sino cada vez más en su elemento técnico y profesional.

Si partimos de la conexión inseparable entre el vencedor y el poema, tal como la hemos establecido antes, se nos ofrecen diversas posibilidades, mediante las cuales la fantasía del poeta podía apoderarse de su objeto. Podía descubrir las impresiones reales de la lucha o de las carreras de carros, la emoción de los espectadores, los remolinos de polvo, el crujir de las ruedas, tal como lo hace Sófocles en la dramática descripción de las carreras de carros de Delfos, en *Electra*. Píndaro no parece haber prestado mucha atención a este aspecto de la lucha. Sólo la menciona en alusiones típicas y marginales. Piensa, sobre todo, en el esfuerzo de la lucha más que en la descripción de los fenómenos sensibles. La mirada del poeta se dirige sobre todo al hombre que ha alcanzado la victoria[220]. La victoria es para él la manifestación de la más alta *aretá* humana. Y este convencimiento es lo que determina la forma de sus poemas. Lo que más importa es, por tanto, tener plena conciencia de esta convicción, puesto que aun para el poeta griego, y a pesar de su estricta sujeción a las reglas del género, la forma de su íntima intuición es, en último término, la raíz de su peculiar forma de exposición.

La propia conciencia poética de Píndaro ha de ser nuestro mejor guía. Se siente competidor de los escultores y de los arquitectos, y toma con frecuencia sus metáforas de su esfera. Recordando los ricos tesoros de las ciudades griegas depositados en el recinto sagrado de Delfos, sus poemas le aparecen como un tesoro de himnos. Considera el grandioso proemio de sus cantos como una fachada adornada con columnatas. Y al comienzo del quinto canto nemeo, compara su posición ante el vencedor que glorifica con la del escultor ante su obra. «No soy un escultor que crea sus obras inmóviles sobre su zócalo.» Verdad que este «no soy» expresa el sentimiento de ser algo distinto. Pero lo que a continua-

ción sigue muestra que se halla convencido de que lo que crea no es algo menor, sino mayor. «Camina, dulce canción, desde Egina, sobre todos los navíos y pequeños botes, y anuncia que Piteas, el poderoso hijo de Lampón, ha conquistado en Nemea la corona del pancracio.» La comparación era evidente, porque en tiempo de Píndaro sólo se hacían estatuas a los dioses o a los vencedores en las luchas atléticas. Pero la semejanza va más allá. Las esculturas de los vencedores en la plástica coetánea muestran la misma relación con la persona glorificada. No nos dan sus rasgos personales, sino el ideal de la forma humana tal como la ha conformado el entrenamiento para la lucha. No podía hallar Píndaro una mejor comparación para su arte. Tampoco tiene ante la vista al hombre individual. Celebra al portador de la más alta *aretá*. La actitud de ambos surge inmediatamente de la esencia de las Olimpiadas y de la concepción del hombre en que se funda. La misma comparación hallamos de nuevo, no sabemos si apoyándose conscientemente en Píndaro, en la *República* de Platón, cuando compara a Sócrates con un escultor, una vez que ha formado la imagen ideal de la *areté* del futuro filósofo gobernante. Y en otro lugar de la *República*, donde explica fundamentalmente el carácter del modelo ajeno a la realidad, compara la destreza idealizadora del filósofo con el arte del pintor, que no crea hombres reales, sino un ideal de la belleza[221]. Aquí se revela la profunda conexión, consciente ya para los griegos, entre el arte helénico, especialmente la escultura con sus estatuas de dioses y vencedores, y la acuñación de un altísimo ideal humano en la poesía pindárica y, más tarde, en la filosofía de Platón. Uno y otros se aliaban impregnados del mismo espíritu. Píndaro es el escultor en su más alta potencia. Forma, con sus vencedores, los auténticos modelos de la *aretá*.

La perfecta compenetración de Píndaro con su vocación sólo puede ser comprendida mediante su comparación con sus contemporáneos, los poetas Simónides y Baquílides. La glorificación

de la virtud humana era en ambos un accesorio convencional de los cantos al vencedor. Fuera de eso, Simónides se halla lleno de consideraciones personales que demuestran que, independientemente de esta ocasión, al comienzo del siglo V, la *areté* empezaba a convertirse en un problema. Habla con bellas palabras de su extraordinaria rareza en esta tierra. Habita en las cumbres escarpadas e inaccesibles rodeada de un coro de ágiles ninfas. No todo mortal puede contemplarla sin que el sudor corra por su alma y penetre hasta lo más íntimo. Por primera vez encontramos la palabra ἀνδρεία para expresar esta virtud humana, evidentemente todavía con una significación muy amplia. Es explicada en el célebre escolio de Simónides al noble Escopas de Tesalia. En él aparece un concepto de la *areté* que comprende a la vez el cuerpo y el alma[222]. «Difícil es llegar a ser hombre de auténtica *areté*, recto y sin falta, en las manos y en los pies y en el espíritu.» El alto y consciente arte sobre el cual descansa su rigurosa y severa norma debió revelarse en estas palabras a los contemporáneos del poeta, que debían tener ya un nuevo y especial sentimiento acerca de él. Con esto podemos comprender ya el problema que suscita Simónides en sus escolios. El destino hunde a menudo al hombre en una desventura sin salida que no le permite alcanzar su perfección. Sólo la divinidad es perfecta. El hombre no puede serlo cuando los dedos del destino lo tocan. Sólo alcanzan la *areté* aquellos a quienes aman los dioses y les envían buena fortuna. De ahí que ensalce el poeta a todos aquellos que no se entregan voluntariamente a lo abyecto. «Cuando hallo, entre aquellos que alimenta la tierra, un hombre totalmente irreprensible, me creo en el deber de proclamarlo entre vosotros.»

Simónides de Ceos es un testimonio de la más alta importancia para explicar un proceso espiritual, que se desarrolla de un modo creciente y persistente en la lírica jónica a partir de Arquíloco y que penetra en el corazón mismo de la ética aristocrática: la conciencia creciente y persistente de la dependencia del hom-

bre, en todas sus acciones, en relación con el destino. Se halla de un modo explícito en los cantos a los vencedores de Simónides lo mismo que en los de Píndaro. En Simónides se cruzan múltiples y distintas corrientes de tradición: esto es lo que lo hace particularmente interesante. Se halla en la línea de las culturas jónica, eólica y dórica, y es el típico representante de la cultura panhelénica que se desarrolla al final del siglo VI. Pero por lo mismo, y a pesar de ser insustituible para la historia del problema de la idea griega de la *areté* —en la interpretación que Sócrates en el *Protágoras* de Platón disputa con los sofistas acerca de sus escolios—, no es el pleno representante de la ética aristocrática, en el sentido de Píndaro. No es posible omitirlo en una historia de la concepción de la *areté* en el tiempo de Píndaro y Esquilo. Sin embargo, no es posible decir que fuera para este gran artista otra cosa que el objeto inagotable de interesantes consideraciones. Es el primer sofista. Para Píndaro, en cambio, es la *areté* no sólo la raíz de su fe, sino el principio creador de su forma poética. Los elementos conceptuales que acepta o rechaza se hallan determinados por su consagración a la gran tarea de cantar a los vencedores, como portadores de la *areté*. Más que en cualquier otra parte de la poesía griega, la comprensión de la forma artística de la intuición depende en Píndaro de las normas humanas que encarna. No es posible mostrar esto en detalle porque no entra en nuestros propósitos el análisis de la forma artística por sí misma[223]. Sin embargo, para (205) proseguir el análisis de la idea pindárica del hombre noble es preciso considerar con algún mayor detalle el problema de la forma de su poesía.

La noble percepción de la *aretá* se halla, para Píndaro, en íntima conexión con los hechos de los antepasados famosos. Considera siempre al vencedor a la luz de las orgullosas tradiciones de su estirpe. Hace honor a los antepasados de cuyo resplandor participa. No hay en esta referencia disminución alguna del servicio debido a los portadores actuales de tal herencia. Sólo es divina la

aretá porque un dios o un héroe ha sido el antepasado de la familia que la posee. Su fuerza procede de él y se renueva constantemente en los individuos que constituyen la serie de las generaciones. No es posible considerarla, por tanto, desde un punto de vista puramente individual, pues la sangre divina es la que realiza todo lo grande. Así, toda glorificación de un héroe desemboca rápidamente en Píndaro en el elogio de su sangre, de sus antepasados. El elogio tiene su lugar fijo en los epinicios. Mediante la entrada en este coro se sitúa al vencedor al lado de los dioses y de los héroes. «¿A qué dios, a qué héroe, a qué hombre ensalzaré?», así comienza el segundo poema olímpico. Al lado de Zeus, por el cual es sagrada Olimpia, al lado de Heracles, fundador de las Olimpíadas, sitúa a Terón, señor de Agrigento, vencedor en la carrera de carros de cuatro caballos, «mantenedor de la prez de la raza de su padre y de la noble resonancia de su nombre». Naturalmente no es posible proclamar siempre los bienes y la fortuna de la estirpe del héroe. La libertad humana y la profundidad religiosa del poeta se ofrecen en todo su esplendor allí donde cae sobre las altas virtudes de los hombres la sombra de las miserias enviadas por los dioses. Quien vive y actúa, debe sufrir. Tal es la fe de Píndaro en un todo de acuerdo con las creencias griegas. La acción, en este sentido, se halla reservada a los grandes. Sólo de ellos es posible decir, con pleno sentido, que verdaderamente sufren. Así el Aión ha otorgado a la familia de Terón y de su padre, Pluto y Caris en premio a su auténtica virtud. Pero los ha envuelto también en culpas y pesadumbres. «El tiempo no puede deshacer lo hecho. Pero puede, en parte, sobrevenir al olvido, Latha, cuando un demonio bueno interviene en su destino. La pesadumbre muere, a pesar de su tenaz repugnancia, dominada por la noble alegría, cuando la *moira* de Dios otorga la rica prosperidad de una felicidad más alta.»

No sólo la felicidad y la fortuna de un linaje, sino también su *aretá*, es otorgada por los dioses. De ahí que sea un grave proble-

ma para Píndaro explicar cómo es posible que, tras una larga sucesión de hombres famosos, desaparezca de pronto. Esto aparece como una inexplicable ruptura en la cadena de testimonios de la fuerza divina de una estirpe que une la actualidad del poeta con los tiempos heroicos. Los nuevos tiempos, que no conocen ya la *aretá* de la sangre, han de haber reparado en estos representantes indignos de su linaje. En el sexto himno nemeo habla Píndaro de esta interrupción de la *aretá* humana. La raza de los hombres y la raza de los dioses se hallan profundamente separadas. Sin embargo, palpita en ambas la misma vida, pues ambas proceden de la misma madre tierra. Pero nuestra fuerza es muy diferente de la suya. La raza mortal es nada. El cielo, donde los dioses reinan, es un lugar imperturbable. Sin embargo, nos asemejamos a los dioses por nuestro espíritu y nuestra naturaleza, a pesar de la inseguridad de nuestro destino. Así demuestra hoy Alcimidas, vencedor en la lucha de muchachos, que en su sangre palpita una fuerza análoga a la de los dioses. Parece desaparecer en su padre. Pero reaparece en el padre de su padre, Praxídamas, gran vencedor en Olimpia, en el istmo y en Nemea. Terminó con sus victorias el oscuro olvido de su padre Socleides, hijo sin gloria de un padre con gloria. Ocurre como en los campos, que ora dan a los hombres su pan cotidiano, ora se lo rehúsan. Verdad es que el orden aristocrático descansa en la descendencia de representantes prominentes. Que en el crecimiento de las generaciones de una casa pueda darse una mala cosecha, una *aforía*, es para el pensamiento griego algo evidente. Es una idea que hallamos de nuevo en la Antigüedad tardía, cuando el autor de *De lo sublime* trata de investigar las causas de la desaparición de los grandes espíritus creadores en época de los epígonos.

Al celebrar la memoria de los antepasados, cuya acción sobre los vivientes no se limitaba en la metrópoli a ser un recuerdo personal, sino que mantenía con piadosa veneración al lado de las tumbas, nos ofrece toda una filosofía, llena de profundas re-

flexiones acerca de los servicios, las dichas y las penas de una humanidad bendecida, a través de las generaciones, con los más altos bienes de la tierra, provista de las más altas tradiciones. La historia de las familias nobles de su tiempo le proporcionaba abundante material para ello. Pero lo que le importaba de los pasados era el poderoso estímulo educador del ejemplo. La glorificación del pasado y su nobleza era desde Homero el rasgo fundamental de la educación aristocrática. Si el elogio de la *aretá* es la tarea preeminente del poeta, es evidente que éste es el educador, en el sentido más noble de la palabra. Píndaro realiza esta misión con la más alta conciencia religiosa. En esto se distingue de los cantos impersonales de Homero. Sus héroes son hombres que viven y luchan en su tiempo. Pero los sitúa en el mundo de los mitos. Esto significa para Píndaro colocarlos en un mundo de modelos ideales, cuyo esplendor irradia sobre ellos y cuyo elogio debe moverlos a elevarse a semejante altura y despertar sus mejores fuerzas. Esto da al empleo de los mitos su peculiar sentido y valor. La censura, tal como la ha practicado el gran Arquíloco en sus poemas, le parece innoble[224]. Se dice que sus detractores hicieron saber a Hierón, rey de Siracusa, que el poeta lo había denigrado. En la dedicatoria de su segundo canto pítico. Píndaro, consciente de sus deberes de gratitud, rechaza esta acusación. Pero aunque persiste en el elogio, muestra también al rey, que desde lo alto de su dignidad no ha de prestar oído a sus sugestiones, un modelo a imitar. Evita al señor la necesidad de ver algo más alto sobre sí, pero, como poeta. debe decirle cuál es su verdadero yo, ante el cual no debe nunca quedarse atrás. En este punto alcanza la idea del modelo de Píndaro su mayor profundidad. La sentencia «deviene lo que eres», ofrece la suma de su educación entera. Éste es el sentido de todos los modelos míticos que propone a los hombres. En ellos se muestra la imagen más alta de su propio ser. Una vez más se muestra patente cuan profunda es la conexión social, espiritual e histórica de esta *paideia*

de los nobles con el espíritu educador de la filosofía de las ideas de Platón. En ella se halla enraizada y es, por otra parte, ajena a la filosofía natural de los jonios, con la cual la ha puesto en conexión, de un modo unilateral y casi exclusivo, la historia de la filosofía. En las introducciones a nuestras ediciones de Platón no *se* dice una palabra de Píndaro. En cambio, aparecen siempre en ellas, como una enfermedad eterna y en forma de incrustaciones extrañas, las materias primeras de los hilozoístas.

El elogio pindárico, tal como lo ejerce ante el rey Hierón, no requiere menos libertad de espíritu que la crítica, y obliga mucho más. Para aclarar lo dicho no hay más que tomar el ejemplo más sencillo del elogio educador de Píndaro: la sexta oda pítica. Está consagrada a Trasíbulo, hijo de Jenócrates, hermano del tirano Terón de Agrigento; es un joven venido a Delfos, para conducir el tiro de su padre en las carreras. Píndaro celebra su triunfo en un corto himno en el cual elogia el amor filial de Trasíbulo. Para la antigua ética caballeresca es el deber más preeminente, después de la veneración a Zeus, el señor de los cielos. Quirón, el sabio centauro, prototipo de un educador de los tiempos heroicos, lo imprimió ya en la mente del pélida Aquiles, cuando lo tuvo a su cuidado. A la invocación de esta venerable autoridad sigue la mención de Antíloco, hijo de Néstor, que en la guerra de Troya dio su vida por su anciano padre en lucha con Memnón, caudillo de los etíopes. «Entre los contemporáneos, Trasíbulo es el que se ha acercado más a la norma de su padre.» Aquí se pone en contacto el elogio de la virtud del hijo con el modelo mítico de Antíloco, cuyos hechos relata brevemente. De este modo, cada caso individual es referido al mito mediante el rico tesoro de paradigmas que posee la sabiduría del poeta. La compenetración de lo actual con lo mítico se muestra como una fuerza idealizadora y transfiguradora de primer orden. El poeta vive y se mueve enteramente en un mundo en el cual el mito es tan real como la realidad; y lo mismo si celebra el triunfo de un

antiguo noble que el de algún tirano rápidamente encumbrado o el del hijo de un burgués sin ascendencia, los eleva al honor casi divino a que se han hecho acreedores mediante el contacto con la varita mágica de su sabiduría sobre el alto sentido de estas cosas.

La conciencia educadora de Píndaro halla su modelo mítico en el filirida Quirón, el sabio centauro, maestro de los héroes. Lo hallamos también en el tercer poema nemeo, rico en ejemplos míticos. También en él son ejemplo los antepasados del vencedor, Peleo, Telamón y Aquiles. El espíritu del poeta evoca al último en la cueva de Quirón, donde fue educado. ¿Pero es posible la educación en la creencia de que la *aretá* se halle en la sangre? Píndaro ha tomado repetidamente posición ante este problema. En realidad, el problema fue ya suscitado por Homero en el canto de la *Ilíada* en que Aquiles es enfrentado con el educador Fénix en el momento decisivo, y la admonición de éste se muestra ineficaz ante el endurecido corazón del héroe. Sin embargo, allí se trata del problema de la posibilidad de torcer el carácter innato, mientras que en Píndaro aparece la moderna cuestión de si la verdadera virtud se puede enseñar o se halla en la sangre. No olvidemos que en Platón reaparece constantemente una cuestión análoga. Por primera vez se formula en la lucha entre la antigua concepción de la nobleza y el nuevo espíritu racional. Píndaro rompe el secreto y da su respuesta en el tercer canto nemeo:

La gloria sólo tiene su pleno valor
cuando es innata. Quien sólo posee
lo que ha aprendido, es hombre oscuro e indeciso
jamás avanza con pie certero
Sólo cata
con inmaturo espíritu
mil cosas altas.

Aquiles asombra a Quirón al mostrarle, ya de muchacho, su espíritu noble, sin haber tenido jamás maestro alguno. Así lo

anuncia el poema. El que, según Píndaro, lo sabe todo, dio también a aquella pregunta su justa respuesta. La educación sólo puede dar algo cuando existe la *aretá*, como en los esclarecidos discípulos de Quirón, Aquiles, Jasón y Asclepio, a los cuales el buen centauro «cuidó de dar todo lo útil y provechoso». En la plenitud de cada una de estas palabras se halla el fruto de un largo conocimiento sobre el problema. En ellas se muestra la actitud consciente y cerrada con que la nobleza defendía su posición en aquel tiempo de crisis.

El arte del poeta, como la *aretá* de las Olimpiadas, no puede enseñarse. Es, por su naturaleza, «sabiduría». Píndaro designa constantemente el espíritu poético con la palabra σοφία. No es posible traducirla con propiedad. Cada cual la siente como la sustancia misma del espíritu y de la acción pindárica. Y ello varía con las interpretaciones. Quien lo considere como la pura inteligencia artística capaz de producir bellos poemas, lo interpretará en sentido estético. Homero denomina σοφός al carpintero, y todavía en el siglo V la palabra podía significar la destreza técnica. Nadie puede dejar de sentir que cuando Píndaro la usa tiene un grave peso. En aquellos tiempos se había empleado ampliamente para designar un conocimiento, una comprensión de algo no habitual para el hombre del pueblo y ante lo cual éste se hallaba dispuesto a inclinarse. De este tipo era el saber poético de Jenófanes, que orgullosamente denomina «mi sabiduría» a su revolucionaria crítica de las concepciones corrientes del mundo. Aquí se siente la imposibilidad de separar la forma de la idea. Ambas forman en su unidad la σοφία. Y no podía ser de otro modo el arte de Píndaro, profundamente reflexivo. El «profeta de las musas» es el conocedor de la «verdad». La «saca del fondo del corazón». Juzga sobre el valor de los hombres y distingue los «verdaderos discursos» de las tradiciones míticas de aquellas que ornamenta la mentira. El portador de los divinos mensajes de las musas se sienta al lado de los reyes y de los grandes como entre

sus iguales, en lo alto de la humanidad. No apetece el aplauso de la masa. «Séame permitido estar en trato con los nobles y agradarles.» Así termina el segundo poema pítico al rey Hierón de Siracusa.

Pero aunque los «nobles» sean los grandes de la tierra, no por ello es el poeta cortesano. Sigue siendo «el hombre esencial, que se conduce del mejor modo bajo todos los regímenes, bajo la tiranía o cuando domina la horda insolente lo mismo que cuando defienden a la ciudad las personas de espíritu superior»[225]. Sólo entre los nobles existe la sabiduría. Así su poesía es esotérica en el sentido más profundo de la palabra. «Traigo bajo mis brazos las más veloces flechas, en su carcaj. Hablan sólo a los que entienden y necesitan siempre de intérprete. Sabio es aquel que sabe mucho en virtud de su propia sangre. Y ya pueden los doctos agitar desvergonzadamente, en coro, sus lenguas, para graznar en balde, como cuervos, al ave divina de Zeus.» [226] Los «intérpretes» que necesitan sus cantos —las «flechas»— son las almas grandes capaces de participar en la esencia de la más alta intelección. No sólo en este lugar hallamos en Píndaro la imagen del águila. El tercer canto nemeo termina así: «Pero el águila es pronta entre todas las aves. Aprehende de pronto a lo lejos y agarra presa ensangrentada. Los cuervos graznan y se alimentan en lo bajo.» El águila se convierte en el símbolo de su propia conciencia artística. No es una simple imagen, sino una cualidad metafísica del espíritu. Su esencia es vivir en lo alto, en las alturas inaccesibles, y Se mueve libre y sin freno en el reino del éter, mientras que los graznantes cuervos buscan su sustento en lo bajo. El símbolo tiene su historia desde el contemporáneo Baquílides hasta el magnífico verso de Eurípides: «El éter todo se abre libre al vuelo del águila.» En ella halla expresión la noble conciencia espiritual del poeta. Este título de nobleza es para nosotros, en verdad, imperecedero. Tampoco aquí le abandona la fe en la *aretá* de la sangre. Así explica el abismo que siente entre la

fuerza poética que lleva en la sangre, y el saber de «los que han aprendido» (μαθόντες). Sea cual fuere nuestra opinión sobre la doctrina de la nobleza de sangre, no es posible desconocer el abismo trazado por Píndaro entre la nobleza innata y todo saber y poder aprendido, porque la diferencia entre lo uno y lo otro se funda en la verdad y la razón. Ha pronunciado esta palabra a la entrada de la puerta que conduce a la época de la cultura griega en que habían de adquirir la enseñanza y el saber una extensión insospechada y la razón su mayor importancia.

Salimos con ello del mundo aristocrático que parece perderse gradualmente en el silencio y nos confiamos de nuevo al torrente de la historia que pasa sobre él cuando parecía detenerse. También Píndaro se yergue sobre ese mundo —no por su opinión, pero sí por su acción— en los grandes poemas en que, ya reconocido como poeta de importancia panhelénica, celebra las victorias obtenidas en las carreras de carros por los poderosos tiranos de Sicilia, Terón y Hierón. Ennoblece en él los nuevos estados que han creado, adornándolos con la gloriosa magnificencia de sus ideales aristocráticos, y así ensalza su valor. Veremos acaso en ello un contrasentido histórico, aunque toda fuerza usurpada y sin ascendencia quiere adornarse con los prominentes arreos de la grandeza pasada. Píndaro mismo supera enormemente en estos poemas los convencionalismos aristocráticos, y su voz personal no resuena en parte alguna de un modo tan inconfundible como aquí. Ve en la educación de los reyes la última y más alta tarea de los poetas nobles en los nuevos tiempos. Como más tarde Platón, esperaba poder influir en ellos, inducirlos a realizar en el mundo que empieza los anhelos políticos que le animaban y a poner un dique a la osadía de la masa. Así los hallamos como huésped en la brillante corte del vencedor de los cartagineses, Hierón de Siracusa, al lado de Simónides y Baquílides, los grandes entre «los que han aprendido», como más tarde a Platón en la corte de Dionisio, al lado de los sofistas Polixeno y Aristipo.

Sería interesante saber si los pasos de Píndaro se cruzaron con los de otro grande: Esquilo de Atenas, que visitó también a Hierón, cuando por segunda vez representó *Los persas* en Siracusa. Mientras tanto, el ejército del estado popular de Atenas, a los veinte años de su fundación, derrotó a los persas en Maratón y decidió en Salamina, mediante su flota, sus generales y el aliento de su espíritu político, el triunfo de la libertad de todos los griegos de Europa y del Asia Menor. La patria de Píndaro permaneció ausente de esta lucha nacional, en una neutralidad ignominiosa. Si buscamos en sus cantos un eco del destino heroico que despertaba en la Hélade entera nuevas energías para el futuro, percibiremos sólo en el último poema ístmico la angustiosa expectación de un corazón profundamente escindido. Habla sólo de la «piedra de Tántalo» que ha gravitado sobre la cabeza de Tebas y ha sido removida por un Dios clemente: pero no sabemos si se refiere al peligro persa o al odio de los vencedores griegos, cuya causa ha traicionado Tebas y cuya venganza amenazó destruirla. No Píndaro, sino su gran rival, el polifacético Simónides, griego de las islas, se convirtió en el lírico clásico de las guerras persas. Con todo el esplendor y la flexibilidad de su estilo, capaz de adaptarse con maestría a todos los temas, aunque sin el calor de Píndaro. se consagró a escribir por encargo de las ciudades griegas los epitafios que habían de servir de inscripción en las tumbas de los héroes caídos. Nos parece ahora una desventura trágica que Píndaro haya sido relegado a segundo término, en este tiempo. Sin embargo, era la consecuencia necesaria de su actitud, puesto que persistía en el empleo de ponerse al servicio de otro tipo de heroicidad. Con todo, la Grecia victoriosa sintió en sus versos algo del espíritu de Salamina, y Atenas amó al poeta que exclamó con ditirámbico entusiasmo: «Oh, resplandeciente, coronada de violetas y famosa en los cantos, fundamento de Helias, magnífica Atenas, ciudad divina.» Sintió, sin duda, asegurada su pervivencia nacional en un mundo que le era íntimamente

ajeno. Sin embargo, llevaba profundamente en el corazón a la enemiga de Atenas, su hermana en estirpe Egina, la rica ciudad de los grandes navegantes, armadores y mercaderes. Pero el mundo a que pertenecía su corazón y al cual había glorificado se hallaba en franca decadencia. Parece ser una ley en la vida del espíritu que, cuando un tipo de vida llega a su término, halla fuerza necesaria para formular de un modo definitivo su ideal y alcanzar su conocimiento más profundo; como si de la muerte se destacara su aspecto inmortal. Así, la decadencia de la cultura noble griega produce a Píndaro; la del estado ciudadano a Platón y Demóstenes, y la jerarquía de la Iglesia medieval, en el momento en que va a sobrepasar su culminación más alta, al Dante.

XI. LA POLÍTICA DE CULTURA DE LOS TIRANOS

El florecimiento de la poesía aristocrática empezaba ya a decaer en el siglo v. Sin embargo, entre el dominio de la nobleza y el estado popular, representan los tiranos un estadio de transición. Su importancia para la historia de la educación no es menor que para la del desarrollo del estado. Nos hemos referido ya repetidas veces a ellos. Es preciso ahora estudiarlos detenidamente. Como lo vio con justeza Tucídides, los tiranos de Sicilia, para cuyos representantes Hierón y Terón escribió Píndaro sus grandes poemas, constituyen sólo un aspecto de la tiranía. En este puesto adelantado del mundo griego, frente al poderío creciente de Cartago en el mar y en el comercio, el «dominio de uno solo» fue mucho más perdurable que en la Grecia propiamente dicha. En la Hélade este periodo de la evolución política halló su término con la caída de los pisistrátidas atenienses en 510. La tiranía de Sicilia dependía de condiciones completamente distintas de las necesidades interiores de orden político y social que se daban en la metrópoli y en las colonias orientales. No era en menor medida el exponente de la fuerza militar y la política exterior de las grandes y poderosas ciudades de Sicilia, Agrigento, Gela y Siracusa que la manifestación de la caída del antiguo dominio aristocrático y la elevación al poder de la masa. Aun más tarde, después de medio siglo de democracia, las necesidades interiores, fundadas en el interés nacional, dieron lugar a la tiranía de Dionisio. En ello se funda, a los ojos de Platón, la justificación histórica de su existencia.

Volvamos ahora al estado de Atenas y de las ricas ciudades del istmo al mediar el siglo VI, en el momento en que se inicia en la metrópoli el desarrollo de la tiranía. Atenas representa el último estadio de esta evolución. Solón lo prevé en los poemas de su vejez y tuvo que ver al fin lo que desde largo tiempo hubo previsto. Aunque hijo de la nobleza ática, rompió valientemente con las concepciones heredadas de su casta. Prefigura en sus poemas, bosqueja en sus leyes e incorpora a su acción un nuevo tipo de vida humana, cuya perfecta realización es independiente de los privilegios de la sangre y de la posesión de las riquezas. En su reclamación de justicia para el pueblo trabajador oprimido, nada más lejos de sus previsiones que la democracia que hubo de proclamarlo más tarde su fundador. Aspiraba tan sólo a la depuración moral y económica de los fundamentos del antiguo estado aristocrático, en cuya decadencia, ciertamente, nunca había pensado. Pero los nobles no habían aprendido nada de la historia ni aprendieron ahora nada de Solón. Al retirarse éste, consumado su mandato, se encienden las luchas de partido con nueva violencia. La lista de los arcontes instruyó ya a Aristóteles que en estas décadas, de las cuales no sabemos nada, debieron de ocurrir graves disturbios en el orden del estado, que pasaron años enteros sin arconte alguno y que uno de ellos intentó conservar su cargo durante dos años. Los nobles de la costa, los propietarios rurales del interior y los de los distritos pobres y montañosos de Ática, la denominada Diacria, formaban tres departamentos. En la cúspide se hallaban las familias más poderosas. Cada una de ellas trataba de atraerse el apoyo del pueblo. Evidentemente éste empezaba a ser ya un factor con el cual era preciso contar, por su gravísimo descontento, a pesar de que no estaba organizado y carecía de caudillos. Pisístrato, el caudillo del partido noble de los Diacrios, colocaba con gran tacto en una situación desfavorable a los miembros de otras estirpes que, como los Alcmeónidas, eran más ricas y poderosas. Para ello buscaba apoyo en el pueblo

y le hacía concesiones. Después de varios intentos fracasados para tomar el poder en sus manos y de haber sido varias veces desterrado, consiguió al fin, con ayuda de una guardia personal, que no luchaba militarmente con lanzas, sino con porras, escalar el mando. El dominio así conseguido se robusteció tanto durante su largo reinado que a su muerte pudo dejarlo en herencia a sus hijos sin perturbación alguna.

La tiranía es de la mayor importancia, no sólo como fenómeno espiritual del tiempo, sino también como fuerza impulsora del profundo proceso de educación que se produce con el hundimiento del dominio de los nobles y la aparición del poder político de la burguesía en el siglo VI. Hemos de detenernos en el examen de la tiranía ateniense, que es la. que conocemos con mayor precisión, considerándola como un ejemplo típico. Pero hemos de echar primero una mirada sobre el desarrollo anterior de este fenómeno social en los demás estados griegos.

De la mayoría de las ciudades griegas donde existió no conocemos mucho más que el nombre y algunos hechos del tirano. Sobre la manera como nació y las causas que lo provocaron sabemos poco y mucho menos todavía sobre la personalidad de los tiranos y el carácter de su dominio. Pero la sorprendente unanimidad con que se produjo este fenómeno en todas las ciudades griegas a partir del siglo VII, demuestra que las causas de su aparición eran las mismas en todas partes. En los casos del siglo VI, que conocemos mejor, el origen de la tiranía se halla profundamente vinculado a los grandes cambios económicos y sociales, cuyos efectos conocemos por lo que nos han trasmitido Solón y Teognis. El creciente desarrollo de la economía monetaria frente a la economía natural produjo una revolución en el valor de las propiedades de los nobles, que habían constituido hasta entonces el fundamento del orden político. Los nobles, apegados a las antiguas formas de economía, se hallaban en un plano de inferioridad ante los propietarios de las nuevas fortunas adquirídas con el

comercio y la industria. Y aun entre las antiguas estirpes se establecía un abismo por el cambio de posición de algunas de las antiguas familias que se consagraron también al comercio. Algunas familias, como cuenta Teognis, se empobrecieron y no pudieron mantener su antigua posición social. Otras, como los Alcmeónidas de Ática, reunieron tales fortunas que su poderío se hizo insoportable para sus compañeros de clase y éstos no pudieron resistir a la tentación de luchar para conseguir el poder político. Los pequeños campesinos y arrendatarios, endeudados con los propietarios aristocráticos, fueron conducidos por una legislación opresora, que otorgaba a los propietarios todos los derechos sobre los siervos, a la adopción de ideas radicales, y los nobles, descontentos, pudieron fácilmente alcanzar el poder que anhelaban ofreciéndose como caudillos a esta masa política desamparada. El refuerzo del partido de los nobles propietarios con la clase de los nuevos ricos advenedizos, con la que en tiempo alguno han simpatizado, fue desde el punto de vista moral y político un beneficio dudoso, puesto que el abismo entre la masa desposeída y la antigua clase aristocrática, poseedora de la cultura, se agrandó todavía con ello y se hizo todavía más clara la oposición puramente material y brutal entre pobres y ricos, lo cual constituyó un motivo inagotable de agitación. Así, se hizo posible que el *demos* sacudiera el dominio opresor de los nobles. La mayoría se hallaba plenamente satisfecha una vez conseguida su ruina. El ideal positivo de la fuerza soberana del «pueblo libre» se hallaba todavía más lejos de aquella masa acostumbrada a través de los siglos a la servidumbre y a la obediencia. Por entonces era mucho menos capaz de él que en tiempos de los grandes demagogos, sin cuya ayuda tampoco lo hubiera logrado después; y con razón Aristóteles, en la *Constitución de Atenas*, utiliza su acción como directriz para su interpretación de la historia de la democracia ateniense.

Encontramos la tiranía casi al mismo tiempo en la metrópoli, en Jonia y en las islas, donde naturalmente parece que debiera de haberse iniciado antes a causa de su desarrollo espiritual y político. Alrededor del año 600 o poco después, hallamos el poder político en manos de conocidos tiranos en Mileto, Éfeso y Samos. que mantenían estrechas relaciones con sus congéneres de Hélade. A pesar de ser un fenómeno de pura política interior, o acaso por eso mismo, los tiranos se hallaban unidos unos a otros por una solidaridad internacional fundada con frecuencia en enlaces matrimoniales. Con ello se anuncia la solidaridad tan habitual en el siglo V entre las democracias y las oligarquías. Así. nace por primera vez —y ello es un hecho memorable— una política de alto vuelo que, por ejemplo, en Corinto, Atenas y Megara, fue llevada hasta las colonias. Es típico de estas colonias el hecho de que se hallaran en una conexión mucho más estrecha con sus metrópolis que las fundaciones primitivas de este tipo. Así. Sigeion servía directamente de punto de apoyo de Atenas en el Helesponto; Corinto estableció un punto de apoyo en el Mar Jónico con la conquista de Corcira, y en los territorios tracios mediante la fundación de Potidea. En la metrópoli, Corinto y Sicyon se hallan en la cúspide de la evolución y les siguen Megara y Atenas. La tiranía de Atenas se mantenía con el auxilio de los tiranos de Naxos, y Pisístrato prestaba, en cambio, su apoyo a éstos. También en Eubea se instala pronto la tiranía. Algo más tarde se establece en Sicilia, donde había de alcanzar su mayor fuerza. El único tirano siciliano de importancia en el siglo VI es Falaris de Agrigento, a quien se debe el florecimiento de esta ciudad. En la metrópoli, la más alta manifestación de la tiranía, a pesar de todo lo bueno que pueda decirse de Pisístrato, se halla representada por Periandro de Corinto. Su padre Cipselo, después de la caída del régimen aristocrático de los Baquiades, fundó una dinastía que se mantuvo por varias generaciones. Su periodo de mayor esplendor fue el señorío de Periandro. Así como

la importancia de Pisístrato se halla en el hecho de haber preparado la futura grandeza de Atenas, Periandro llevó a Corinto a una altura que declinó con su muerte para no alcanzarla ya jamás.

En las demás regiones de la metrópoli se mantenía el régimen aristocrático. Se apoyaba, ahora como siempre, en la propiedad territorial, y en algunos lugares, como Egina, plaza puramente comercial, también en las grandes riquezas. En parte alguna se mantuvieron los tiranos por más de dos o tres generaciones. La mayoría de las veces eran derribados de nuevo por la nobleza, ya experimentada en la política y segura de sus fines. Pero, sin embargo, el usufructo de la revolución la mayoría de las veces cae pronto bajo el dominio del pueblo, como en Atenas. La causa principal de la caída de los tiranos es, por lo regular, como lo observa Polibio en su teoría de las crisis y los cambios de los regímenes políticos, la incapacidad de los hijos y los nietos, que sólo heredan del padre la fuerza y no el vigor espiritual, y el mal uso del poder recibido del pueblo en un despotismo arbitrario. Los tiranos se convirtieron en el terror de la caída aristocracia y lo legaron a sus sucesores democráticos. Pero el odio a la tiranía es sólo una forma unilateral de la lucha por el poder y la reacción. Como dice ingeniosamente Burckhardt, en cada griego había un tirano, y ser tirano constituía para todos tal ensueño de felicidad que Arquíloco no encontró forma mejor para caracterizar a su contento carpintero que decir que no aspiraba a la tiranía. Para los griegos, el dominio de un hombre solo, de bondad realmente sobresaliente, se hallaba «de acuerdo con la naturaleza» (Aristóteles) y se sometía a él de mejor o peor grado.

La antigua tiranía es algo intermedio entre la realeza patriarcal de los tiempos primitivos y la demagogia del periodo democrático. Manteniendo las formas exteriores del estado aristocrático, trataba el tirano de reunir en lo posible todos los poderes en sus manos y en las del círculo de sus partidarios. Para ello se apoya

en una fuerza militar no muy grande, pero eficaz. Estados incapaces de constituir por sí mismos un orden eficaz y legal, de acuerdo con la voluntad de la comunidad o de una fuerte mayoría, sólo podían ser gobernados por una minoría armada. La impopularidad de esta constricción que no pudo suavizarse ni aun con la costumbre, obligó a los tiranos a contrapesarla mediante el cuidadoso mantenimiento de las formas exteriores de elección para los cargos, el cultivo sistemático de la lealtad personal y la prosecución de una política económica favorable al público. Pisístrato compareció algunas veces ante los tribunales de justicia cuando se hallaba implicado en algún proceso. para demostrar el dominio ilimitado del derecho y de la ley. Esto producía una gran impresión en el pueblo. Las antiguas familias aristocráticas eran sometidas por todos los medios. Los nobles que podían convertirse en rivales peligrosos eran desterrados o se les encargaban tareas honrosas en otros lugares del país. Así, Pisístrato sostuvo a Milcíades en su importante campaña para conquistar y colonizar el Quersoneso. Pero ni aun el pueblo quería que se concentrara en la ciudad y pudiera convertirse en una fuerza organizada y peligrosa. Razones políticas y económicas los movieron de consuno a proteger a los distritos rurales, por lo cual éstos les profesaron vivo afecto. La tiranía fue denominada por muchos «el reino de Cronos». es decir, la edad de oro. y se contaba toda clase de simpáticas anécdotas sobre las visitas personales del señor a los campos y de sus conversaciones con el pueblo sencillo y trabajador cuyo corazón ganó con su afabilidad y con la disminución de las contribuciones. En esta política se hallaban íntimamente mezclados la prudencia, el tacto político y un instinto profundo y certero de las necesidades del campo. Supo evitar a las gentes los viajes a la ciudad para asistir a la corte de justicia, y para ello se trasladaba personalmente al campo en calidad de juez de paz y celebraba allí sus sesiones.

Desgraciadamente, sólo podemos trazar un cuadro tan completo de la política interior de los tiranos en lo que hace referencia a Pisístrato. y aun en este caso sólo porque Aristóteles, fundándose en las antiguas crónicas áticas, lo bosquejó de antemano. No es posible abrazar en su conjunto el factor económico de este cuadro. Sin embargo, es realmente decisivo. Todo lo político se refiere sólo a las soluciones que aconsejan las necesidades del momento. Lo interesante del nuevo estado es su éxito. Sólo *es* posible atribuirlo al gobierno personal y todopoderoso de un hombre realmente dotado que ponía su fuerza entera al servicio del bien del pueblo. Es posible dudar de si en todas partes fue así. Pero sólo podemos juzgar de una forma como la tiranía por sus mejores representantes. A juzgar por el éxito, fue un periodo de rápidos y felices progresos.

Desde el punto de vista espiritual es posible comparar la conducta de los tiranos en el curso del siglo VI con la de sus contrarios políticos, los grandes legisladores y *aisymnetas* que se establecieron con extraordinario poder en otros lugares para fundar instituciones permanentes o para restablecer un orden momentáneamente perturbado. Estos hombres actuaron principalmente mediante la creación de una norma ideal que encarnaba la ley. lo cual no excluía la participación política de los ciudadanos, mientras que el tirano impedía la iniciativa individual e interponía constantemente *su* acción personal. No era un educador de la burguesía en la universal *areté* política, pero en otro sentido, se convertía en su modelo. El tirano es el prototipo del hombre de estado que apareció más tarde, aunque carecía de su responsabilidad. Dio el primer ejemplo de una acción previsora y de amplias miras, realizada mediante el cálculo de los fines y de los medios internos y externos y ordenada según un plan. Fue, en verdad, el verdadero político. El tirano es la manifestación específica del creciente desarrollo de la individualidad espiritual en la esfera del estado, del mismo modo que lo fueron, en otras esferas, el

poeta y el filósofo. En el siglo IV, cuando surgió el interés general por individualidades importantes y nació, como un nuevo género literario, la biografía, el objeto preferido de sus descripciones fueron los poetas. los filósofos y los tiranos. Entre los denominados siete sabios, que alcanzaron su celebridad al comienzo del siglo VI, hallamos, al lado de legisladores, poetas y otros personajes de este género, tiranos como Periandro y Pitaco. Especialmente significativo es el hecho de que casi todos los poetas de aquel tiempo desarrollaron su existencia en la corte de los tiranos. La individualidad no es. pues, un fenómeno de masa, es decir, una nivelación general del espíritu, sino una verdadera e íntima independencia. Razón de más para que las cabezas independientes trataran de unirse entre sí.

La concentración de la cultura en aquellos centros trajo consigo una poderosa intensificación de la vida espiritual que no quedó limitada al estrecho círculo de los creadores, sino que se extendió por la totalidad del país. De este tipo fue la acción de las cortes de Polícrates de Samos, hijo de Pisístrato de Atenas, de Periandro de Corinto, de Hierón de Siracusa, para no citar más que los nombres más brillantes. En Atenas conocemos de un modo más preciso y riguroso el desarrollo y las condiciones de la tiranía y podemos apreciar mejor lo que significa la irradiación de la cultura de la corte en el arte, la poesía y la vida religiosa, para el desarrollo espiritual de Ática. En ella vivieron Anacreonte, Simónides, Pretinas, Lasos, Onomácrito. Allí se halla el origen de las representaciones escénicas, cómicas y trágicas, el más alto desarrollo de la vida musical del siglo V, las grandes recitaciones de Homero, que ordenó Pisístrato para las fiestas nacionales que se celebraban con todo esplendor en las Panateneas, las grandes fiestas dionisiacas y el consciente cultivo del arte ateniense en la plástica, la arquitectura y la pintura. Por primera vez en aquel tiempo alcanzó Atenas el título de ciudad de las musas que ha conservado perennemente. De la corte irradiaba un nuevo, go-

zoso y más alto espíritu de empresa y un sentido más fino del placer. En un diálogo falsamente atribuido a Platón se denomina a Hiparco, un hijo menor de Pisístrato, el primer esteta, el «erótico y amante del arte». Fue un hecho trágico que el puñal del tiranicida alcanzara a este hombre políticamente inofensivo y lleno de alegría vital. Mientras vivió, fue generoso protector de los poetas y no sólo de aquellos que, como Onomácrito, falseaban oráculos en interés de la dinastía y dieron pábulo a las necesidades de moda de la corte, mediante el cultivo de una nueva religiosidad oculta y mística, amañando cantos épicos enteros bajo el nombre de Orfeo. Los tiranos tuvieron que dejar caer públicamente al comprometido personaje, antes de que le volvieran a encontrar en el destierro.

El escándalo, empero, no disminuyó los servicios de la dinastía a la causa de la literatura. Desde entonces brota de los simposios áticos la corriente inagotable de toda clase de poesía y del culto a las musas. Los tiranos tenían a honor ser celebrados con sus torneos de carreras como vencedores en los juegos nacionales de los helenos. Prestaban su apoyo a toda clase de concursos agonales. Fueron una Poderosa palanca en la elevación de la cultura general de su tiempo, e ha afirmado que el gran desarrollo de los festivales religiosos y la solicitud por las artes, que es rasgo característico de los tiranos griegos, nacían sólo del designio de apartar a la masa inquieta de la política y de distraerla sin peligro. Aunque estos designios marginales se hallaran en juego, la consciente concentración en esta tarea demuestra que consideraban sus cuidados como una parte esencial de la vida en comunidad y de la actividad pública. El tirano se muestra así como un verdadero «político»; fomenta en los ciudadanos el sentimiento de la grandeza y el valor de su patria. El interés público por estas cosas no era ciertamente algo nuevo. Pero aumentó súbitamente de un modo asombroso con el apoyo de los poderes y la posesión de medios. El interés del estado por la cultura fue signo inequívoco

del amor de los tiranos hacia el pueblo. Siguió, después de su caída, en el estado democrático, que no hizo más que seguir el ejemplo de sus predecesores. Desde entonces no fue posible ya pensar en un organismo de estado plenamente desarrollado sin una actividad sistematizada en este orden. Verdad es que las actividades culturales del estado consistieron predominantemente en la glorificación de la religión mediante el arte y en la protección de los artistas por el soberano, y este magnífico empeño no puso jamás al estado en conflicto consigo mismo. Esto sólo hubiese sido posible en una poesía que hubiera intervenido en la vida pública y en el pensamiento más profundamente de lo que era permitido a los poetas líricos de la corte de los tiranos, o mediante la ciencia y la filosofía que no existían en aquel tiempo en Atenas. Jamás hemos oído de una vinculación de los tiranos a las personalidades filosóficas. Consagraban, en cambio, sus mejores fuerzas a la propagación general y a la pública valoración del arte y a la formación musical y gimnástica del pueblo.

El mecenazgo de muchos tiranos del Renacimiento y de las cortes reales posteriores, con todos los servicios que prestaron a la vida espiritual de su tiempo, nos aparece como algo forzado, como si aquel género de cultura no tuviera raíces profundas ni en la aristocracia ni en el pueblo y fuera sólo capricho lujoso de una pequeña capa de la sociedad. Es preciso no olvidar que ya en Grecia ocurrió también algo parecido. Las cortes de los tiranos griegos, al finalizar el periodo arcaico, son algo parecido a las de los primeros Médicis. También ellos concibieron la cultura como algo separado del resto de la vida, como la crema de una alta existencia humana reservada a pocos, y la regalaban generosamente al pueblo que era enteramente ajeno a ella. La aristocracia jamás hizo semejante cosa. La cultura que poseían no se podía trasmitir de este modo. Ahí reside su importancia perenne, aun después de la pérdida de su poder político, para la educación y formación del pueblo. Sin embargo, pertenece a la esencia mis-

ma del espíritu la facilidad de separarse y crearse un mundo propio en el cual halle condiciones más favorables para su actividad que en medio de las rudas luchas de la vida cotidiana. Las personas de espíritu preeminente gustan de dirigirse a los poderosos de la tierra. O, como reza la anécdota atribuida a Simónides, el miembro más preeminente del círculo de Pisístrato: los sabios deben dirigirse a las puertas de los ricos. Con creciente refinamiento, las artes y las ciencias caen gradualmente en la tentación de circunscribirse a unos pocos conocedores e inteligentes. El hecho de sentirse privilegiados une al hombre de espíritu y a su protector aun a pesar de su mutuo menosprecio.

Así ocurrió en Grecia al finalizar el siglo VI. A consecuencia del desarrollo de la vida espiritual de los jonios, la poesía de los últimos tiempos arcaicos pierde toda vinculación con la vida social. Teognis y Píndaro, fieles a los ideales de la nobleza, constituyen una excepción. De ahí su modernidad y su mayor proximidad a Esquilo, poeta del estado ático en tiempo de las guerras pérsicas. Estos poetas representan, aunque a partir de puntos de vista distintos, la superación del arte puramente virtuoso del tiempo de los tiranos y se hallan respecto a él en una posición análoga a la de Hesíodo y Tirteo ante la épica de los últimos rapsodas. Los artistas que se agrupan en torno a Polícrates de Samos, Periandro de Corinto y los hijos de Pisístrato de Atenas, los músicos y poetas del tipo de Anacreonte, Ibico, Simónides, Lasos, Pratinas y los grandes escultores del mismo periodo son, en el sentido más acendrado de la palabra, «artistas», hombres de una prodigiosa maestría, aptos para cualquier tarea y capaces de moverse con seguridad en una sociedad cualquiera, pero sin raíces en parte alguna. Cuando la corte de Samos cerró sus puertas y Polícrates, el tirano, fue crucificado por los persas. Anacreonte trasladó sus tiendas a la corte de Hiparco en Atenas y le enviaron un navío de cincuenta remos para traerlo. Y cuando cayó el último vástago de los Pisistrátidas de Atenas y fue condenado al des-

tierro. Simónides se trasladó a la corte de los Scopadas de Tesalia, hasta que allí también se derrumbó el techo de la sala y sucumbió la dinastía entera. Es altamente simbólica la anécdota que nos cuenta que Simónides fue el único superviviente. Anciano de ochenta años, emigró todavía a la corte del tirano Hierón de Siracusa. La cultura de estos hombres era análoga a su existencia. Podía entretener y divertir a un pueblo inteligente y amante de la belleza como el ateniense, pero no era capaz de penetrar en lo más íntimo de su alma. Así como los atenienses de las últimas décadas anteriores a Maratón se adornaban con perfumados vestidos jonios y prendían cigarras de oro en sus magníficas cabelleras, así adornaban la ciudad de Atenas las esculturas y las armoniosas poesías de los jonios y los peloponesios en la corte de los tiranos. Llenó el aire con todos los gérmenes artísticos y con la riqueza de pensamiento de todas las estirpes griegas y creó así la atmósfera en que pudieron desarrollarse los grandes poetas áticos para orientar el genio de su pueblo en la hora de su destino.

LIBRO SEGUNDO
CULMINACIÓN Y CRISIS DEL ESPÍRITU ÁTICO

I. EL DRAMA DE ESQUILO

Esquilo era todavía un muchacho en tiempo de los tiranos. Se hizo hombre durante el dominio del pueblo que, tras la caída de los Pisistrátidas, terminó en breve tiempo con los renovados ensayos de los nobles por apoderarse del poder. La envidia de los nobles oprimidos fue lo que determinó la caída de los tiranos. Pero no era ya posible la vuelta a la anarquía feudal dominante antes de Pisístrato. Clisteles, uno de los Alcmeónidas, vuelto del destierro e imitando a Pisístrato que se había apoyado en el pueblo contra el resto de los nobles, da el último paso hacia la supresión del dominio aristocrático. Sustituyó la antigua organización del pueblo ático en cuatro grandes *phylai* que distribuían sus estirpes sobre todo el país, por el principio abstracto de la simple división regional de Ática en diez *phylai*, que rompió los antiguos lazos de la sangre y anuló su poder político mediante un sistema democrático y electoral fundado en la nueva división territorial. Esto significa el fin del gobierno de las grandes estirpes, pero no del influjo espiritual político de la aristocracia. Los conductores del estado popular de Atenas fueron nobles hasta la muerte de Pericles, y el poeta más importante de la joven república, Esquilo, hijo de Euforión, primer gran representante del espíritu ático, como cien años antes Solón, era un vástago de la nobleza rural. Procedía de Eleusis, donde Pisístrato acababa de construir entonces un nuevo santuario para el culto de los misterios. La comedia se complacía en representar la juventud del poeta como íntimamente vinculada a las venerables diosas eléusicas. Hallamos un curioso contraste con Eurípides, «el hijo de la

diosa de las legumbres», cuando Aristófanes[227] hace entrar a Esquilo, en lucha con el corruptor de la tragedia, con la piadosa plegaria,

Deméter, tú que has educado mi espíritu,
permite que sea digno de tu sagrada iniciación.

El intento de Welcker de derivar la piedad personal de Esquilo de una supuesta teología de los misterios se halla actualmente superado. Hay, sin embargo, una sospecha de verdad en la anécdota según la cual fue acusado por haber dado publicidad en la escena al sagrado secreto de los misterios, pero fue puesto en libertad por haber podido demostrar que lo había hecho sin saberlo[228]. Pero aunque sacó el conocimiento de las cosas divinas de lo profundo de su propio espíritu, sin haber sido nunca iniciado en los misterios, queda un fondo de verdad imperecedera en la humildad y la vigorosa fe de la plegaria a Deméter. Nos resignaremos con mayor facilidad a la pérdida de toda información sobre la vida del poeta si consideramos que ya un tiempo que se hallaba tan cercano a él y lo conocía tan profundamente se contentó con el mito con que rodeó su figura. Sobre lo que pensó acerca de sí mismo se expresa con gran simplicidad el epigrama escrito para su tumba: da testimonio de que lo más alto que ha realizado en su vida ha sido intervenir en la batalla de Maratón. No menciona para nada su poesía. Aunque esta «inscripción» no sea histórica nos ofrece, en breve resumen, la imagen ideal del hombre tal como lo vio un poeta posterior. Los contemporáneos de Aristófanes no hubieran dado ya una imagen de Esquilo muy análoga. Para ellos fue «el luchador de Maratón», el representante espiritual de la primera generación del nuevo estado ático, impregnada de la más alta voluntad moral.

Raras son en la historia las batallas que han sido sostenidas con tanta pureza, por causa de una idea, como las de Maratón y Salamina. Debiéramos pensar que Esquilo tomó parte en la batalla naval, aunque Ión de Quío[229] no lo hubiere relatado en sus

memorias de viajes, escritas una generación más tarde; porque los atenienses abandonaron la ciudad y se embarcaron πανδημεί, «con el pueblo entero» a bordo de los navíos. El relato del mensajero en Los persas es la única relación de un verdadero testigo del histórico drama en el cual se fundó el futuro poderío de Atenas y su aspiración jamás realizada a lograr el dominio sobre la nación. Así vio la lucha Tucídides. no Esquilo[230]. Para éste fue la revelación de la profunda sabiduría que rige el mundo de acuerdo con la justicia eterna. Guiado por la superioridad espiritual de un ateniense, un pequeño ejército, inflamado por un nuevo heroísmo, había vencido en la lucha por la independencia a las miríadas de Jerjes. embrutecidas por su propia esclavitud. *Europae succubuit Asia*. Renace el espíritu de Tirteo bajo la idea de la libertad y del derecho.

Puesto que la época de los primeros dramas de Esquilo no puede ser fijada más que con diez años de aproximación, no es posible saber si en la vigorosa plegaria a Zeus de Las suplicantes palpita ya el espíritu de la guerra contra los persas. Las raíces de sus creencias son las mismas que las de la religión de Solón, su guía espiritual. Pero la fuerza trágica que adquiere aquella fe en Esquilo debe ser atribuida en parte a aquella tormenta purificadera que se siente perennemente en la tragedia de Los persas. Las experiencias de la libertad y de la victoria son los sólidos vínculos mediante los cuales este hijo de los tiempos de la tiranía une su fe en el derecho, heredada de Solón, a las realidades del nuevo orden. El estado es el espacio ideal, no el lugar accidental de sus poemas. Aristóteles dice con razón que los personajes de la antigua tragedia no hablan retóricamente, sino políticamente. Todavía en las grandiosas palabras con que terminan Las euménides. con su fervorosa imploración por la prosperidad del pueblo ático y su reafirmación inconmovible de la fe en el orden divino que lo rige, se manifiesta el verdadero carácter político de su tragedia. En ello se funda su fuerza educadora, moral, religiosa y hu-

mana, puesto que todo ello se hallaba comprendido en la amplia concepción del nuevo estado. Aunque este concepto de la educación aproxima a Esquilo y a Píndaro. la concepción del ateniense y del tebano son profundamente diferentes. Píndaro anhela la restauración del mundo aristocrático en todo su esplendor, de acuerdo con el espíritu de la sumisión tradicional. La tragedia de Esquilo es la resurrección del hombre heroico dentro del espíritu de la libertad. Es el camino inmediato y necesario que va de Píndaro a Platón, de la aristocracia de la sangre a la aristocracia del espíritu y del conocimiento. Sólo es posible recorrerlo pasando por Esquilo.

Una vez más, como en el tiempo de Solón. el buen genio del pueblo ático, en el momento de su entrada en la historia universal. ha producido el poeta que forjará el hierro con el fuego. La concentración del estado y el espíritu en una perfecta unidad da a la nueva forma de hombre que de ella resulta su clásica unicidad. Difícil es decir si es el estado el que ha fomentado predominantemente al espíritu o el espíritu al estado. Pero lo segundo parece más probable, puesto que el estado no era concebido simplemente como el aparato de la autoridad, sino como la profunda lucha de todos los ciudadanos de Atenas para librarse del caos de los siglos pasados, hasta la consecución de las fuerzas morales anheladas y la realización del cosmos político. El estado resulta ser, en el sentido de Solón, la fuerza que pone en conexión todos los esfuerzos humanos. La fe en la idea de la justicia que animaba al joven estado pareció haber recibido con la victoria una consagración divina.

De un golpe cayó todo el afeminado refinamiento y la suntuosidad exagerada que se habían desarrollado en Ática durante los últimos decenios de rápido progreso material y exterior. Desaparecen los suntuosos vestidos jonios para dejar paso a los vestidos dóricos, simples y varoniles. Del mismo modo, desaparece de las caras de las esculturas de este decenio la sonrisa con-

vencional e inexpresiva que resulta del ideal de belleza jonio y es sustituida por una seriedad profunda y casi hosca. Por primera vez la generación de Sófocles halla entre ambos extremos el equilibrio de la armonía clásica. Lo que no pudieron dar a Atenas ni la cultura de la aristocracia ática ni el influjo de una cultura extraña altamente desarrollada, es producido ahora en virtud de su propio destino histórico. La piadosa y alta conciencia de la victoria produjo un gran poeta que sintiéndose miembro del pueblo se consagró a la comunidad y, penetrado de aquel excelso sentimiento, sobrepasó los abismos que separan a los hombres por el nacimiento o por la educación. De una vez para siempre, las grandes realizaciones espirituales e históricas de Atenas no pertenecieron ya a una clase, sino al pueblo entero. Todo lo anterior palidece ante ello, aunque el pueblo entero lo sintió como suyo. La creación de la cultura popular ática del siglo V no procede de la constitución ni del derecho electoral, sino de la victoria. Sobre ella se funda la Atenas de Pericles, no sobre la cultura aristocrática al viejo estilo. Sófocles, Eurípides y Sócrates son hijos de la burguesía. El primero procede de una familia de industriales; los padres de Eurípides eran pequeños propietarios rurales; el padre de Sócrates era un honrado picapedrero de un pequeño arrabal. Tras de la supresión del Areópago, que constituía en tiempo de Esquilo el órgano de equilibrio del estado, el predominio del pueblo se hizo cada vez más sensible y adquirió más vigor. Sin embargo, es preciso no interpretar por el tiempo de Cridas los años de Salamina. En los días de Temístocles, de Arístides y de Cimón, se hallaban unidos por las grandes empresas comunes: la reconstrucción de la ciudad, la construcción de las grandes murallas, el establecimiento de la liga délica y la terminación de la guerra en el mar. Hallamos en los atenienses de estos decenios, a los cuales se dirigía la nueva forma poética de la tragedia, algo del alto vuelo y la poderosa fuerza impulsora del

espíritu de Esquilo, pero también su capacidad de renuncia, su comedimiento y su reverencia.

La tragedia otorga de nuevo a la poesía griega la capacidad de abrazar la unidad de todo lo humano. En este sentido, sólo puede ser comparada con la epopeya homérica. A pesar de la rica fecundidad de la literatura en los siglos intermedios, sólo es igualada por la epopeya en la riqueza del contenido, en la fuerza estructuradora y en la amplitud de su espíritu creador. Parece como si el renacimiento del genio poético de Grecia se hubiera trasladado de Jonia a Atenas. La epopeya y la tragedia son como dos enormes formaciones montañosas enlazadas por una serie ininterrumpida de sierras menores.

Si consideramos la marcha del desarrollo de la poesía griega, desde su primer gran periodo, es decir, a partir de la épica, como expresión de la progresiva decantación de las grandes fuerzas históricas, que contribuyeron a la formación del hombre, la palabra renacimiento adquiere un sentido más preciso. En la poesía pos-homérica vemos en todas partes el creciente desarrollo del puro contenido del pensamiento, ya en forma de exigencia normativa para la comunidad, ya como expresión personal del individuo. Verdad es que la mayoría de estas formas poéticas proceden de la epopeya. Pero al separarse de ella, el mito, que constituía el contenido entero de la epopeya, o es completamente abandonado, como en Tirteo, Calinos, Arquíloco, Simónides, Solón. Teognis, o lo es en su mayoría en los líricos y Mimnermo, o es introducido en el transcurso del pensamiento, ajeno al mito, en forma de ejemplos aislados, como en los Erga de Hesíodo, en algunos líricos y en las odas de Píndaro. Una gran parte de esta poesía es pura parénesis y consiste en prescripciones y advertencias de tipo general. El resto se halla constituido por reflexiones más o menos filosóficas. Incluso las alabanzas, que en la epopeya se consagraban sólo a los hechos de los héroes míticos, se dedican ahora a personas reales que viven en la actualidad. Y

éstas son también el objeto de los sentimientos puramente líricos. La poesía poshomérica se convierte cada vez más en la vigorosa expresión de la vida espiritual presente, en el orden social e individual. Y esto sólo era posible mediante el abandono de la tradición heroica, que constituía originariamente, junto con los himnos a los dioses, el único objeto de la poesía.

Sin embargo, a pesar del esfuerzo creciente para trasladar el contenido ideológico de la epopeya a la realidad actual y convertir progresivamente a la poesía en intérprete y guía directo de la vida, conserva el mito su importancia como fuente inagotable de creación poética. Puede ser utilizado como un elemento de idealidad cuando el poeta ennoblece lo actual mediante su referencia a lo mítico, elevando así la realidad a una esfera más alta, como ocurre en el empleo de los ejemplos míticos por la lírica. Otras veces, el mito sigue constituyendo el objeto íntegro de la exposición, pero con el cambio de los tiempos y de los intereses se modifican también esencialmente los puntos de vista y, de un modo correlativo, las formas de exposición. Así, en los épicos de los denominados ciclos renace el interés por el contenido material de las sagas relativas a la guerra de Troya. Falta a estos poetas la comprensión de la grandeza artística y espiritual de la *Ilíada* y la *Odisea*. Sólo desean narrar lo que ocurrió antes y después. Estos poemas, escritos en un estilo épico, aprehendido y mecánico —del tipo de los que hallamos también en los más recientes cantos homéricos— deben su nacimiento al interés histórico. Esta actitud histórica era inevitable, puesto que en los primeros tiempos las memorias de las sagas eran tenidas por verdadera historia. La poesía de catálogos, atribuida a Hesíodo, por el parentesco de su autor con el estilo de éste, y que venía a satisfacer el interés de los caballeros para hallar una genealogía noble que los uniera al árbol genealógico de los dioses y de los héroes, da todavía un paso más allá en este proceso de historización de los mitos. Constituían la prehistoria de los tiempos actuales. Ambas clases de épi-

ca perviven al lado de la poesía exenta de mitos de los siglos VII y VI. Sin poder competir con ella en importancia vital, llenan, sin embargo, una necesidad de los tiempos. Homero y los mitos constituyen el trasfondo de la totalidad de su existencia. Constituían, por decirlo así, la erudición de la época. Hallamos sus continuadores directos en los cronistas jonios que elaboraron en prosa el material mítico con o sin un designio genealógico, como Acusilao, Ferécides y Hecateo. La forma poética se convirtió en algo completamente accesorio. En el fondo, era pura pedantería. Los pocos restos que nos quedan de los «logógrafos» en prosa resultan mucho más frescos y modernos. Tratan de reavivar el interés por la cosa mediante su arte narrativo.

Al mismo tiempo que la disolución de la forma épica en la prosa, que se realiza en este proceso creciente de historización de los mitos, se realiza otra trasformación artística de los cantos heroicos en la poesía coral que surge en Sicilia: la transfiguración de la forma épica en la lírica. No se trata aquí ya de tomar en serio la poesía heroica de las sagas. Ante ellas Estesícoro de Himera adopta una actitud tan crítica y fríamente racional como Hecateo de Mileto. Para la lírica coral anterior a Píndaro no constituye un fin en sí, como ocurría con la épica, sino sólo la materia ideal para las composiciones musicales y las representaciones corales. Logos, Rhythmos y Harmonía, cooperan en ellas, pero el Logos con menor importancia. La música orienta el conjunto y es la que despierta el verdadero interés. Es una disolución del mito en un número de momentos de sensibilidad lírica unidos a la progresiva narración, en forma de balada, con el solo objeto de servir de base a la composición musical. De ahí la impresión de vacuidad e imperfección que producen los restos de esta poesía, separados de la música en el lector actual. Incluso el empleo del mito en la simple poesía lírica, como en Safo, debe despertar un solo sentimiento. Se convierte en sustrato del sentimiento artístico; sólo en este respecto produce sus efectos y aun en esta for-

ma permanece bastante inaccesible para nosotros. Lo que en este género nos queda de Íbico es pura paja vacía y sólo nos interesa por la celebridad de su nombre.

A pesar de esta reafirmación del mito en la poesía y en la prosa, paralela a su empleo en las pinturas de los vasos del siglo VI, en parte alguna es ya portador de las grandes ideas que mueven a la época. Y puesto que no vale ya por su contenido ni realiza una función ideal, queda reducido a algo puramente convencional y decorativo. Cuando en la poesía aparece un movimiento realmente espiritual no se realiza mediante el mito, sino en forma puramente conceptual. Fácil es prever la evolución posterior de este proceso mediante la progresiva separación de las ideas relativas a una concepción del mundo en la nueva prosa filosófica y narrativa de los jonios, que desemboca en línea recta en la trasformación de las formas poéticas, reflexivas y conceptuales, en los λόγοι parenéticos o científicos en prosa sobre *areté, tyché, nomos y politeia*, tal como los encontramos en la sofística.

Pero los griegos de la metrópoli no fueron tan lejos. El espíritu jonio siguió este camino. Los atenienses no lo anduvieron en realidad jamás. La poesía no era aquí lo suficientemente racionalizada como para justificar aquella transformación. En la metrópoli adquirió de nuevo su alta vocación de fuerza ideal rectora de la vida que había perdido en Jonia. La profunda sacudida mediante la cual entró en la historia la pacífica y piadosa estirpe ática, despertó en el alma de aquel pueblo pensamientos no menos «filosóficos» que los de la ciencia y la razón jonias. Pero esta nueva intuición de la vida en su totalidad sólo podía ser revelada por una poesía de alto rango y mediante un simbolismo espiritual y religioso. El vehemente anhelo de una nueva norma y ordenación de la vida, tras de la inseguridad consiguiente a la caída del antiguo orden y de la fe de los padres y la aparición de nuevas fuerzas espirituales desconocidas, no fue en parte alguna tan amplio y tan profundo como en la patria de Solón. En parte alguna

hallamos semejante grado de íntima y delicada sensibilidad junto con un tesoro espiritual tan vario y una juventud tan ingenua como experimentada. En este terreno brota el maravilloso fruto de la tragedia. Se alimenta en todas las raíces del espíritu griego. Pero su raíz fundamental penetra en la sustancia originaria de toda la poesía y de la más alta vida del pueblo griego, es decir, en el mito. En unos tiempos en que parecían alejarse del heroísmo con decisión creciente las fuerzas más poderosas, en que florecía el conocimiento reflexivo y la aptitud para la emoción más sensible, como lo muestra la literatura jonia, brota de las mismas raíces un nuevo espíritu de heroísmo más íntimo y más profundo, estrechamente vinculado al mito y a la forma del ser que resulta de él. Insufló nueva vida a sus esquemas y le retornó la palabra, permitiéndole beber en la sangre de sus ofrendas. No es posible, sin esto, explicar el milagro de su resurrección.

Los nuevos ensayos para determinar el origen histórico y la esencia de la tragedia, desde el punto de vista filológico, dejan de lado esta cuestión. Al derivar la nueva creación de cualquiera otra forma anterior puramente literaria y creer acaso que los ditirambos dionisiacos «adquirieron una forma seria» en el momento en que una cabeza original los puso en contacto con el contenido de los antiguos cantos heroicos, se limitan a considerar las condiciones exteriores del problema. La tragedia ática no sería sino un fragmento dramatizado de los cantos heroicos, representado por un coro de ciudadanos de Atenas. La poesía medieval de los países de Occidente está llena de dramatizaciones de la historia sagrada. Pero en ninguno de ellos se ha desarrollado una tragedia, hasta que lo hizo posible el conocimiento de los antiguos modelos. Tampoco la dramatización de los cantos heroicos griegos hubiera sido otra cosa que una nueva elaboración de las representaciones artísticas de la lírica coral, sin mayor interés para nosotros ni capacidad de ulterior evolución, si no hubieran sido elevados a un más alto grado de espíritu heroico y ad-

quirido con ello nueva fuerza artística y creadora. Desgraciadamente no poseemos ninguna idea precisa de las formas más antiguas de la tragedia y sólo podemos juzgar, por tanto, de las formas más altas de su desarrollo. En la forma acabada en que la hallamos en Esquilo, aparece como el renacimiento del mito en la nueva concepción del mundo y del hombre ático a partir de Solón, cuyos problemas morales y religiosos alcanzan en Esquilo su más alto grado de desarrollo.

Queda fuera de nuestros propósitos ofrecer una historia completa del nacimiento de la tragedia del mismo modo que en cualquiera otra cuestión. Consideraremos sólo el desarrollo más antiguo del género en lo que afecta al contenido ideológico de la tragedia. Podemos entrar en la consideración de una creación tan rica en facetas desde los más distintos puntos de vista. Trataremos sólo de estimarla como objetivación espiritual de la nueva forma de hombres que se desarrolló en aquel tiempo y de la fuerza educadora que irradia de aquella realización imperecedera del espíritu griego. La masa de las obras conservadas de los trágicos griegos es tan considerable que hemos de considerarla a una distancia adecuada si no queremos consagrarle un libro entero. Algo parecido ocurre con la epopeya y con Platón. Una consideración de este género es, sin duda, necesaria si tenemos en cuenta que es la más alta manifestación de una humanidad para la cual la religión, el arte y la filosofía forman una unidad inseparable. Esta unidad es una fortuna incomparable para quien se dedica al estudio de las manifestaciones de aquella época y es lo que da superioridad a un estudio de este género sobre cualquier historia de la filosofía, de la religión o de la literatura. Las épocas en que la historia de la cultura y de la educación humana se ha movido totalmente o de un modo preponderante por los caminos separados de estas formas espirituales, son necesariamente unilaterales, por muy profundas que sean las razones históricas de aquella unilateralidad. Parece como si la poesía, que por primera vez en-

tre los griegos ha alcanzado la difícil elevación de su rango espiritual y de su destino, hubiera querido manifestarse en toda la prodigiosa plenitud de su riqueza y de su fuerza, antes de abandonar la tierra y retornar al Olimpo.

La tragedia ática vive un siglo entero de indiscutible hegemonía que coincide cronológica y espiritualmente con el del crecimiento, grandeza y declinación del poder secular del estado ático. Como refleja la comedia, en él alcanzó la tragedia la mayor grandeza de su fuerza popular. Su señorío contribuyó a la amplitud de su resonancia en el mundo griego y a la gran difusión del idioma ático en el Imperio ateniense. Y, finalmente, cooperó en la descomposición moral y espiritual que, según el certero juicio de Tucídides. hundió al estado del mismo modo que le había otorgado fuerza y cohesión interna en el periodo de su alta culminación. Si consideramos la tragedia griega en su desarrollo artístico de Esquilo hasta Sófocles y Eurípides desde un punto de vista puramente estético, nuestro juicio acerca de ellos sería completamente diferente. Pero desde el punto de vista de la historia de la formación humana, en el sentido más profundo de la palabra, es evidente que su proceder aparece así, como lo refleja de un modo patente sin pensar para nada en la posteridad este espejo de la conciencia pública que es la comedia contemporánea. Los contemporáneos no consideraron nunca la naturaleza y la influencia de la tragedia desde un punto de vista exclusivamente artístico. Era hasta tal punto su soberana que la hacían responsable del espíritu de la comunidad. Y aunque como historiadores debemos pensar que los grandes poetas no eran sólo los creadores, sino también los representantes de aquel espíritu, esto no altera en nada la responsabilidad de su función rectora que el pueblo helénico consideró como mayor y más grave que la de los caudillos políticos que se sucedieron en el gobierno constitucional. Sólo desde este punto de vista es posible comprender la intervención del estado platónico en la libertad de la creación poé-

tica, tan inexplicable e insostenible para el pensamiento liberal. Sin embargo, este sentido de la responsabilidad de la poesía trágica no puede haber sido el originario, si pensamos que en tiempo de Pisístrato se consideraba a la poesía sólo como un objeto de goce. Aparece por primera vez en la tragedia de Esquilo. Aristófanes conjura a su sombra en el infierno como el único medio para recordar a la poesía su verdadera misión en el estado de su tiempo, exento de una censura análoga a la que reclama Platón.

Desde que el estado organizó las representaciones en las fiestas dionisiacas, la tragedia se hizo cada día más popular. Los festivales dramáticos de Atenas constituían el ideal de un teatro nacional, del tipo del que en vano se esforzaron por instaurar los poetas y directores de escena alemanes de nuestra época clásica. Verdad es que la conexión entre el contenido del drama y el culto del dios para cuya glorificación se representaba era pequeña. El mito de Dionisos entró pocas veces en la Orchestra, como ocurrió en la Licurgia de Esquilo, que representa la leyenda homérica del crimen del rey tracio Licurgo contra el dios Dionisos, y en la historia de Penteo en Las bacantes de Eurípides. El impulso dionisiaco convenía mejor a los dramas cómicos, satíricos y burlescos, que persistían al lado de la tragedia como manifestación de la antigua forma de las representaciones dionisiacas y que el pueblo siguió exigiendo tras la trilogía trágica. Pero el éxtasis de los actores en la tragedia era verdaderamente dionisiaco. Era el elemento de acción sugestiva que se ejercía sobre los espectadores para que compartieran como realidad vivida el dolor humano que se representaba en la Orchestra. Esto se aplica, sobre todo, a los ciudadanos que formaban el coro, que se ejercitaban el año entero para compenetrarse íntimamente con el papel que iban a representar. El coro fue la alta escuela de la antigua Grecia mucho antes de que hubiera maestros que enseñaran la poesía. Y su acción debió de ser mucho más profunda que la de la enseñanza puramente intelectual. No en vano la institución de la didascalia

coral conserva en su nombre el recuerdo de la escuela y la enseñanza. Por su solemnidad y rareza, por la participación del estado y de todos los ciudadanos, por la gravedad y el celo con que se preparaban y la atención sostenida durante el año entero al nuevo «Coro», como se decía, que el poeta mismo preparaba para el gran día, y por el número de poetas que concurrían al concurso para la obtención del premio, alcanzaron aquellas representaciones el punto culminante en la vida del estado. En la actitud espiritual, alta y solemne, con que se reunían los ciudadanos a las primeras horas de la mañana para honrar a Dionisos, se entregaban ahora con el espíritu entero y con gozosa aceptación a las impresiones que les ofrecían las graves representaciones del nuevo arte. No hallaba el poeta en los bancos dispuestos en torno al lugar de las danzas a un público literario y estragado, sino a un público apto para sentir la psicagogía de su imperio, a un pueblo entero dispuesto a conmoverse en un momento como jamás lo hubieran podido lograr los rapsodas con los cantos de Homero. El poeta trágico alcanzó verdadera importancia política. Y el estado pudo darse cuenta de ello cuando un viejo contemporáneo de Esquilo, Frínico, al representar en una tragedia un desastre contemporáneo —la toma de Mileto por los persas—, del cual los atenienses sentían la responsabilidad, arrancó las lágrimas del pueblo.

No menor era el influjo de los dramas míticos, puesto que la fuerza de esta poesía no deriva de su referencia a la realidad ordinaria. Sacudía la tranquila y confortable comodidad de la existencia ordinaria mediante una fantasía poética de una osadía y una elevación desconocidas, que alcanzaba su más alta culminación y su dinamismo supremo con el éxtasis ditirámbico de los coros apoyados en el ritmo de la danza y la música. El consciente alejamiento del lenguaje cotidiano elevaba al oyente sobre sí mismo, creaba un mundo de una verdad más alta. En este lenguaje, los hombres eran llamados «mortales» y «criaturas de un día», no

sólo por una estilización convencional. Palabras e imágenes se hallaban animadas por el aliento de una nueva religión heroica. «¡Oh, tú, el primero de los griegos, que has levantado las palabras a la altura de la más alta nobleza!»: así evoca a la sombra de Esquilo un poeta de una generación posterior. La «resonancia» solemne y trágica apareció al sentir ordinario como la expresión más adecuada de la grandeza del alma de Esquilo. Sólo el poderoso aliento de este lenguaje es capaz de compensar para nosotros en algún modo la pérdida de la música y del movimiento rítmico. Otro elemento era la magnificencia del espectáculo que sería vana curiosidad tratar de reconstruir. Su recuerdo puede intentar a lo sumo libertar al lector moderno de la imagen del teatro cerrado, completamente contraria al estilo de la tragedia griega. Basta recordar la máscara trágica, tan frecuente en el arte griego, para darse cuenta de esta diferencia. En ella se hace visible la diferencia esencial de la tragedia griega y cualquier otro arte dramático posterior. Su distancia de la realidad ordinaria era tan grande que la fina sensibilidad de los griegos halló en la trasposición y parodia de sus palabras a las situaciones de la vida cotidiana una fuente inagotable de efectos cómicos. Todo en el drama se realiza en una esfera de la más alta elevación y ante espectadores henchidos de piedad religiosa.

El efecto poderoso e inmediato que ejercía la tragedia sobre el espíritu y los sentimientos de los oyentes se revela al mismo tiempo en éstos como irradiación de la íntima fuerza dramática que impregna y anima el todo. La concentración de todo un destino humano en el breve e impresionante curso de los acaecimientos que se desarrollan en el drama ante los ojos y los oídos de los espectadores, representa, en relación con la epopeya, un enorme aumento del efecto instantáneo que se produce en la experiencia vital de las personas que escuchan. La culminación del acaecimiento en un momento crítico del destino tuvo, desde el origen, su fundamento en la vivida experiencia del éxtasis dioni-

siaco. No así en la epopeya, donde el cantor narra el suceso por el interés que en sí mismo ofrece y no llega hasta su última fase a la comprensión total de lo trágico, como lo muestran la *Ilíada* y la *Odisea*. La tragedia más antigua nace, como recuerda su nombre, de las fiestas dionisiacas de los machos cabríos. Bastó para ello que un poeta viera la fecundidad artística del entusiasmo ditirámbico, tal como lo hallamos en la concentración del mito de la antigua lírica coral siciliana, y fuera capaz de traducirla en una representación escénica y transportar los sentimientos del poeta al yo ajeno del actor. Así el coro, de narrador lírico, se convirtió en actor y, por tanto, en el sujeto de los sufrimientos que hasta ahora sólo había compartido y acompañado con sus propias emociones. Por tanto, era ajena a la esencia de esta forma más antigua de la tragedia toda representación detallada y mímica de las acciones ordinarias de la vida. El coro era completamente inadecuado para ello. Sólo podía aspirar a convertirse en el instrumento más perfecto posible de la emoción lírica que incorpora a la escena y expresa mediante el canto y la danza. El poeta sólo podía utilizar las posibilidades limitadas de esta forma de expresión mediante la introducccción de múltiples y bruscos cambios en el destino, obtenidos mediante una amplia y múltiple gama de contrastes en la expresión lírica del coro. Así lo vemos en la pieza más antigua de Esquilo, Las suplicantes. en la cual el coro de las danaides es todavía el único verdadero actor. En ella se ve por qué era necesario añadir al coro un locutor. Su función consistía en revelar, mediante sus explicaciones y su conducta, los cambios de la situación y los movimientos de subida y bajada de la emoción dramática que motivaba el coro. Así experimentaba el coro los tránsitos profundamente emocionales de la alegría al dolor y del dolor a la alegría. La danza es la expresión de su júbilo, de sus esperanzas, de su gratitud. El dolor y la duda brotan de la plegaria, que servía ya a la reflexión individual de la antigua lírica para expresar las emociones más íntimas.

Ya en esta tragedia más antigua, que no era acción, sino pura pasión, sirvió la fuerza de la sympatheia, suscitando la participación sentimental de los oyentes mediante los lamentos del coro, para dirigir la atención hacia el destino que, enviado por los dioses, producía aquellas conmociones en la vida de los hombres. Sin este problema de la *tyché* o de la *moira*, que había traído a la conciencia de aquellos tiempos la lírica de los jonios, jamás se hubiera producido una verdadera tragedia a partir de los antiquísimos «ditirambos con contenido mítico». Recientemente se han descubierto algunos ejemplos de aquellos ditirambos puramente líricos que no hacen sino elaborar en forma de pura emoción espiritual algunos momentos dramáticos de las sagas. De ellos a Esquilo media un paso de gigante. Naturalmente, es esencial al desarrollo de la tragedia la importancia que va tomando el locutor. A consecuencia de ella el coro va dejando de ser un fin en sí mismo, el locutor comparte con él la acción y acaba por ser quien principalmente la realiza y la mantiene. Pero este perfeccionamiento de la técnica era tan sólo el medio para que la acción, que se refería en primer término al sufrimiento humano, se convirtiera en la más plena y perfecta expresión de la más alta idea de la fuerza divina.

Sólo mediante la introducción de esta idea deviene la nueva representación verdaderamente «trágica». Sería inútil tratar de buscar una definición precisa y universalmente válida de ella. Los poetas más antiguos no nos ofrecen, por lo menos, nada que nos permita formularla. El concepto de lo trágico aparece sólo después de la fijación de la tragedia como un género. Si nos preguntamos qué es lo trágico en la tragedia, hallaremos que en cada uno de los grandes trágicos habría que dar una respuesta diferente. Una definición general sólo podría provocar confusiones. Sólo es posible dar una respuesta a esta pregunta mediante la historia espiritual del género. La representación obvia y vivaz del sufrimiento en los éxtasis del coro, manifestados mediante el

canto y la danza y que por la introducción de múltiples locutores se convertía en la representación acabada del curso de un destino humano, encarnaba del modo más vivo el problema religioso, desde largo tiempo candente, el misterio del dolor humano considerado como un envío de los dioses. La participación sentimental en el desencadenamiento del destino, que Solón comparaba ya con una tormenta, exigía la más alta fuerza espiritual para resistirla y suscitar contra el miedo y la compasión, que eran sus efectos psicológicos inmediatos, la fe en el sentido último de la existencia. El efecto religioso específico de la experiencia del destino humano, que despierta Esquilo en los espectadores mediante la representación de su tragedias, es lo específicamente trágico de su arte. Si queremos comprender el verdadero sentido de la tragedia de Esquilo es preciso que dejemos aparte los conceptos modernos sobre la esencia de lo dramático y de lo trágico y la consideremos tan sólo desde este punto de vista.

La representación del mito en la tragedia no tiene un sentido meramente sensible, sino radical. No se limita sólo a la dramatización exterior, que convierte la narración en una acción compartida, sino que penetra en lo espiritual, en lo más profundo de la persona. Las leyendas tradicionales son concebidas desde el punto de vista de las más íntimas convicciones de la actualidad. Los sucesores de Esquilo, y especialmente Eurípides, fueron más allá, hasta convertir finalmente la tragedia mítica en una representación de la vida cotidiana. El germen de esta evolución se halla ya en el comienzo, cuando Esquilo nos presenta las figuras de los cantos heroicos, que no eran con frecuencia más que puros nombres destacados por sus acciones sobre un fondo vacío, de acuerdo con la idea que se formaba de ellos. Así el rey Pelasgo de Las suplicantes es un hombre de estado moderno, cuyas acciones se hallan determinadas por la asamblea del pueblo y que apela a ella cuando lo pide la gravedad y la urgencia de las decisiones. El Zeus del Prometeo encadenado es la figura del moderno tirano,

tal como lo concibe la época de Harmodio y Aristogitón. Incluso el Agamemnón de Esquilo se conduce de un modo completamente distinto del de Homero. Es hijo auténtico de la época de la religión y la ética deificas, constantemente perturbado por el miedo a incurrir en la hybris, como vencedor, en la plenitud de la fuerza y de la dicha. Se halla perfectamente penetrado de la creencia de Solón según la cual la saciedad conduce a la hybris y la hybris a la ruina. También es perfectamente solónica la idea de que no le es posible escapar a la *até*,. Prometeo es concebido como el primer consejero caído del joven tirano, celoso y desconfiado, que le debe la consolidación de su nuevo dominio conseguido por la fuerza y no quiere ya compartirlo con él, desde el momento en que Prometeo quiere aplicarlo a la realización de sus planes secretos de salvación de la humanidad dolorida. En la figura de Prometeo se mezcla el político con el sofista, como lo demuestra la repetida designación del héroe mediante esta palabra todavía honorable. También el Palamedes del drama perdido es designado como sofista. Ambos enumeran con orgullo las artes que han descubierto para servir a los hombres. Prometeo se halla provisto de los más nuevos conocimientos geográficos relativos a países lejanos y desconocidos. En tiempo de Esquilo esto era algo raro y misterioso que exaltaba la fantasía de los oyentes. Pero las largas enumeraciones de países, ríos y pueblos que hallamos en el Prometeo encadenado y el libertado no constituyen sólo un adorno poético. Caracterizan al mismo tiempo la omnisciencia del héroe.

Con esto nos hallamos en condiciones de examinar la estructura de los discursos del drama, que conducen a las mismas conclusiones que el análisis de los personajes. Como hemos visto, los discursos geográficos del sofista Prometeo se hallan destinados a la caracterización de la figura del personaje. Del mismo modo, los sabios consejos del viejo Océano al dolorido amigo, para mover a compasión el poderío de Zeus, proceden, en gran parte, de

la antigua sabiduría formulada en las sentencias. En los siete contra Tebas oímos a un general moderno dando órdenes a su ejército. El proceso de Orestes, asesino de su madre, ante el Areópago, que nos ofrecen Las euménides, podría servir como una fuente histórica de la mayor importancia para llegar al conocimiento del derecho ático relativo a los crímenes de sangre. Se halla conducido de acuerdo con las ideas de la época. Los himnos para la prosperidad de Atenas, en la procesión final, se desarrollan de acuerdo con el modelo de la liturgia del estado en los servicios divinos y las plegarias públicas. Ni la épica posterior ni la lírica llegaron a este grado en la modernización del mito, aunque los poetas modificaron bastante la tradición de las sagas para adecuarlas a sus designios. No introdujo Esquilo modificaciones inútiles en el curso de los relatos míticos. Pero al dar forma plástica a lo que no era más que un nombre debió infundir en el mito la idea que daba forma a su estructura interna.

Lo dicho sobre los personajes y los discursos vale también, a grandes rasgos, para la construcción de la tragedia entera. Aquí como allá la configuración procede de la concepción de la existencia esencial al poeta y que éste descubre en su asunto. Esto parece acaso una banalidad, pero, en realidad, no lo es. Ninguna poesía antes de la tragedia ha utilizado simplemente el mito para la expresión de una idea ni ha escogido los mitos de acuerdo con sus propios designios. No todo fragmento de los cantos heroicos podía ser dramatizado y convertido en una tragedia. Dice Aristóteles que, con el progresivo desarrollo de la forma trágica, sólo unos pocos asuntos del gran reino de la epopeya atrajeron la atención de los poetas, pero éstos fueron reelaborados por casi todos los poetas[231]. Los mitos de Edipo, de la real casa de Tebas o del destino de los Atridas —Aristóteles menciona todavía algunos más— llevaban, por su propia naturaleza, implícito el germen de futuras elaboraciones, eran tragedias en potencia. La epopeya narraba las sagas por sí mismas. Y aun cuando las etapas

más recientes de la *Ilíada* se hallan presididas por una idea que domina todo, su dominio no se extiende por igual a las distintas partes de la epopeya. En la lírica, aun cuando escoge un asunto mítico, se acentúa siempre su aspecto puramente lírico. Por primera vez el drama convierte en principio informador de su construcción entera la idea del destino humano, con todos sus inevitables ascensos y descensos, con todas sus peripecias y catástrofes.

Welcker fue el primero en descubrir que Esquilo, por lo general, no componía tragedias aisladas, sino trilogías. Cuando más tarde fue abandonada esta forma de composición se siguieron representando, sin embargo, tres piezas de un mismo autor. No sabemos si el número de tres piezas provenía de la forma normal, originaria de la trilogía, o si Esquilo hizo de la necesidad virtud y dispuso así los tres dramas que el estado exigía en torno a un tema único. En todo caso resulta evidente el íntimo fundamento que exigía la gran composición trilógica. Uno de los más difíciles problemas de las creencias de Solón, que el poeta compartía, era la herencia de las maldiciones familiares de los padres a los hijos, y aun con frecuencia, de los culpables a los inocentes. Así, en la Orestiada y en los dramas de las familias reales de los Argivos y de los Tebanos, trata el poeta de seguir este destino a través de varias generaciones y de desarrollarlo en la unidad de una trilogía. También era aplicable este procedimiento donde el destino de un mismo héroe se desarrollaba en una serie de etapas, como en el Prometeo encadenado, libertado y portador de la antorcha.

La trilogía es el punto de partida más adecuado para llegar a la comprensión del arte de Esquilo, puesto que en ella se muestra claramente que no se trata de una persona, sino de un destino cuyo portador no ha de ser necesariamente una persona individual, sino que puede ser también una familia entera. El problema del drama de Esquilo no es el hombre. El hombre es el portador del destino. El problema es el destino. Desde el primer verso se

halla la atmósfera cargada de tempestad, bajo la opresión del demonio que gravita sobre la casa entera. Entre todos los autores dramáticos de la literatura universal, Esquilo es el más grande maestro de la exposición trágica. En Las suplicantes, Los persas, Los siete contra Tebas y Agamemnón, el lector se halla, de pronto, ante la maldición del destino suspendida en el aire, que amenaza con su fuerza irresistible. Los verdaderos actores no son los hombres, sino las fuerzas sobrehumanas. A veces, como en el pasaje final de la Orestiada, toman la acción de las manos de los hombres y la conducen hasta el fin. Pero, en todo caso, se hallan, por lo menos, presentes en forma invisible y su presencia se advierte del modo más claro. No es posible reprimir la idea de compararla con las esculturas del frontispicio de Olimpia, de origen trágico evidente. También allí se hallaba la divinidad en la altura de su poder, en el centro de las luchas de los hombres, y lo gobierna todo con su voluntad.

La mano del poeta se muestra, precisamente, en la constante introducción de Dios y el Destino. Nada parecido hallamos en el mito. Cuanto ocurre en la tragedia se halla bajo la preocupación predominante del problema de la teodicea, tal como lo desarrolla en sus poemas Solón a partir de la epopeya más reciente. Lucha constantemente su espíritu para sondear los ocultos fundamentos del gobierno divino. Un problema esencial era para Solón el de la conexión causal entre la desventura y la culpa del hombre. En sus grandes elegías, que se ocupan de este problema, aparecen por primera vez las ideas que impregnan las tragedias de Esquilo[232]. En la concepción de la epopeya, la ceguera, la *até*., comprende en unidad la causalidad divina y humana en relación con el infortunio: los errores que conducen al hombre a su ruina son efecto de una fuerza demoníaca que nadie puede resistir. Ella es la que mueve a Helena a abandonar a su marido y su casa y a huir con Paris, la que endurece el corazón de Aquiles frente a la diputación del ejército que le ofrece explicaciones para reparar

su honor ultrajado y a las advertencias de su anciano maestro. El desarrollo de la autoconciencia humana se realiza en el sentido de la progresiva autodeterminación del conocimiento y de la voluntad frente a los poderes que vienen de lo alto. De ahí la participación del hombre en su propio destino y su responsabilidad frente a él.

Ya en la parte más moderna de la epopeya homérica, en el primer canto de la *Odisea*, trata el poeta de delimitar la participación de lo divino y lo humano en la desdicha humana y declara que el gobierno divino del mundo se halla libre de culpa en las desdichas que ocurren al hombre por obrar contra los dictados del mejor juicio. Solón profundizó esta idea mediante su grandiosa fe en la justicia. Es para él la «justicia» aquel principio divino inmanente en el mundo cuya violación debe vengarse necesariamente y con independencia de toda justicia humana. Desde el momento en que el hombre adquiere plena conciencia de esto, participa, en una gran medida, en la responsabilidad de su desdicha. En la misma medida aumenta la elevación moral de la divinidad que se convierte en guardadora de la justicia que gobierna el mundo. Pero, ¿qué hombre puede conocer realmente los designios de Dios? En algún caso puede creer haber alcanzado su fundamento. ¡Pero con qué frecuencia la divinidad da buenos éxitos a los insensatos y a los malos y permite que fracasen los esfuerzos de los justos, aunque se hallen orientados por las mejores ideas y designios! La presencia de esta «desdicha imprevisible» en el mundo es indiscutible. Es el resto irreductible de aquella antigua *até*, de que habla Homero y que mantiene su verdad al lado del reconocimiento de la propia culpa. Se halla en íntima conexión con la experiencia humana que los mortales denominan buena fortuna, puesto que ésta se torna fácilmente en el más profundo dolor, desde el momento en que los hombres se dejan seducir por la hybris. El peligro demoníaco se halla en la insaciabilidad del apetito que siempre desea doble de lo que tiene por

mucho que esto sea. Así, la felicidad y la fortuna no permanecen largo tiempo en manos de su usufructuario. Su eterno cambio reside en su propia naturaleza. La convicción solónica de un orden divino del mundo halla en esta dolorosa verdad su más fuerte fundamento. El mismo Esquilo sería inconcebible sin esta convicción que es, para él, mejor que un conocimiento, una fe.

El drama Los persas muestra del modo más simple cómo la tragedia de Esquilo brota de aquella raíz. Es digno de notarse que no pertenece a ninguna trilogía. Esto tiene para nosotros la ventaja de permitirnos ver el desarrollo de la tragedia en el espacio más angosto de una unidad cerrada. Pero Los persas constituye un ejemplo único por la falta del elemento mítico. El poeta elabora en forma de tragedia un suceso histórico que ha vivido personalmente. Esto nos da la ocasión de ver qué es lo esencialmente trágico en un asunto cualquiera, Los persas es algo completamente distinto de una «historia dramatizada». No es, en el sentido corriente de la palabra, una pieza patriótica escrita con la borrachera de la victoria. Penetrado de la más profunda sofrosyne y del conocimiento de los límites humanos da testimonio Esquilo al pueblo de los vencedores, que constituye su devoto auditorio, del emocionante espectáculo histórico de la hybris de los persas y de la tisis divina que aplasta el orgulloso poderío de los enemigos. La historia se eleva a mito trágico, porque tiene grandeza y porque la catástrofe humana revela del modo más evidente el gobierno divino.

Algunos se han maravillado ingenuamente de que los poetas griegos no hayan elaborado con más frecuencia «asuntos históricos». La razón de ello es sencilla. La mayoría de los acaecimientos históricos no reúnen las condiciones que requiere la tragedia griega. Los persas muestra cuán poca atención presta el poeta a la realidad dramática externa del acaecimiento. Todo se reduce al efecto del destino sobre el alma del que lo experimenta. En este respecto Esquilo se sitúa ante la historia como ante el mito. In-

cluso la experiencia del dolor no interesa por sí misma. Precisamente en este sentido constituye Los persas el tipo originario de la tragedia de Esquilo en la forma más simple conocida por el poeta. El dolor lleva consigo la fuerza del conocimiento. Esto pertenece a la sabiduría popular primitiva. La epopeya no lo utiliza como motivo poético dominante. En Esquilo adquiere una forma más profunda y se sitúa en el centro. Existe un grado intermedio en el «conócete a ti mismo» del dios deifico, que exige el conocimiento de los límites de lo humano, como lo enseña Píndaro con devota piedad apolínea y constantemente. También para Esquilo es esta idea esencial y se destaca con especial fuerza en Los persas. Pero esto no agota su concepto del fronei=n, el conocimiento trágico adquirido por la fuerza del dolor. En Los persas da a este conocimiento su propia encarnación. Tal es el sentido del conjuro de la muerte del anciano y sabio rey Darío, cuya herencia disipó Jerjes con vana soberbia. La sombra venerable de Darío profetiza que los montones de cadáveres de los campos de batalla de Grecia servirán de aviso a las generaciones futuras de que el orgullo no aprovecha jamás a los mortales[233]. «Pues cuando la hybris se abre trae como fruto la ceguera, cuya cosecha es rica en lágrimas. Y cuando veis tal recompensa a semejantes acciones, pensad en Atenas y en Hélade; no sea permitido que, despreciando los dones del demonio que posee, apetezca otros y sepulte su gran dicha. Zeus amenaza con la venganza a la soberbia desmesurada y orgullosa y exige estrictas cuentas.»

Renace aquí la idea de Solón de que precisamente aquel que posee mucho codicia obtener el doble. Pero lo que en Solón es sólo reflexión intelectual sobre la insaciabilidad del apetito humano, se convierte en Esquilo en el pathos de la experiencia, de la seducción demoníaca y de la ceguera humana, que conduce irremediablemente al abismo. La divinidad es sagrada y justa y su orden eterno, inviolable. Pero halla para lo «trágico» del hombre, que por su ceguera incurre en castigo, los acentos más con-

movedores. Y en el comienzo de Los persas, donde el coro canta con orgullo la magnificencia y el poder del ejército de los persas, se levanta la imagen siniestra de la *até*.

«¿Pero qué mortal puede escapar… al astuto engaño de la diosa?… Le habla primero amistosamente; después lo coge en sus redes Até, de las cuales no es posible escapar.» Y «se desgarra ante el miedo su corazón ensombrecido»[234]. De las redes de *até*., de las cuales no es posible salir, se habla también al final del Prometeo. Hermes, el enviado de los dioses, advierte a las Oceánidas que sólo ellas serán culpables si, por su actitud compasiva y de consuelo hacia el reprobado de los dioses, que no tardará en ser precipitado al abismo, consciente y voluntariamente, se arrojan a la perdición[235]. En Los siete contra Tebas ofrece el coro, en sus lamentaciones por los hermanos enemigos que han caído en la maldición de su padre Edipo y hallado ambos la muerte en una lucha cuerpo a cuerpo a las puertas de la ciudad, una visión espantosa: «Pero al fin, las maldiciones divinas entonaron el claro canto de la victoria, cuando la raza entera fue arrojada al exterminio. El monumento conmemorativo de la victoria de Até se yergue ante la puerta donde fueron derribados y el demonio del destino halló el reposo cuando los hubo vencido.»[236]

La idea del destino en Esquilo es algo distinto de la institución de un ejemplo. Así se desprende de las monstruosas imágenes que la acción de *até*, despierta en su fantasía. Ningún poeta antes que él ha experimentado y expresado la esencia de lo demoníaco con tanta fuerza y vivacidad. Aun la fe más inquebrantable en la fuerza ética del conocimiento debe convenir en que la *até*, sigue siendo siempre la *até*,. lo mismo si, como dice Homero, mueve sus pies sobre la cabeza de los hombres, que si, como enseña Eralito, el propio *ethos* del hombre es su demonio[237]. Lo que denominamos carácter no es esencial para la tragedia de Esquilo. La idea del destino, propia de Esquilo, se halla en su totalidad comprendida en la tensión entre su creencia en la inviolable justicia

del orden del mundo y la emoción que resulta de la crueldad demoníaca y la perfidia de *até*., por la cual el hombre se ve conducido a conculcar este orden y al sacrificio necesario para restablecerlo. Solón parte del principio de que la injusticia es la pleonexia social, investiga dónde se halla su castigo y halla su enseñanza confirmada. Esquilo parte de la experiencia emocionante de la *tyché* en la vida del hombre; pero por su íntima convicción, en busca de razón suficiente, llega siempre a la creencia en la justicia de la divinidad. No hemos de olvidar este cambio en el acento, en la convicción concordante de Esquilo y Solón, si queremos comprender cómo la misma creencia se manifiesta en el uno de un modo tan reposado y reflexivo y en el otro de un modo tan dramático y conmovedor.

La tensión problemática del pensamiento de Esquilo aparece con más fuerza en otras tragedias que en Los persas, donde la idea del castigo divino de la hybris humana se manifiesta de un modo bastante sencillo y sin perturbación. Por lo que podemos apreciar, aparece del modo más claro en las grandes trilogías. No ocurre así en el fragmento más antiguo que poseemos, Las suplicantes, que es el primer drama de una trilogía de la cual se han perdido las otras dos piezas. Donde mejor puede verse es en la Orestiada, que se conserva entera, y aun en la trilogía labdácida, de la cual afortunadamente tenemos la pieza final, Los siete contra Tebas.

En la Orestiada llega a su culminación no sólo la función del lenguaje y el arte constructivo del poeta, sino también la tensión y el vigor del problema moral y religioso. Y parece increíble que esta obra, la más poderosa y varonil que conoce la historia, haya sido escrita en la vejez y poco tiempo antes de la muerte. Es incuestionable la imposibilidad de separar la primera pieza de las otras dos que la siguen. En rigor, es una enormidad considerarla aparte; por no decir nada de Las euménides, que sólo puede ser comprendida como un gigantesco final de la trilogía. El Aga-

memnón no es más autónomo que Las suplicantes. Constituye sólo un estadio para la segunda pieza. La maldición familiar que pesa sobre la casa de los Atridas no constituye por sí misma el objeto de la representación. Si fuera así constituiría una trilogía de dramas coordinados, cada uno de los cuales representaría el destino de una generación. Así Orestes se hallaría en tercer lugar y Agamemnón en medio. En realidad, no es así. La primera pieza crea sólo las condiciones indispensables para llegar al centro de la tragedia. En el centro de ésta se hallan, como única antinomia trágica, la culpa involuntaria e inevitable de Orestes por haber obedecido al mandato de Apolo de perpetrar la venganza de sangre contra su propia madre. Y la pieza final consiste, en su totalidad, en la solución de este nudo, insoluble para la capacidad humana, mediante un milagro de la gracia divina, que, con la absolución del culpable, suprime a la vez la institución de la venganza de la sangre, terrible residuo del antiguo estado familiar, y establece el nuevo estado legal como el único guardador del derecho.

La culpa de Orestes no se funda en modo alguno en su carácter, ni la intención del poeta se dirige a éste como a tal. Es simplemente el hijo desventurado obligado por la venganza de la sangre. En el momento en que entra en la virilidad le espera la maldición siniestra que lo ha de llevar a la perdición antes que haya empezado a gozar de la vida. El dios de Delfos le impulsa con renovado empeño sin que nada pueda desviarlo de aquel fin ineluctable. Así, no es nada como portador del destino que le espera. Ninguna obra revela de un modo tan perfecto el problema que preocupa a Esquilo. Representa el conflicto entre las fuerzas divinas que tratan de mantener la justicia. El hombre viviente es sólo el lugar en que chocan con fuerza exterminadora. Y aun la absolución final del asesino de su madre pierde importancia ante la general reconciliación entre los antiguos y los nuevos dioses en lucha, y los cantos de gloria que acompañan, con la resonan-

cia jubilosa de su música sagrada, a la fundación del nuevo orden jurídico del estado y la conversión de las Erinias en Euménides.

La idea de Solón de que los hijos deben expiar las penas por sus padres culpables crea, en Los siete contra Tebas, final de la trilogía relativa a los reyes tebanos, un drama que sobrepasa en fuerza trágica a la Orestiada no sólo por el fratricidio con que termina, sino también en otros aspectos. Los hermanos Etéocles y Polinices caen víctimas de la maldición que pesa sobre la raza de los labdácidas. Esquilo la funda en las culpas de los antepasados. Sin este trasfondo hubiera sido totalmente imposible para su sentimiento religioso un acaecimiento como el que se representa en el drama. Pero lo que se representa en Los siete no es el cumplimiento despiadado del castigo divino exigido por la moralidad piadosa. Toda la fuerza de la tragedia se halla en el hecho de que la inexorable causalidad de la antigua culpa arrastra a la ruina a un hombre que hubiera merecido otro destino por su alta virtud como señor y como héroe y que suscita nuestra simpatía desde el primer instante. Polinices es sólo una sombra. Etéocles, en cambio, el guardador de la ciudad, se dibuja con la mayor precisión. La *areté* personal y el destino sobrepersonal llegan aquí a su más alta tensión. En este sentido la pieza ofrece el mayor contraste con Los persas y su lógica puramente lapidaria sobre el crimen y el castigo. Parece como si la culpa de los antepasados en tercer grado no fuera un ancla bastante fuerte para sostener el enorme peso del sufrimiento. Crece la significación de la conclusión conciliatoria de Las euménides si hemos sentido con plenitud el final irreconciliable de Los siete.

La osadía de este drama se halla precisamente en la antinomia que encierra. Al lado de la validez absoluta de la justicia más alta, cuyo poder no es posible juzgar en el sentir del poeta por los sufrimientos del individuo, sino por su referencia a la totalidad, se halla el espectador ante la impresión humana de la acción ineluctable del demonio que conduce su obra hasta su duro fin y abrasa

a un héroe como Etéocles que lo desafía en actitud grandiosa. La gran novedad es aquí la conciencia trágica con que Esquilo conduce al último vástago de la estirpe a una muerte segura. Mediante ello crea una figura que revela su más alta *areté* sólo en una situación trágica. Etéocles caerá, pero antes de su muerte salva a su patria de la conquista y la esclavitud. Por encima del doloroso mensaje de su muerte es preciso no olvidar el júbilo de la liberación. Así, de la lucha constante de Esquilo con el problema del destino surge aquí el conocimiento liberador de una grandeza trágica que levanta al hombre dolorido aun en el instante de su aniquilación. Al sacrificar su vida consagrada por el destino a la salvación del todo, se reconcilia aun con aquellos para quienes, a pesar del espíritu piadoso, aparece sin sentido la ruina de la auténtica *areté*.

Los siete contra Tebas hace época frente a las tragedias de tipo antiguo como Los persas o Las suplicantes. Por primera vez en ella, entre las piezas conservadas, aparece un héroe en el centro de la acción. El coro no posee ya un sello individual como el de las Danaides en Las suplicantes. Introduce sólo el elemento tradicional del lamento y el terror trágico que forman la atmósfera de la tragedia. Está constituido solamente por mujeres y niños presas de pánico en el seno de la ciudad sitiada. Sobre el fondo del terror femenino se levanta la figura del héroe mediante la grave y superior fuerza de su conducta viril. La tragedia griega es más bien expresión de un sufrimiento que de una acción. Así Etéocles sufre mientras actúa también hasta su último aliento.

También en el Prometeo se halla en el centro una figura individual que domina no sólo un drama, sino la trilogía entera. Sólo podemos formar juicio de ella por la única pieza que nos ha sido trasmitida. El Prometeo es la tragedia del genio. Etéocles cae como un héroe, pero ni su señorío ni su valor guerrero son la fuente de su tragedia, ni mucho menos su carácter. Lo trágico viene de fuera. Los sufrimientos y las faltas de Prometeo tienen

su origen en él mismo, en su naturaleza y en sus acciones. «Voluntariamente, sí, voluntariamente he faltado; no lo niego. Ayudando a los otros he creado mi tormento.»[238] El Prometeo pertenece, pues, a un tipo completamente distinto de la mayoría de los dramas que se han conservado. Sin embargo, su tragedia no es personal en el sentido de lo individual; es simplemente la tragedia de la creación espiritual. Este Prometeo es el libre fruto del alma de poeta de Esquilo. Para Hesíodo fue simplemente el malhechor castigado por el crimen de haber robado el fuego de Zeus. En este hecho descubrió Esquilo, con la fuerza de una fantasía que no es posible que los siglos honren y admiren nunca de un modo suficiente, el germen de un símbolo humano imperecedero: Prometeo es el que trae la luz a la humanidad doliente. El fuego, esta fuerza divina, se convierte en el símbolo sensible de la cultura. Prometeo es el espíritu creador de la cultura, que penetra y conoce el mundo, que lo pone al servicio de su voluntad mediante la organización de sus fuerzas de acuerdo con sus propios fines, que revela sus tesoros y establece la vida débil y oscilante del hombre sobre bases seguras. El mensajero de los dioses y su esbirro, que lo clava en la roca, se dirigen irónicamente a Prometeo, demonio titán, llamándole sofista maestro de la invención. Esquilo toma los colores, para pintar el *ethos* de su héroe espiritual, de la teoría sobre el origen de la cultura de los pensadores jónicos con su conciencia de un ascenso triunfal, en un todo opuesto a la resignada teoría de los campesinos de Hesíodo, con sus cinco edades del mundo y su progresiva ruina. Se halla impulsado por el vuelo de su fantasía creadora y de su fuerza inventiva y animado por el amor misericordioso hacia el hombre doliente.

En el Prometeo el dolor se convierte en el signo específico del género humano. Aquella creación de un día trajo la irradiación de la cultura a la existencia oscura de los hombres de las cavernas. Si necesitamos todavía una prueba de que este dios encade-

nado a la roca en escarnio casi de sus acciones encarna para Esquilo el destino de la humanidad, la hallaremos en el sufrimiento que comparte con ella y multiplica los dolores humanos en su propia agonía. No es posible que nadie diga hasta qué punto el poeta llegó a la plena conciencia de su simbolismo. La personalidad individual, característica de las figuras míticas de la tragedia griega y que las hace aparecer como hombres que realmente han vivido, no aparece de un modo tan claro en el Prometeo. Todos los siglos han visto en ella la representación de la humanidad. Todos se han sentido encadenados a la roca y participado con frecuencia en el grito de su odio impotente. Aunque Esquilo lo ha tomado ante todo como una figura dramática, la concepción fundamental del robo del fuego lleva consigo una idea filosófica de tal profundidad y grandiosidad humana, que el espíritu humano no la podría agotar jamás. Estaba reservado al genio griego la creación de este símbolo del heroísmo doloroso y militante de toda creación humana, como la más alta expresión de la tragedia de su propia naturaleza. Sólo el Ecce Homo, que con su dolor por los pecados del mundo surge de un espíritu completamente distinto, ha conseguido crear un nuevo símbolo de la humanidad de validez eterna, sin quitar nada a la verdad del anterior. No en vano ha sido siempre el Prometeo la pieza preferida por los poetas y los filósofos de todos los pueblos entre las obras de la tragedia griega y lo seguirá siendo en tanto que una chispa del fuego prometeico arda en el espíritu humano.

La grandeza permanente de esta creación de Esquilo no se halla en los misterios teogónicos, que por las amenazas abiertas u ocultas de Prometeo parece que debieran revelarse en la segunda parte perdida de la trilogía, sino en la heroica osadía espiritual de Prometeo, cuyo momento trágico más fecundo se halla sin duda alguna en el Prometeo encadenado. Cierto es que el Prometeo libertado debiera completar aquella imagen; pero no lo es menos la imposibilidad en que nos hallamos de descubrir algo preciso

acerca de él. No es posible decir si el Zeus del mito, que aparece en el drama que poseemos como un déspota violento, se trasformaba allí en el Zeus de la fe de Esquilo que ensalzan las plegarias del Agamemnón y de Las suplicantes como la eterna Sabiduría y Justicia, ni en qué forma lo hace. Sería interesante saber cómo ha visto el poeta mismo la figura de su Prometeo. Evidentemente, su falta no consiste en el robo del fuego, considerada como un delito contra la propiedad de los dioses, sino que de acuerdo con el sentido espiritual y simbólico que tiene este hecho para Esquilo, debe hallarse en relación con alguna trágica y profunda imperfección del beneficio que ha prestado a la humanidad con su maravilloso don.

La ilustración de todos los tiempos ha soñado con la victoria del conocimiento y el arte contra las fuerzas internas y externas enemigas del hombre. Esquilo no analiza esta fe en el Prometeo. Ensalza sólo el héroe los beneficios que ha aportado a la humanidad participando con su ayuda a su esfuerzo para pasar de la noche a la luz mediante el progreso y la civilización; y somos testigos de la admiración del coro de las Oceánidas ante su fuerza creadora y divina, aunque no se halle de acuerdo con su acción. Para llevar la alabanza del descubrimiento de Prometeo por la salvación de los hombres hasta el punto de arrastrarnos a compartir su fe, es preciso que el poeta se haya entregado con amor al alto vuelo de aquellas esperanzas y a la grandeza del genio prometeico. Pero no considera el destino de los escultores de hombres y de los creadores de cultura bajo la radiación del éxito terreno. La seguridad y la obstinación del espíritu creador no conoce límites, repite el coro. Prometeo se ha separado de sus hermanos, los titanes, ha visto que su causa es desesperada porque sólo reconocen la fuerza bruta y sólo el ingenio espiritual gobierna el mundo (así concibe Prometeo la superioridad del nuevo orden olímpico del mundo sobre los titanes precipitados en el Tártaro). Sin embargo, por su amor desmedido que quiere le-

vantar violentamente a la humanidad doliente más allá de los límites que le ha prescrito el soberano del mundo, y por la orgullosa impetuosidad de su fuerza creadora, sigue siendo un titán. Es más. aunque en un plano superior, su espíritu es más titánico que el de sus toscos hermanos. Éstos (los titanes), en un fragmento del comienzo del Prometeo libertado, libre ya de sus cadenas y reconciliado con Zeus, se acercan al lugar de sus sufrimientos, donde ha soportado un martirio más espantoso que el que jamás ellos hayan conocido. Una vez más es tan imposible desconocer el simbolismo como llevarlo a su fin, puesto que nos falta la continuación. La única indicación que poseemos es la piadosa resignación del coro[239] en el Prometeo encadenado: «Me estremezco al verte desgarrado por mil tormentos. Sin temblar ante Zeus, te esfuerzas con toda tu alma al servicio de la humanidad, Prometeo. Pero, ¡qué inclemente contigo es la clemencia misma, oh, amigo! Habla ¿dónde está tu defensa? ¿Dónde la clemencia de los mortales? ¿Has visto la raquítica y fantasmagórica impotencia que mantiene encadenado al ciego linaje humano? Jamás los designios de los mortales traspasarán las órdenes preestablecidas por Zeus.»

Así la tragedia del titánico creador de cultura conduce al coro, en las siguientes palabras[240]: «Así he aprendido a reconocer tu destino aniquilador, ¡oh, Prometeo!» Este pasaje es de la mayor importancia para comprender la concepción de Esquilo sobre la acción de la tragedia. Lo que el coro dice de sí mismo, lo experimenta el espectador por su propia experiencia, y es necesario que así sea. Esta fusión del coro y los espectadores representa una nueva etapa en el desarrollo del arte coral de Esquilo. En Las suplicantes, el coro de las Danaides es todavía el verdadero actor. No hay otro héroe. Que ésta es la esencia originaria del coro fue expresado por primera vez con clara decisión por Friedrich Nietzsche en su obra de juventud El origen de la tragedia, genial aunque mezclada de elementos incompatibles. Pero no podemos

generalizar este descubrimiento. Cuando un hombre individual se convirtió en el portador del destino, hubo de cambiar la función del coro. Se convirtió gradualmente en el «espectador ideal», por mucho que se intentara hacerlo participar en la acción. El hecho de que la tragedia griega tenga un coro que objetiva en la orquesta con sus cantos de simpatía las experiencias trágicas de la acción, constituye una de las raíces más poderosas de su fuerza educadora. El coro del Prometeo es todo miedo y compasión y encarna la acción de la tragedia de un modo tal que Aristóteles no hubiera podido hallar mejor modelo para su célebre definición de esta acción. Aunque el coro se funde con los sufrimientos de Prometeo hasta un tal grado de unidad que al final de la tragedia, a pesar de las advertencias divinas, con compasión infinita se precipita al abismo, se purifica en aquel canto coral en que se eleva del sentimiento a la reflexión, del afecto trágico al conocimiento trágico. Con esto llega al más alto término a que la tragedia aspira a conducir.

Cuando el coro de Prometeo dice que sólo se llega al más alto conocimiento por el camino del dolor, alcanzamos el fundamento originario de la religión trágica de Esquilo. Todas sus obras se fundan en esta gran unidad espiritual. La línea de su desarrollo se retrae del Prometeo a Los persas, donde la sombra de Darío proclama este conocimiento, y a las plegarias dolorosas y reflexivas de Las suplicantes, donde las Danaides se esfuerzan por comprender los inextricables designios de Zeus, y avanza a la Orestiada, donde en la solemne plegaria del coro en Agamemnón la fe personal del poeta halla su más sublime expresión[241]. La conmovedora intimidad de esta fe, que lucha denodadamente con la bendición del dolor, expresa con fuerza grandiosa una voluntad reformadora llena de profundidad y de aliento. Es profética, y aun más que profética. Con su «Zeus, quienquiera que sea», se sitúa en actitud de adoración ante la última puerta tras la cual se oculta el eterno misterio del ser, el dios cuya esencia sólo puede

ser presentida mediante el sufrimiento que promueve su acción. «Él ha abierto el camino al conocimiento de los mortales, mediante esta ley: por el dolor a la sabiduría. En lugar del sueño brota en el corazón la pena que recuerda la culpa. Contra su voluntad sobreviene así al espíritu la salvación. Sólo así alcanzamos el favor de los dioses que gobiernan con violencia desde su santo trono.» Sólo en este conocimiento halla reposo el corazón del poeta trágico y se libra «del peso de la duda que le atormenta». Para ello se sirve del mito que se transforma en puro símbolo, al celebrar el triunfo de Zeus sobre el mundo originario de los titanes y su fuerza provocadora que se opone a la hybris. A pesar de todas las violaciones, siempre renovadas, el orden vence al caos. Tal es el sentido del dolor, aun cuando no lo comprendamos.

Así experimenta el corazón piadoso, mediante la fuerza del dolor, el esplendor del triunfo divino. Sólo puede, en verdad, reconocerlo quien como el águila en el aire es capaz de participar con el corazón entero en el grito de victoria con que todo lo que alienta ensalza al Zeus vencedor. Tal es el sentido de la «armonía de Zeus», en el Prometeo, que los deseos y los pensamientos humanos no podrán nunca sobrepasar, y a la cual, en último término, tendrá también que someterse la creación titánica de la cultura humana. Desde este punto de vista alcanza su pleno sentido la imagen del cosmos estatal que aparece al final de la Orestiada, escrita al fin de la vida del poeta: en él deben reconciliarse todas las oposiciones, y descansa a su vez sobre el cosmos eterno. Enclavado en este orden, también el «hombre trágico» que creó el arte de la tragedia desarrolla su oculta armonía con el ser, y se levanta por su capacidad de sufrimiento y su fuerza vital a un más alto rango de humanidad.

II. EL HOMBRE TRÁGICO DE SÓFOCLES

Cuando se trata de la fuerza educadora de la tragedia griega, es preciso considerar a Sófocles y a Esquilo conjuntamente. Sófocles aceptó con plena conciencia el papel de sucesor de Esquilo, y el juicio de los contemporáneos, para el cual Esquilo fue siempre el héroe venerable y el maestro preeminente del teatro ateniense, reservó para Sófocles un lugar a su lado. Este modo de considerarlo tiene su profundo fundamento en la concepción griega de la esencia de la poesía, que no busca en primer término en ella a la individualidad, sino que la considera como una forma de arte independiente que se perpetúa por sí misma, que se trasmite de un poeta a otro sirviéndoles de pauta. El estudio de una creación como la tragedia puede ayudarnos a comprender esto. Una vez llegada a su esplendor, alcanza fuerza normativa para el espíritu de los contemporáneos y para la posteridad y estimula a las fuerzas más altas en una noble competencia.

Este espíritu agonal de toda la poesía griega aumenta en la medida en que el arte se sitúa en el centro de la vida pública y se hace expresión del orden espiritual y estatal. Por eso en el drama debió alcanzar su más alto grado. Sólo así se explica la enorme multitud de poetas de segundo y tercer rango que tomaba parte en los concursos dionisiacos. Actualmente nos admira ver el enjambre de satélites que rodearon durante su vida a las grandes personalidades de aquella época. El estado fomentaba estos concursos mediante premios y representaciones para orientarlos en su camino y al mismo tiempo estimularlos. Independientemente

de la permanencia de la tradición profesional en todo arte y especialmente en el griego, era inevitable que esta viva comparación, de año en año, creara un control permanente, espiritual y social, de aquella nueva forma de arte. Ello no afectaba para nada la libertad artística, pero hacía al espíritu público extraordinariamente vigilante ante cualquier disminución de la gran herencia y contra cualquier pérdida de la profundidad y la fuerza de su acción.

Esto justifica, aunque no del todo, la comparación de tres espíritus ya tan distintos y en tantos respectos incomparables como los tres grandes trágicos áticos. Parece injustificado, cuando no insensato, considerar a Sófocles y a Eurípides como sucesores de Esquilo, puesto que con ello les aplicamos normas que les son ajenas y que sobrepasan la medida del tiempo en que vivieron. El mejor continuador es siempre el que sin torcer el camino halla en sí mismo las fuerzas necesarias para la propia creación. Precisamente los griegos se hallaban inclinados a admirar junto al inventor a los que llevaban las cosas a la plenitud de su perfección. Es más, veían la más alta originalidad no en lo que se hacía por primera vez. sino en la más perfecta elaboración de un arte[242]. Ahora bien: en tanto que un artista desarrolla la fuerza de su arte de acuerdo con formas que halla previamente acuñadas y a las que se debe en alguna medida, no tiene más remedio que reconocerlas como norma y permitir que se juzgue del valor de su obra según que las mantenga, las debilite o las realce. Así, el desarrollo de la tragedia no va de Esquilo a Sófocles y de éste a Eurípides, sino que, en cierto modo. Eurípides puede ser considerado como sucesor inmediato de Esquilo lo mismo que Sófocles, el cual, por otra parte, sobrevive. Ambos prosiguen la obra del viejo maestro con un espíritu completamente distinto y no se halla injustificado el punto de vista de los nuevos investigadores cuando afirman que los puntos de contacto de Eurípides con Esquilo son mucho mayores que los de Sófocles. No deja de tener razón

la crítica de Aristófanes y de sus contemporáneos cuando considera a Eurípides no como corruptor de la tragedia de Sófocles, sino de la de Esquilo. Con él se entronca de nuevo, aunque en verdad no estrecha su radio de acción, sino que lo ensancha infinitamente. Con ello consigue abrir las puertas al espíritu crítico de su tiempo y situar los problemas modernos en el lugar de las dudas de la conciencia religiosa de Esquilo. El parentesco de Eurípides y Esquilo consiste en que ambos dan relieve a los problemas, aunque en aguda oposición.

Desde este punto de vista aparece Sófocles completamente apartado del curso de aquella evolución. Parece faltar en él la apasionada intimidad y la fuerza de la experiencia personal de sus dos grandes compañeros en el arte. Y nos hallamos inclinados a pensar que el juicio entusiasta de los clasicistas que, por el rigor de su forma artística y su luminosa objetividad, considera a Sófocles como la culminación del drama griego, si bien se explica históricamente, es un prejuicio que es preciso superar. Así, la ciencia y el gusto psicológico moderno que la acompaña, dirige sus preferencias al tosco arcaísmo de Esquilo y al subjetivismo refinado de los últimos tiempos de la tragedia ática, largo tiempo desatendidos. Cuando, por fin, fue determinado de un modo más preciso el lugar de Sófocles en la constelación de los trágicos, fue preciso buscar el secreto de su éxito en otra parte y se halló en la pureza de su arte que, nacido de Esquilo, que era su dios, y desarrollado durante su juventud, alcanzó su plenitud tomando como ley suprema la consecución del efecto escénico[243]. Si Sófocles es sólo esto, por mucha que sea su importancia, cabe preguntar por qué ha sido considerado como el más perfecto, no sólo por el clasicismo, sino también por la Antigüedad entera. Sería sobre todo discutible su lugar en una historia de la educación griega que no considera a la poesía fundamentalmente desde el punto de vista estético.

No cabe duda que Sófocles, por la fuerza de su mensaje religioso, es inferior a Esquilo. Sófocles posee también una piedad profundamente arraigada. Pero sus obras no son en primer término la expresión de esta fe. La impiedad de Eurípides —en el sentido de la tradición— es más religiosa, sin embargo, que la reposada credulidad de Sófocles. No está su verdadera fuerza, y en esto hay que convenir con la crítica moderna, en lo problemático, si bien el continuador de la tragedia de Esquilo es también el heredero de sus ideas. Debemos partir del efecto que produce en la escena. Éste no se agota con la comprensión de su técnica inteligente y superior. Fácilmente se comprende que la técnica de Sófocles, representante de la segunda generación más aguda y refinada, sea superior a la del viejo Esquilo. ¿Pero cómo explicar el hecho de que todos los naturales intentos modernos para satisfacer prácticamente el cambio del gusto y llevar a la escena las tragedias de Esquilo y de Eurípides, salvo algunos experimentos para un público más o menos especializado, hayan fracasado, mientras que Sófocles es el único dramaturgo griego que se mantiene en los repertorios de nuestros teatros? Ello no se debe ciertamente a un prejuicio clasicista. La tragedia de Esquilo no puede resistir la escena por la rigidez nada dramática del coro que la domina, que no compensa el peso de las ideas y del lenguaje, sobre todo faltando el canto y la danza. La dialéctica de Eurípides despierta ciertamente, en tiempos perturbados como los nuestros, un eco de simpática afinidad. Pero no hay cosa más mudable que los problemas de la sociedad burguesa. Basta pensar en lo lejos que están de nosotros Ibsen o Zola, incomparablemente más cercanos, sin embargo, que Eurípides, para comprender que lo que constituiría la fuerza de Eurípides en su tiempo representa precisamente para nosotros un límite infranqueable.

El efecto inextinguible de Sófocles sobre el hombre actual, a base de su posición imperecedera en la literatura universal, son sus caracteres. Si nos preguntamos cuáles son las creaciones de

los trágicos griegos que viven en la fantasía de los hombres, con independencia de la escena y de su conexión con el drama, veremos que las de Sófocles ocupan el primer lugar. Esta pervivencia separada de las figuras como tales no hubiera podido ser jamás alcanzada por el mero dominio de la técnica escénica, cuyos efectos son siempre momentáneos. Acaso no hay nada más difícil de comprender para nosotros que el enigma de la sabiduría sosegada, sencilla, natural, con que ha erigido aquellas figuras humanas de carne y hueso, henchidas de las pasiones más violentas y de los sentimientos más tiernos, de orgullosa y heroica grandeza y de verdadera humanidad, tan parecidas a nosotros y al mismo tiempo dotadas de tan alta nobleza. Nada es en ellas artificioso ni exorbitante. Los tiempos posteriores han buscado en vano la monumentalidad mediante lo violento, lo colosal o lo efectista. En Sófocles todo se desarrolla sin violencia, en sus proporciones naturales. La verdadera monumentalidad es siempre simple y natural. Su secreto reside en el abandono de lo esencial y fortuito de la apariencia, de tal modo que irradie con perfecta claridad la ley íntima oculta a la mirada ordinaria. Los hombres de Sófocles carecen de aquella solidez pétrea, que arranca de la tierra, de las figuras de Esquilo, que a su lado aparecen inmóviles y aun rígidas. Pero su movilidad no carece de peso como la de algunas figuras de Eurípides, que es duro denominar «figuras», incapaces de condensarse más allá de las dos dimensiones del teatro, indumentaria y declamación, en una verdadera existencia corporal. Entre su predecesor y su sucesor es Sófocles el creador innato de caracteres. Como sin esfuerzo, se rodea del tropel de sus imágenes, o aun podríamos decir que le rodean. Pues nada más ajeno a un verdadero carácter que la arbitrariedad de una fantasía caprichosa. Nacen todos de una necesidad que no es ni la generalidad vacía del tipo ni la simple determinación del carácter individual, sino lo esencial mismo, opuesto a lo que carece de esencia.

Se ha trazado a menudo el paralelo entre la poesía y la escultura poniendo en conexión cada uno de los tres trágicos como un estadio correspondiente de la evolución de la forma plástica. Estas comparaciones conducen fácilmente a un juego sin importancia cuando no a la pedantería. Nosotros mismos hemos comparado simbólicamente la posición de la divinidad en medio de las esculturas del frontispicio olímpico con la posición central de Zeus o del destino en la tragedia arcaica. Pero se trataba sólo de una comparación ideal que no se refería para nada a la cualidad plástica de los personajes de la tragedia. En cambio, cuando denominamos a Sófocles el plástico de la tragedia se trata de una cualidad que no comparte con otro alguno y que excluye toda comparación de los trágicos con la evolución de las formas plásticas. La figura poética depende, como la escultórica, del conocimiento de las últimas leyes que la gobiernan. En esto termina toda posibilidad de un paralelo, pues las leyes de lo espiritual son incomparables con las que rigen la estructura espacial de la corporeidad táctil o visible. Sin embargo, cuando la escultura de aquel tiempo se propone como su fin más alto la expresión de un *ethos* espiritual en la forma humana, parece iluminarse con el resplandor de aquel mundo íntimo que por primera vez ha revelado la poesía de Sófocles. El resplandor de esta humanidad se refleja del modo más conmovedor en los monumentos contemporáneos de los sepulcros áticos. Aunque aquellas obras de un arte de segundo rango se hallen muy por debajo de la plenitud esencial y expresiva de las obras de Sófocles, la convergencia de unas y otras en el mismo tipo de intimidad humana, que revela el reposo espiritual de aquellas obras, permite colegir que su arte y su poesía se hallaban animados por la misma emoción. Orienta su imagen al hombre eterno, valiente y sereno ante el dolor y la muerte, revelando así su verdadera y auténtica conciencia religiosa.

El monumento perenne del espíritu ático en el momento de su madurez está constituido por la tragedia de Sófocles y la escultura de Fidias. Ambos representaban el arte del tiempo de Pericles. Si desde aquí lo miramos con mirada retrospectiva, la evolución de la tragedia griega parece dirigirse a este fin. Podemos decir esto aun en lo que respecta a la relación de Esquilo con Sófocles. No así de la relación de Sófocles con Eurípides, ni mucho menos con los epígonos de la poesía trágica del siglo IV. Todos ellos son un eco de la grandeza anterior. Y lo que en Esquilo es grande y rico de futuro traspasa los límites de la poesía e invade un nuevo dominio: el de la filosofía. Así podemos denominar a Sófocles clásico en el sentido de que alcanza el más alto punto en el desarrollo de la tragedia. En él la tragedia realiza «su naturaleza», como diría Aristóteles. Pero aun en otro y único sentido puede ser denominado clásico; en tanto que esta denominación designa la más alta dignidad que alcanza aquel que lleva a su perfección un género literario. Tal es su posición en el desarrollo espiritual de Grecia, y como expresión de este desarrollo consideramos aquí ante todo a la literatura. La evolución de la poesía griega, considerada como el proceso de progresiva objetivación de la formación humana, culmina en Sófocles. Sólo desde este punto de vista es posible comprender en su sentido entero cuanto hemos dicho antes sobre las figuras trágicas de Sófocles. Su preeminencia no procede sólo del campo de lo formal, sino que se enraiza en una dimensión de lo humano en la cual lo estético, lo ético y lo religioso se compenetran y se condicionan recíprocamente. Este fenómeno no es único en el arte griego, como lo hemos visto en nuestro estudio de la poesía más antigua. Pero forma y norma se compenetran de un modo muy especial en la tragedia de Sófocles y, sobre todo, en sus personajes. El mismo poeta ha dicho de ellos breve y certeramente que son figuras ideales, no hombres de la realidad cotidiana, como los de Eurípides[244]. Un escultor de hombres como Sófocles pertenece a la

historia de la educación humana. Y como ningún otro poeta griego. Y ello en un sentido completamente nuevo. En su arte se manifiesta por primera vez la conciencia despierta de la educación humana. Es algo completamente distinto de la acción educadora en el sentido de Homero o de la voluntad educadora en el sentido de Esquilo. Presupone la existencia de una sociedad humana, para la cual la «educación», la formación humana en su pureza y por sí misma, se ha convertido en el ideal más alto. Pero esto no es posible hasta que, después que una generación ha vivido duras luchas interiores para conquistar el sentido del destino, luchas de una profundidad esquiliana, lo humano como tal se coloca en el centro de la existencia. El arte mediante el cual Sófocles crea sus caracteres se halla conscientemente inspirado por el ideal de la conducta humana que fue la peculiar creación de la cultura y de la sociedad del tiempo de Pericles. En tanto que Sófocles aprehendió esta nueva conducta en lo más profundo de su esencia, tal como la debió de haber experimentado en sí mismo, humanizó la tragedia y la convirtió en modelo imperecedero de la educación humana de acuerdo con el espíritu inimitable de su creador. Podría denominarse casi un arte educador, como lo es en otro estadio —y en condiciones de tiempo mucho más artificiosas— la lucha de Goethe en el Tasso para hallar la forma en la vida y en el arte. Sólo que la palabra educación, en virtud de múltiples asociaciones, ha tendido a desleírse y perder todo perfil, de tal modo que no es posible emplearla con entera libertad. Es preciso evitar cuidadosamente las contraposiciones corrientes en la ciencia de la literatura tales como «experiencia cultivada» y «experiencia originaria». Sólo así llegaremos a comprender lo que significa educación o cultura en el sentido griego originario, es decir, la creación originaria y la experiencia originaria de una formación consciente del hombre. Sólo así se comprende que pudiera convertirse en fuerza alentadora de la fantasía de un gran poeta. La cópula creadora de la poesía y la educa-

ción, considerada en este sentido, en Sófocles es una constelación única en la historia universal.

La unidad entre el estado y el pueblo, conseguida tras dura lucha después de la guerra de los persas, y sobre la cual se cierne el cosmos espiritual de la tragedia de Esquilo, es la base para una nueva educación nacional que supera la oposición entre la cultura de los nobles y la vida del pueblo. En la vida de Sófocles toma cuerpo con fuerza única la eudemonía de la generación que sobre este fundamento han estructurado el estado y la cultura de la época de Pericles. Los hechos generales son conocidos de todos. Pero son de mayor importancia que los detalles de su vida exterior que pueda averiguar la investigación científica. Es, sin duda alguna, una leyenda que en la flor de su juventud danzara en el coro que celebraba la victoria de Salamina. donde Esquilo combatió. Pero nos dice mucho el hecho de que la vida del joven se iniciara en el momento en que acababa de pasar la tormenta. Sófocles se halla en la angosta y escarpada cresta del más alto mediodía del pueblo ático, que tan rápidamente había de pasar. Su obra se desarrolla en la serenidad sin viento y sin nubes, eu)di/a y galh/nh, del día incomparable cuya aurora se abre con la victoria de Salamina. Cierra los ojos muy poco tiempo antes de que Aristófanes conjure a la sombra del gran Esquilo para que salve a la ciudad de la ruina. No vivió la ruina de Atenas. Murió después que la victoria de las Arginusas despertara la última gran esperanza de Atenas, y vive ahora allá abajo —así lo representa Aristófanes poco después de su muerte— en la misma armonía consigo mismo y con el mundo con que vivió en la tierra. Es difícil decir hasta qué punto esta eudemonía fue debida al tiempo favorable que el destino le otorgó, y a su naturaleza afortunada o al arte consciente con que realizó su obra y al misterio de su silenciosa sabiduría que con gesto de perfecta modestia, sin ayuda ni esfuerzo, se traduce a veces en creaciones geniales. La verdadera cultura es siempre obra de la confluencia de estas tres fuer-

zas. Su fundamento más profundo ha sido y sigue siendo un misterio. Lo más maravilloso en ella es que no es posible explicarlo. Lo único que cabe hacer es señalar con el dedo y decir: ahí está.

Aunque no supiéramos nada más de la Atenas de Pericles, de la vida y la figura de Sófocles, podríamos concluir que en su tiempo surgió por primera vez la formación consciente del hombre. Para ponderar esta nueva forma de las relaciones humanas creó aquella época una nueva palabra: «urbano». Dos decenios más tarde se halla en pleno uso entre todos los prosistas áticos, en Jenofonte, en los oradores, en Platón. Y Aristóteles analiza y describe este trato libre, franco, cortés, esta conducta selecta y delicada. Este tipo de relación humana se daba por supuesto en la sociedad ática del tiempo de Pericles. No hay más bella ilustración de la crisis de esta delicada educación ática —tan opuesta al sentido escolar y pedantesco de la cultura— que la ingeniosa narración de un poeta contemporáneo, Ión de Quío[245]. Se trata de un acontecimiento real de la vida de Sófocles. Como estratega colaborador de Pericles se halla como huésped de honor en una pequeña ciudad jónica. En el banquete tiene como vecino a un maestro de literatura del lugar que, poseído de su sabiduría, le atormenta con una crítica pedantesca del bello verso del antiguo poeta: «Brilla en la púrpura de las mejillas la luz del amor.» La superioridad mundana y la gracia personal con que sale del apuro, convenciéndole de la imposibilidad de que la pobreza de su fantasía llegue a la plena comprensión de un fragmento poético tan bello, dando además la prueba evidente de que aun en su profesión involuntaria de general tiene competencia, mediante la astuta «estratagema» contra el azorado muchacho que le alarga la copa llena de vino, es un rasgo inolvidable no sólo de la figura de Sófocles, sino también de la sociedad ática de su tiempo. Pongamos al lado del retrato del poeta que nos ofrece esta verdadera anécdota y que corresponde a la actitud de la estatua laterana de Sófocles, el retrato de Pericles del escultor Cresilas. No nos ofre-

ce al gran hombre de estado ni aun, a pesar del yelmo, al general. Así como Esquilo es para la posteridad el luchador de Maratón y el fiel ciudadano de su estado, el arte y la anécdota encarnan en Sófocles y en Pericles la suma de la más alta nobleza de la kalokagathia ática, tal como corresponde al espíritu de su tiempo.

En esta forma vive una clara y delicada conciencia de lo que en cada caso es adecuado y justo para el hombre, que en el más alto dominio de la expresión y en la plenitud de la medida, se revela como una nueva e íntima libertad. No hay en ella esfuerzo ni afectación. Todos reconocen y admiran su facilidad. Nadie es capaz de imitarla, como dice unos años más tarde Isócrates. Sólo se da en Atenas. La fuerza expresiva y sentimental de Esquilo cede a un equilibrio y proporción natural que sentimos y gozamos como un milagro en las esculturas del friso del Partenón y en el lenguaje de los hombres de Sófocles. No es posible definir en qué consiste propiamente este secreto abierto. No se trata en modo alguno de algo puramente formal. Sería sumamente raro que se manifestara al mismo tiempo en la plástica y en la poesía si no se tratara de algo sobrepersonal y común a los representantes más característicos de la época. Es la irradiación de un ser en definitivo reposo que ha llegado a la armonía consigo mismo, como expresa ya el bello verso de Aristófanes: un ser al cual la muerte no puede llevar consigo, puesto que lo mismo debe permanecer «allí» que «aquí», εὔκολος[246]. No es posible interpretarlo trivialmente desde un punto de vista puramente estético, como la belleza de la línea, o desde un punto de vista exclusivamente psicológico, como una simple naturaleza armónica, confundiendo así la esencia con el síntoma. No es una pura casualidad del temperamento personal el hecho de que Sófocles sea el maestro del medio tono mientras que Esquilo nunca lo pudiera alcanzar. En parte alguna es la forma de un modo tan inmediato, expresión adecuada o mejor la revelación del ser y de su sentido metafísico. A la pregunta sobre lo esencial y el sentido del ser no

contesta Sófocles, como Esquilo, mediante una concepción del mundo o una teodicea, sino mediante la forma de sus discursos y la figura de sus personajes. Quien en los momentos de caos y agitación de la vida en que todas las formas parecen disolverse, no haya tendido la mano a este guía, para hallar de nuevo el equilibrio íntimo mediante la acción de algunos versos de Sófocles, no comprenderá fácilmente esto. Lo que se experimenta en el acorde y el ritmo, la medida, es para Sófocles el principio del Ser. Es el piadoso reconocimiento de una justicia que reside en las cosas mismas y cuya comprensión es el signo de la más perfecta madurez. No en vano repite constantemente el coro de las tragedias de Sófocles que la falta de medida es la raíz de todo mal. La armonía preestablecida entre el arte escultórico de Fidias y la poesía de Sófocles tiene su fundamento más profundo en la sujeción religiosa a este conocimiento de la medida. Esta conciencia, que llena la época entera, es una expresión tan natural de la esencia más profunda del pueblo griego, fundada en la sofrosyne metafísica, que la exaltación de la medida en Sófocles parece resonar en mil ecos concordantes en todo el ámbito del mundo griego. La idea no era. en realidad, nueva. Pero la influencia histórica y la importancia absoluta de una idea no dependen jamás de su novedad, sino de la profundidad y la fuerza con que ha sido comprendida y vivida. El desarrollo de la idea griega de la medida considerada como el más alto valor llega a su culminación en Sófocles. A él conduce y en él halla su clásica expresión poética como fuerza divina que gobierna el mundo y la vida.

La estrecha conexión entre la formación humana y la medida en la conciencia de la época puede manifestarse todavía desde otro punto de vista. En general, es preciso mostrar las convicciones artísticas de los clásicos griegos a partir de sus obras y éstas son en todo caso nuestros mejores testimonios. Pero, puesto que se trata de comprender las últimas y más difíciles tendencias ordenadoras de creaciones tan ricas y tan variadas del espíritu hu-

mano, parece justo exigir que confirmemos la certeza de nuestro camino mediante el testimonio de los contemporáneos. De Sófocles mismo poseemos dos observaciones que, naturalmente, sólo alcanzan en último término autoridad histórica por su concordancia con nuestras propias impresiones intuitivas acerca de su arte. Una de ellas la hemos citado ya: es aquella en que caracteriza a sus propios personajes, en oposición al realismo de Eurípides, como figuras ideales. En la otra separa su propia creación artística de la de Esquilo en tanto que niega a éste la conciencia en el hallazgo de lo justo, mientras que la considera esencia) para sí mismo[247]. Si las tomamos conjuntamente, veremos que presuponen una conciencia muy precisa de las normas a que debe sujetarse el poeta y que representa a los hombres «tales como deben ser». Ahora bien, esta conciencia de las normas ideales del hombre es peculiar de la época en que comienza la sofística. El problema de la *areté* humana es ahora considerado con extraordinaria intensidad desde el punto de vista de la educación. El hombre «tal como debe ser es el gran tema de la época y el término de todos los esfuerzos de los sofistas. Hasta ahora los poetas han tratado sólo de fundamentar los valores de la vida humana. Pero no podían permanecer indiferentes a la nueva voluntad educadora. Esquilo y Solón alcanzaron con su poesía una poderosa influencia haciéndola escenario de su lucha íntima con Dios y el Destino. Sófocles, siguiendo la tendencia formadora de su época, se dirige al hombre mismo y proclama sus normas en la representación de sus figuras humanas. Hallamos ya el comienzo de esta evolución en las últimas obras de Esquilo cuando, para realzar lo trágico, opone al destino figuras como Etéocles, Prometeo, Agamemnón, Orestes, que encarnan un poderoso elemento de idealidad. Con ellas se enlaza Sófocles, cuyas figuras capitales encarnan la más alta *areté* tal como la conciben los grandes educadores de su tiempo. No es posible decidir dónde se halla la prioridad; si en la poesía o en el ideal educador. Para una poesía como la de

Sófocles ello carece de importancia. Lo decisivo es que la poesía y la educación humana se dirigen conscientemente al mismo fin.

Los hombres de Sófocles nacen de un sentimiento de la belleza cuya fuente es una animación de los personajes hasta ahora desconocida. En él se manifiesta el nuevo ideal de la *areté*, que por primera vez y de un modo consciente hace de la psyché el punto de partida de toda educación humana. Esta palabra adquiere en el siglo V una nueva resonancia, una significación más alta, que sólo alcanza su pleno sentido con Sócrates. El «alma» es objetivamente reconocida como el centro del hombre. De ella irradian todas sus acciones y su conducta entera. El arte escultórico había descubierto desde largo tiempo las leyes del cuerpo humano y lo había hecho objeto del estudio más fervoroso. En la «armonía» del cuerpo había descubierto de nuevo el principio del cosmos, que el pensamiento filosófico había confirmado ya para la totalidad. A partir del cosmos llega ahora el mundo griego al descubrimiento de lo espiritual. No lo considera desde el punto de vista de la experiencia inmediata como una intimidad caótica. Es, por el contrario, el único reino del ser que, sometido a un orden legal, no ha sido todavía penetrado por la idea cósmica. Es evidente que el alma tiene, como el cuerpo, su ritmo y su armonía. Con ello entramos en la idea de una estructura del alma. Podríamos acaso hallarla por primera vez expresada con entera claridad por Simónides[248], cuando afirma que la *areté* consiste en tener «estructurados rectamente y sin falta, las manos, los pies y el espíritu». Pero, de esta primera representación de un ser espiritual en forma, concebido por analogía con el ideal corporal de la formación agonal, hasta la teoría de la educación que con verdad histórica atribuye Platón al sofista Protágoras, media un paso considerable[249]. En ella la idea de la educación se halla desarrollada con íntima consecuencia. De una imagen poética se ha convertido en un principio educador. Protágoras habla allí de la educación del alma mediante la verdadera eurhythmia y euhar-

mostia. La justa armonía y el justo ritmo deben nacer del contacto con las obras de la poesía, de la cual han tomado sus normas. También en esta teoría el ideal de la formación espiritual tiene que ver con el de la formación del cuerpo. Pero se halla más cerca del arte escultórico y de la formación artística que de la *areté* agonal de Simónides. De este campo de intuiciones procede el concepto normativo de la eurhytmia y la euharmostia. Sólo en el pueblo griego podía originarse la idea de la educación de las normas del arte escultórico. Tampoco puede desconocerse este modelo en el ideal encarnado en las figuras de Sófocles. La educación, la poesía y el arte escultórico se hallan en aquel tiempo en la más estrecha correlación. No es posible pensar ninguno de ellos sin el otro. La educación y la poesía hallan su modelo en el esfuerzo de la plástica para llegar a la creación de una forma humana, y toman el mismo camino para llegar a la ἰδέα del hombre. El arte, de su parte, aprende de la poesía y de la educación el camino que conduce a lo espiritual. En todos se revela una alta valoración del hombre, que se halla para los tres en el centro del interés. Esta inclinación antropocéntrica del espíritu ático es la que da lugar al nacimiento de la «humanidad»; no en el sentido sentimental del amor humano hacia los otros miembros de la sociedad, que denominaron los griegos filantropía, sino en el del conocimiento de la verdadera forma esencial humana. Es especialmente significativo el hecho de que por primera vez aparece la mujer como representante de lo humano con idéntica dignidad al lado del hombre. Las numerosas figuras femeninas de Sófocles, Antígona, Electra, Dejanira, Tecmesa, Yocasta, por no hablar de otras figuras secundarias, como Clitemnestra, Ismene y Crisotemis, iluminan con la luz más clara la alteza y la amplitud de la humanidad de Sófocles. El descubrimiento de la mujer es la consecuencia necesaria del descubrimiento del hombre como objeto propio de la tragedia.

Desde este punto de vista podemos comprender la trasformación del arte trágico desde Esquilo hasta Sófocles. Salta a la vista que la forma de la trilogía, que es la regla para aquél, es abandonada por su sucesor. Se halla sustituida por el drama singular, cuyo punto central es la acción humana. Esquilo necesita de la trilogía para abrazar en una acción dramática la masa entera de acaecimientos épicos que constituyen el curso de un destino, cuyo encadenamiento de sufrimientos se extiende con frecuencia a varias generaciones de un linaje. Su mirada se dirigía al curso entero de un destino porque sólo en esta totalidad era posible ver el justo equilibrio del gobierno divino, que la fe y el sentimiento moral echaban de menos en el destino del individuo. De ahí que los personajes, aunque constituyan el punto de partida para nuestra participación en la acción, ocupen un lugar subordinado y que el poeta se halle obligado a colocarse de algún modo en el lugar de la fuerza más alta que gobierna el mundo. En Sófocles, las exigencias de la teodicea, que habían dominado el pensamiento religioso desde Solón hasta Teognis y Esquilo, pasan a un lugar secundario. Lo trágico en él es la imposibilidad de evitar el dolor. Tal es la faz inevitable del destino desde el punto de vista humano. La concepción religiosa del mundo de Esquilo no es, en modo alguno, abandonada. Sólo que el acento no se halla ya en ella. Esto se ve con especial claridad en una de las primeras obras de Sófocles, *Antígona*, en la cual aquella concepción del mundo aparece todavía con vigoroso relieve.

La maldición familiar de la casa de los labdácidas, cuya acción aniquiladora persigue Esquilo en la trilogía tebana a través de varias generaciones, permanece en Sófocles como causa originaria, pero situada en un trasfondo. Antígona cae como su última víctima, del mismo modo que Etéocles y Polinices en los Siete de Esquilo. Sófocles hace participar a Antígona y a su contrario Creón en la realización de su destino mediante el vigor de sus acciones, y el coro no se cansa de hablar de la transgresión de la

medida y de la participación de ambos en su desdicha. Pero aunque este momento sirve también para justificar el destino en el sentido de Esquilo, toda la luz se concentra en la figura del hombre trágico y se tiene la impresión de que ella basta por sí misma para reclamar todo el interés. El destino no reclama la atención como problema independiente. Apartada de él, se dirige por entero al hombre doliente, cuyas acciones no son determinadas desde fuera con entera necesidad. Antígona se halla determinada por su naturaleza al dolor. Podríamos incluso decir que se halla elegida para él, puesto que su dolor consciente se convierte en una nueva forma de nobleza. Este ser elegido para el dolor, ajeno naturalmente a toda representación cristiana, se muestra de un modo eminente en el diálogo del prólogo entre Antígona y sus hermanas. La ternura juvenil de Ismene retrocede aterrada ante la elección deliberada de la propia ruina. Sin embargo, su amor de hermana no disminuye por ello, como no tarda en demostrarlo de un modo conmovedor mediante su propia acusación ante Creón y su deseo desesperado de acompañar en la muerte a su hermana ya condenada. No obstante, no es una figura trágica. Sirve sólo para realzar la figura de Antígona. Y hemos de confesar la razón que asiste a ésta para rechazar en aquel instante su solicitud y su profunda piedad. Ya en los Siete de Esquilo se realza lo trágico de Etéocles por el noble rasgo de disponerse a aceptar sin culpa el destino de su casa. Antígona sobrepasa todas las preeminencias de su noble estirpe.

Este dolor de la figura capital se destaca sobre un trasfondo general creado por el primer canto del coro. El coro entona un himno a la grandeza del hombre creador de todas las artes, dominador de las poderosas fuerzas de la naturaleza mediante la fuerza del espíritu y que como el más alto de todos los bienes ha llegado a la concepción de la fuerza del derecho, fundamento de la estructura del estado. El sofista Protágoras[250], contemporáneo de Sófocles, construyó una teoría análoga acerca del origen de la

cultura y de la sociedad. Y en el ritmo del coro de Sófocles podemos comprobar el orgullo prometeico que domina este primer ensayo de una historia natural del desenvolvimiento del hombre. Pero con la ironía trágica peculiar de Sófocles, en el momento en que el coro acaba de celebrar al derecho y al estado, proclamando la expulsión de toda sociedad humana de aquel que conculca la ley, cae Antígona encadenada. Para cumplir la ley no escrita y realizar el más sencillo deber fraternal rechaza con plena conciencia el decreto tiránico del rey, fundado en la fuerza del estado, que le prohíbe con pena de muerte el sepelio de su hermano Polinices, muerto en lucha contra su propia patria. En el mismo momento aparece ante el espíritu del espectador otro aspecto de la naturaleza humana. Enmudece el orgulloso himno ante el súbito y trágico conocimiento de la debilidad y la miseria humanas.

Con profunda intuición vio Hegel en la *Antígona* el trágico conflicto entre dos principios morales: la ley del estado y el derecho de la familia. Pero aunque la rigurosa fidelidad a los principios del estado, a pesar de su exageración, nos permite comprender la actitud del rey, y aunque la dolorosa porfía de Antígona justifique, con la fuerza de convicción de una auténtica pasión revolucionaria, las leyes eternas de la piedad contra las usurpaciones del estado, el acento capital de la tragedia no se halla en este problema general tan próximo a la sensibilidad de un poeta del tiempo de los sofistas, para idealizar la oposición entre las dos figuras capitales. Y aunque se hable de la *hybris*, de la falta de medida y de la falta de comprensión, estos conceptos se hallan en la periferia y no en el centro, como en la obra de Esquilo. La caída del héroe en el dolor trágico se comprende inmediatamente: en lugar de colocarlo judicialmente en la injusticia, lo que hace es revelar de modo patente, en naturalezas nobles, el carácter ineludible del destino que los dioses asignan a los hombres. La irracionalidad de esta *até*., que inquietó el sentimiento de justicia de

Solón y preocupó a la época entera, es una presuposición de lo trágico, pero no constituye el problema de la tragedia. Esquilo trata de resolver el problema. Sófocles da por supuesta la *até*,. Pero su posición ante el hecho inevitable del dolor enviado por los dioses, que la lírica antigua ha lamentado desde sus orígenes, no es la de la pura pasividad. Ni comparte las palabras resignadas de Simónides, según las cuales el hombre debe perder necesariamente la *areté* cuando lo derrumba el infortunio inexorable[251]. La elevación de sus grandes dolientes a la nobleza más alta es el Sí que da Sófocles a esta realidad, la esfinge cuyo misterio mortal es capaz de resolver. Por primera vez el hombre trágico de Sófocles se levanta a verdadera grandeza humana mediante la plena destrucción de su felicidad terrestre o de su existencia física y social.

El hombre trágico, con sus sufrimientos, se convierte en el más maravilloso y delicado instrumento, del cual arrancan las manos del poeta todos los tonos del ailinos trágico. Para hacerlos resonar pone en movimiento todos los medios de su fantasía dramática. En los dramas de Sófocles, frente a los de Esquilo, hallamos una enorme elevación de la acción dramática. Sólo que el fundamento de ello no se halla en el hecho de que Sófocles considere la acción dramática por sí misma, en el sentido del drama shakesperiano, en lugar de las antiguas y venerables danzas corales. La fuerza con que se desarrolla el Edipo, imponente aun para el más rudo naturalismo, pudo suscitar semejante malentendido. Puede haber contribuido también en buena parte a la frecuencia creciente con que ha sido puesto en la escena. Pero si lo consideramos desde este punto de vista no llegaremos jamás a comprender la maravillosa y compleja arquitectura de la escenificación de Sófocles. No procede de la consecuencia exterior de los acaecimientos materiales, sino de una alta lógica artística que, en una rica serie progresiva de contrastes, abre a la mirada, desde todos los puntos de vista, la esencia íntima de la figura principal. El

clásico ejemplo de esto es Electra. La fuerza inventiva del poeta crea con osado artificio una serie de incidentes y retardos para hacer que Electra pase por toda la escala de los más íntimos matices sentimentales hasta llegar a la plenitud de la desesperación. Sin embargo, a pesar de las más violentas oscilaciones del péndulo, la totalidad se mantiene en equilibrio perfecto. Este arte alcanza su culminación en la escena del reconocimiento de Electra y Orestes. El disfraz intencionado del salvador, a su retorno a la casa paterna, y la manera gradual con que deja caer sus vestidos, hace pasar el dolor de Electra por todos los grados desde el cielo al infierno. El drama de Sófocles es el drama de los movimientos del alma cuyo íntimo ritmo se desarrolla en la ordenación armónica de la acción. Su fuente se halla en la figura humana, a la cual se vuelve constantemente como a su último y más alto fin. Toda acción dramática es simplemente para Sófocles el desenvolvimiento esencial del hombre doliente. Con ello se cumple su destino y se realiza a sí mismo.

También para él es la tragedia el órgano del más alto conocimiento. Pero no se trata de φρονεῖν en la cual halla Esquilo el reposo del corazón. Es el autoconocimiento trágico del hombre, que profundiza el délfico γνῶθι σεαυτόν hasta llegar a la intelección de la nadedad espectral de la fuerza humana y de la felicidad terrena. Pero este conocimiento abraza también la conciencia indestructible e invencible de la grandeza del hombre doliente. El dolor de las figuras de Sófocles constituye una parte esencial de su ser. Jamás ha llegado el poeta a una representación tan conmovedora y llena de misterio de la fusión del hombre y su destino en una unidad indisoluble, como en la más grande de sus figuras. A ella vuelve todavía su mirada amorosa en lo más avanzado de su edad. El anciano ciego Edipo, expulsado de su patria, vaga por el mundo mendigando de la mano de su hija Antígona, otra de las figuras preferidas que el poeta no abandona nunca. Nada más característico de la esencia de la tragedia de Só-

focles que la compasión del poeta por sus propias figuras. Nunca le abandonó la idea de lo que había de ser de Edipo. Este hombre, sobre el cual parece gravitar el peso de todos los dolores del mundo, fue desde un principio una figura de la más alta fuerza simbólica. Se convierte en el hombre doliente, sin más. En lo alto de su vida halló Sófocles su plena satisfacción al colocar a Edipo en medio de la tormenta de la aniquilación. Lo presenta ante los ojos del espectador en el instante en que se maldice a sí mismo y desesperado desea aniquilar su propia existencia, del mismo modo que ha apagado, con sus propias manos, la luz de sus ojos. Lo mismo que en Electro, en el momento en que la figura llega a la plenitud de la tragedia, corta el poeta súbitamente el hilo de la acción.

Es altamente significativo el hecho de que Sófocles poco antes de su muerte tomara de nuevo el tema de Edipo. Sería un error esperar de este segundo Edipo la resolución final del problema. Quien quisiera interpretar en este sentido la apasionada autodefensa del viejo Edipo, su repetida insistencia en que ha realizado todos sus hechos en la ignorancia, confundiría a Sófocles con Eurípides. Ni el destino ni Edipo son absueltos o condenados. Sin embargo, el poeta parece considerar aquí el dolor desde un punto de vista más alto. Es un último encuentro con el anciano peregrino sin reposo, poco antes de que haya alcanzado su fin. Su noble naturaleza permanece inquebrantable en su impetuosa fuerza, a pesar de la desventura y la vejez. Su conciencia le ayuda a soportar su dolor, este antiguo compañero inseparable que no le abandona hasta las últimas horas. Esta acerba imagen no deja lugar alguno para la ternura sentimental. Sin embargo, el dolor hace a Edipo venerable. El coro siente su terror, pero aún más su grandeza, y el rey de Atenas recibe al ciego mendigo con los honores debidos a un huésped ilustre. Según un oráculo divino, debía hallar su último reposo en el suelo ático. La muerte de Edipo se halla envuelta en el misterio. Sale solo y sin guía al bosque y

nadie lo ve ya más. Incomprensible, como el camino del dolor, por el cual conduce la divinidad a Edipo, es el milagro de la salvación que al fin espera. «Los dioses que te hirieron, te levantarán de nuevo en alto.» Ningún ojo mortal puede ver este misterio. Sólo es posible participar en él mediante la consagración al dolor. No es posible saber cómo, pero la consagración al dolor le aproxima a los dioses y le separa del resto de los hombres. Ahora descansa en la colina de Colono, en la patria querida del poeta, en los bosques siempre verdes de las Euménides en cuyas ramas canta el ruiseñor. Ningún pie humano puede pisar el lugar. Pero de él irradia la bendición para todo el país de Ática.

III. LOS SOFISTAS

LA SOFÍSTICA COMO FENÓMENO DE LA HISTORIA DE LA EDUCACIÓN

En tiempo de Sófocles se inicia un movimiento espiritual de incalculable importancia para la posteridad. De él hemos tenido que hablar ya. Es el origen de la educación en el sentido estricto de la palabra: la *paideia*,. Por primera vez esta palabra, que en el siglo IV y durante el helenismo y el imperio había de extender cada vez más su importancia y la amplitud de su significación, alcanzó la referencia a la más alta *areté* humana y a partir de la «crianza del niño» —en este sencillo sentido la hallamos por primera vez en Esquilo[252]—, llega a comprender en sí el conjunto de todas las exigencias ideales, corporales y espirituales que constituyen la kalokagathia en el sentido de una formación espiritual plenamente consciente. En tiempo de Isócrates y de Platón esta nueva y amplia concepción de la idea de la educación se halla perfectamente establecida.

Verdad es que la idea de la *areté* se ha hallado desde un principio estrechamente vinculada a la cuestión de la educación. Pero con el desenvolvimiento histórico, el ideal de la *areté* humana experimentó los cambios de la evolución del todo social e influ-

yó también en ellos. Y el pensamiento debió orientarse vigorosamente hacia el problema de saber cuál había de ser el camino de la educación para llegar a ella. La claridad fundamental con que se plantea esta cuestión, inconcebible sin que se hubiera formado una idea unitaria de la formación humana, presupone la gradual evolución que hemos perseguido desde la más antigua concepción aristocrática de la *areté* hasta el ideal político del hombre vinculado a un estado de derecho. La forma de fundamentación y de trasmisión de la *areté* debía de ser completamente distinta para las clases aristocráticas que para los campesinos de Hesíodo o para los ciudadanos de la polis, en la medida en que existía para los últimos algo de este género. Ahora bien: si prescindimos de Esparta, donde desde los días de Tirteo se había estructurado una forma peculiar de educación ciudadana, la agogé, de la cual no hallamos nada parecido en el resto de Grecia, no había ni podía haber ninguna forma de educación estatal comparable a las que nos muestran la *Odisea*, Teognis y Píndaro, y las iniciativas privadas se desarrollaban muy lentamente.

La nueva sociedad urbana y ciudadana tenía una gran desventaja frente a la aristocracia, puesto que, aunque poseía un ideal del hombre y del ciudadano y lo creía en principio muy superior al de la nobleza, no tenía un sistema consciente de educación para llegar a la consecución de aquel fin. La educación profesional, que heredaba el hijo del padre si seguía su oficio o industria, no podía compararse con la educación total en espíritu y cuerpo, del aristocrático καλὸς, κἀγαθός, fundada en una concepción de conjunto acerca del hombre. Pronto se hizo sentir la necesidad de una nueva educación que satisficiera a los ideales del hombre de la polis. En esto como en otras muchas cosas el nuevo estado no tuvo más remedio que imitar. Siguiendo las huellas de la antigua nobleza, que mantenía rígidamente el principio aristocrático de la raza, trató de realizar la nueva *areté* considerando a todos los ciudadanos libres del estado ateniense como descen-

dientes de la estirpe ática y haciéndoles miembros conscientes de la sociedad estatal obligados a ponerse al servicio del bien de la comunidad. Era una simple extensión del concepto de la comunidad de sangre. Sólo que la pertenencia a una estirpe sustituiría al antiguo concepto aristocrático del estado familiar. No era posible pensar en otro fundamento. Por muy fuerte que fuera el sentimiento de la individualidad, no era posible pensar que la educación se fundara en otra cosa que en la comunidad de la estirpe y del estado. El nacimiento de la *paideia*, griega es el ejemplo y el modelo para este axioma capital de toda educación humana. Su finalidad era la superación de los privilegios de la antigua educación para la cual la *areté* sólo era accesible a los que poseían sangre divina. Cosa no difícil de alcanzar para el pensamiento racional que iba prevaleciendo. Sólo parecía haber un camino para llegar a la consecuencia de este fin: la formación consciente del espíritu en cuya fuerza ilimitada se hallaban inclinados a creer los nuevos tiempos. Poco podían perturbarla las burlas de Píndaro acerca de los «que han aprendido». La *areté* política no podía ni debía depender de la sangre noble, si la admisión de la masa en el estado, que parecía ser ya incontenible, no había de ser considerada como un falso camino. Y si el moderno estado ciudadano se había apropiado la *areté* corporal de la nobleza mediante la institución del gimnasio ¿por qué no había de ser posible conseguir las innegables cualidades rectoras heredadas por aquella clase mediante una educación consciente por la vía espiritual?

Así el estado del siglo V es el punto de partida histórico necesario del gran movimiento educador que da el sello a este siglo y al siguiente y en el cual tiene su origen la idea occidental de la cultura. Como lo vieron los griegos, es íntegramente político-pedagógica. La idea de la educación nació de las necesidades más profundas de la vida del estado y consistía en la conveniencia de utilizar la fuerza formadora del saber, la nueva fuerza espiritual

del tiempo, y ponerla al servicio de aquella tarea. No tiene ahora importancia para nosotros la estimación de la forma democrática de la organización del estado ático de la cual surgió en el siglo V este problema. Sea de ello lo que fuese, no cabe duda que la entrada de la masa en la actividad política, que es la causa originaria y la característica de la democracia, es una presuposición histórica necesaria para llegar al planteamiento consciente de los problemas eternos que con tanta profundidad se propuso el pensamiento griego en aquella fase de su desarrollo y que ha legado a la posteridad. En nuestros tiempos han brotado de un desarrollo análogo y sólo por él han adquirido de nuevo actualidad. Problemas tales como el de la educación política del hombre y la formación de minorías directoras, de la libertad y la autoridad, sólo pueden suscitarse en este grado de la evolución espiritual y sólo en él pueden alcanzar su plena urgencia y su importancia para el destino. Nada tienen que ver con una forma primitiva de la existencia, con una vida social constituida por reyes y estirpes, que desconoce toda individualización del espíritu humano. Ninguno de los problemas que nacieron de la forma del estado del siglo V limita su importancia a la esfera de la democracia ciudadana griega. Son los problemas del estado, sin más. Prueba de ello es que el pensamiento de los grandes educadores y filósofos nacidos de aquella experiencia llegó pronto a soluciones que trascienden osadamente las formas del estado existente y cuya fecundidad es inagotable para cualquiera otra situación análoga.

El camino del movimiento educador, en cuya consideración entramos ahora, parte de la antigua cultura aristocrática y después de describir un amplio círculo se enlaza al fin nuevamente en Platón, Isócrates y Jenofonte con la antigua tradición aristocrática y con su idea de la *areté*, que cobran nueva vida sobre un fundamento mucho más espiritualizado. Pero este retorno se halla todavía muy lejos al comienzo y a mitad del siglo V. Era preciso ante todo romper la estrechez de las antiguas concepciones:

su mítico prejuicio de la preeminencia de la sangre, que sólo podía justificarse ya donde se afianzaba en la preeminencia espiritual y en la fuerza moral, es decir, en la σοφία y en la δικαιοσύνη. Jenófanes muestra con qué fuerza se conectaban ya desde un principio la «fuerza espiritual» y la política en la idea de la *areté* y cómo se fundaban en el recto orden y el bienestar de la comunidad estatal. También en Heráclito, bien que en otro sentido, la ley se fundaba en el «saber», al cual debía su origen, y el posesor terrestre de esta sabiduría divina aspira a una posición especial en la polis o se pone en conflicto con ella. En este caso eminente se muestra con la mayor claridad el problema del estado y el espíritu que es la presuposición necesaria para la existencia de la sofística; muestra también cómo la superación de la antigua nobleza de sangre y su aspiración al espíritu crea un nuevo problema en lugar del antiguo. Es el problema de la relación de las grandes personalidades espirituales con la comunidad, que preocupó a todos los pensadores hasta el fin del estado-ciudad sin que llegaran a ponerse de acuerdo. En el caso de Pericles halló una feliz solución para el individuo y para la sociedad.

La aparición de grandes individualidades espirituales y el conflicto de su aguda conciencia personal no hubiera acaso dado lugar a un movimiento educador tan poderoso como el de la sofística, que por primera vez extiende a amplios círculos y da plena publicidad a la exigencia de una *areté* fundada en el saber, si la comunidad misma no hubiera sentido ya la necesidad de extender el horizonte ciudadano mediante la educación espiritual del individuo. Esta necesidad se hizo cada vez más sensible desde la entrada de Atenas en el mundo internacional con la economía, el comercio y la política después de la guerra con los persas. Atenas debió su salvación a un hombre individual y a su superioridad espiritual. Después de la victoria no pudo soportarlo largo tiempo porque su poder no era compatible con el arcaico concepto de la «isonomía» y aparecía como un tirano disimulado. Así, por

una evolución lógica se llegó a la convicción de que el mantenimiento del orden democrático del estado dependía cada vez de un modo más claro del problema de la justa elección de la personalidad rectora. Era el problema de los problemas para la democracia, que debía reducirse a sí misma ad absurdum, desde el momento que quiso ser más que una forma rigurosa del poder político y se convirtió en el dominio real de la masa sobre el estado.

Desde un principio, el fin del movimiento educador que orientaron los sofistas no fue ya la educación del pueblo, sino la educación de los caudillos. En el fondo no era otra cosa que una nueva forma de la educación de los nobles. Verdad es que en parte alguna como en Atenas tuvieron todos, aun los simples ciudadanos, tantas posibilidades de adquirir los fundamentos de una cultura elemental, a pesar de que el estado no tenía la escuela en sus manos. Pero los sofistas se dirigían ante todo a una selección y a ella sola. A ellos iban los que querían formarse para la política y convertirse un día en directores del estado. Semejantes hombres, para satisfacer las exigencias del tiempo, no podían limitarse, como Arístides, a cumplir el antiguo ideal político de la justicia, tal como era exigible a un ciudadano cualquiera. No debían limitarse a cumplir las leyes, sino crear las leyes del estado, y para ellos era indispensable, además de la experiencia que se adquiere en la práctica de la vida política, una intelección universal sobre la esencia de las cosas humanas. Verdad es que las cualidades capitales de un hombre de estado no pueden ser adquiridas. El tacto, la presencia de espíritu y la previsión, las cualidades que celebra ante todo Tucídides en Temístocles[253], son innatas. Pero las dotes para pronunciar discursos convincentes y oportunos pueden ser desarrolladas. Eran ya las virtudes señoriales de los nobles gerentes que formaban el consejo de estado en la epopeya homérica y mantuvieron este rango por toda la posteridad. Hesíodo ve en ellas la fuerza que otorgan las musas al rey y mediante la cual puede orientar y constreñir suavemente las asam-

bleas[254]. La facultad oratoria se sitúa en el mismo plano que la inspiración de las musas a los poetas. Reside ante todo en la aptitud juiciosa de pronunciar palabras decisivas y bien fundamentadas. En el estado democrático las asambleas públicas y la libertad de palabra hicieron las dotes oratorias indispensables y aun se convirtieron en verdadero timón en las manos del hombre de estado. La edad clásica denomina al político puramente retórico, orador. La palabra no tenía el sentido puramente formal que obtuvo más tarde, sino que abrazaba al contenido mismo. Se comprende, sin más, que el único contenido de los discursos fuera el estado y sus negocios.

En este punto toda educación política de los caudillos debía fundarse en la elocuencia. Se convirtió necesariamente en la formación del orador, bien que en la palabra griega logos vaya implícita una muy superior compenetración de lo formal y lo material. Desde este punto de vista se hace comprensible y adquiere sentido el hecho de que surgiera una clase entera de educadores que ofrecieran públicamente enseñar la «virtud» —en el sentido antes indicado— a cambio de dinero. Una falsa modernización del concepto griego de *areté* es la que hace aparecer al hombre actual como una arrogancia ingenua y sin sentido la aspiración de los sofistas o maestros de sabiduría, como los llamaban sus contemporáneos y como pronto se designaron a sí mismos. Este absurdo malentendido se desvanece tan pronto como interpretamos la palabra *areté* en su sentido evidente para la época clásica, es decir, en el sentido de *areté* política considerada ante todo como aptitud intelectual y oratoria, que en las nuevas condiciones del siglo V era lo decisivo. Es natural para nosotros considerar a los sofistas con mirada retrospectiva desde el punto de vista escéptico de Platón, para el cual la duda socrática sobre «la posibilidad de enseñar la virtud» es el comienzo de todo conocimiento filosófico. Pero es históricamente incorrecto, e impide toda real comprensión de aquella importante época de la historia de la

educación humana, sobrecargarla con problemas que sólo se suscitan en una etapa posterior de la reflexión filosófica. Desde el punto de vista histórico la sofística constituye un fenómeno tan importante como Sócrates o Platón. Es más, no es posible concebir a éstos sin aquélla.

El empeño de enseñar la *areté* política es la expresión inmediata del cambio fundamental que se realiza en la esencia del estado. Tucídides ha descrito con penetración genial la enorme trasformación que sufre el estado ático a su entrada en la gran política. El tránsito de la estructura estática del antiguo estado a la forma dinámica del imperialismo de Pericles llevó todas las fuerzas al más alto grado de tensión y de compenetración, lo mismo en lo interior que en lo exterior. La racionalización de la educación política no es más que un caso particular de la racionalización de la vida entera, que se funda más que nunca en la acción y en el éxito. Esto no podía dejar de tener un influjo en la estimación de las cualidades del hombre. Lo ético, que «se comprende por sí mismo», cede involuntariamente el lugar a lo intelectual, que se sitúa en primer término. La alta estimación del saber y de la inteligencia, que había introducido y propugnado cincuenta años antes Jenófanes como un nuevo tipo de humanidad, se hizo general, especialmente en la vida social y política. Es el tiempo en que el ideal de la *areté* del hombre recoge en sí todos los valores que la ética de Aristóteles reúne más tarde en la preeminencia espiritual διανοητικαὶ ἀρεταί. Los lleva, con todos los valores éticos, a una unidad más alta. Este problema se halla todavía muy lejos del tiempo de los sofistas. El aspecto intelectual del hombre se situaba, por primera vez, vigorosamente en el centro. De ahí surgió la tarea educadora que trataron de resolver los sofistas. Sólo así se explica el hecho de que creyeran poder enseñar la *areté*. En este sentido, sus presuposiciones pedagógicas eran tan justas como la duda racional de Sócrates. En realidad, se referían a algo fundamentalmente distinto.

El fin de la educación sofista, la formación del espíritu, encierra una extraordinaria multiplicidad de procedimientos y métodos. Sin embargo, podemos tratar esta diversidad desde el punto unitario de la formación del espíritu. Basta para ello representarse el concepto de espíritu en la multiplicidad de sus posibles aspectos. De una parte es el espíritu el órgano mediante el cual el hombre aprehende el mundo de las cosas y se refiere a él. Pero si hacemos abstracción de todo contenido objetivo (y éste es un nuevo aspecto del espíritu en aquel tiempo), no es tampoco el espíritu algo vacío, sino que por primera vez revela su propia estructura interna. Éste es el espíritu como principio formal. De acuerdo con estos dos aspectos hallamos en los sofistas dos modalidades distintas de educación del espíritu; la trasmisión de un saber enciclopédico y la formación del espíritu en sus diversos campos. Se ve claro que el antagonismo espiritual de ambos métodos de educación sólo puede hallar su unidad en el concepto superior de educación espiritual. Ambas formas de enseñanza han sobrevivido hasta los días presentes, más en la forma de un compromiso que en su nuda unilateralidad. Lo mismo ocurría en gran parte en la época de los sofistas. Pero la unión de ambos métodos en la actividad de una misma persona no debe engañarnos; se trata de dos modos fundamentalmente distintos de educación del espíritu. Al lado de la formación puramente formal del entendimiento se dio también en los sofistas una educación formal en el más alto sentido de la palabra, que no consistía ya en una estructuración del entendimiento y del lenguaje, sino que partía de la totalidad de las fuerzas espirituales. Se halla representada por Protágoras. Al lado de la gramática, de la retórica y de la dialéctica, consideraba ante todo a la poesía y a la música como fuerzas formadoras del alma. Las raíces de esta tercera forma de educación sofística se hallan en la política y en la ética[255]. Se distingue de la formal y de la enciclopédica porque no considera ya al hombre abstractamente, sino como miembro de la so-

ciedad. Mediante ello pone a la educación en sólida relación con el mundo de los valores e inserta la formación espiritual en la totalidad de la *areté* humana. También en esta forma es educación espiritual; sólo que el espíritu no es considerado desde el punto de vista puramente intelectual, formal o de contenido, sino en relación con sus condiciones sociales.

En todo caso, es una afirmación superficial la de que lo nuevo y lo único que une a todos los sofistas sea el ideal educador de la retórica, εὖ λέγειν: porque ello es común a todos los representantes de la sofística, mientras que difieren en la estimación del resto de las cosas, hasta el punto de que hubo sofistas que no fueron otra cosa que retóricos, ni enseñaron otra cosa alguna, como Gorgias[256]. Común es más bien a todos el hecho de ser maestros de *areté* política[257] y de aspirar a conseguir ésta mediante una incrementación de la formación espiritual, cualquiera que fuese su opinión sobre la manera de realizarla. No podemos dejar nunca de maravillarnos ante la riqueza de nuevos y perennes conocimientos educadores que trajeron los sofistas al mundo. Fueron los creadores de la formación espiritual y del arte educador que conduce a ella. Claro es, en cambio, que la nueva educación, precisamente porque sobrepasaba lo puramente formal y material y atacaba los problemas más profundos de la moralidad y del estado, se exponía a caer en las mayores parcialidades, si no se fundaba en una seria investigación y en un pensamiento filosófico riguroso, que buscaran la verdad por sí misma. Desde este punto de vista atacaron Platón y Aristóteles y la posteridad el sistema total de la educación sofística en su mismo quicio.

Esto nos conduce al problema de la posición de los sofistas en la historia de la filosofía y de la ciencia griegas. Es notable y curioso el hecho de que tradicionalmente se haya aceptado como algo evidente que la sofística constituye un miembro orgánico del desarrollo filosófico, como lo hacen las historias de la filosofía griega. No es posible invocar a Platón, porque siempre que

los hace intervenir en sus diálogos es por su aspiración a ser maestros de la *areté*, es decir, en conexión con la vida y la práctica, no con la ciencia. La única excepción a ello es la crítica de la teoría del conocimiento de Protágoras en el Teeteto[258]. Aquí existe, en efecto, una conexión de la sofística con la filosofía, pero se limita a un solo representante, y el puente es bastante estrecho. La historia de la filosofía que nos ofrece Aristóteles en la Metafísica excluye a los sofistas. Las más modernas historias de la filosofía los consideran como fundadores del subjetivismo y el relativismo filosóficos. El esbozo de una teoría por Protágoras no justifica semejantes generalizaciones y es evidentemente un error de perspectiva histórica colocar a los maestros de la *areté* al lado de pensadores del estilo de Anaximandro, Parménides o Heráclito.

La cosmología de los milesios nos muestra hasta qué punto el afán investigador de la «historia» jonia se hallaba originariamente alejado de todo lo humano y de toda acción educadora y práctica. Hemos mostrado, a partir de ella, cómo la consideración del cosmos se acercó paso a paso a los problemas del hombre, que se fueron colocando irresistiblemente en primer término. El atrevido intento de Jenófanes de fundar la *areté* humana en el conocimiento racional de Dios, pone a éste en íntima conexión con el ideal educador; y parece un momento como si la filosofía natural, por su aceptación de la poesía, fuera a alcanzar el dominio sobre la formación y la vida de la nación. Pero Jenófanes es un fenómeno aislado, a pesar de que una vez planteado el problema de la esencia, el camino y el valor del hombre, la filosofía no los abandonó ya. Heráclito fue el único gran pensador capaz de articular al hombre en la construcción legal del cosmos regido por un principio unitario. Y Heráclito no es un físico. Los sucesores de la escuela milesia y en el siglo V, en cuyas manos la investigación de la naturaleza adquirió el carácter de una ciencia particular, omitieron al hombre de su pensamiento o, cuando alcanza-

ron suficiente profundidad filosófica, consideraron el problema cada cual a su modo. Con Anaxágoras de Clazomene entra en la cosmogonía la tendencia antropocéntrica del tiempo, sitúa en el origen del ser al espíritu, como fuerza ordenadora y rectora. Sin embargo, la concepción mecánica de la naturaleza sigue sin solución de continuidad. No se logra una compenetración de la naturaleza y el espíritu. Empédocles de Agrigento es un centauro filosófico. En su alma dual conviven en rara unión la física elemental jónica y la religión de salvación órfica. Conduce al hombre, esta criatura irredenta, juguete del eterno devenir y perecer físicos, por vía mística, a través del camino desdichado que atraviesa el círculo de los elementos a que se halla vinculado por el destino, a la existencia pura, originaria y divina del alma. Así, el mundo del alma humana, que reclama sus derechos frente al dominio de las fuerzas cósmicas, halla su independencia en cada uno de estos pensadores por caminos distintos. Incluso un pensador tan estrictamente naturalista como Demócrito, no puede dejar de lado el problema del hombre y de su propio mundo moral. Evita, sin embargo, los rodeos, en tantos puntos notables, que encontraron para este problema sus inmediatos antecesores, y prefiere trazar una línea divisoria entre la filosofía natural y la sabiduría ética y educadora, que deja de ser una ciencia teórica para adoptar de nuevo la forma tradicional de la parénesis. En ella se mezclan los bienes propios heredados de la antigua poesía sentenciosa con el espíritu racional científico y naturalista de los modernos investigadores. Todo ello son síntomas evidentes de la creciente importancia que daba la filosofía a los problemas del hombre y de su existencia. Pero las ideas educadoras de los sofistas no tienen en ellos su origen.

El creciente interés de la filosofía por los problemas del hombre, cuyo objeto determina de un modo cada vez más preciso, es una prueba más de la necesidad histórica del advenimiento de los sofistas. Pero la necesidad que vienen a satisfacer no es de orden

teórico y científico, sino de orden estrictamente práctico. Ésta es la razón profunda por la cual ejercieron en Atenas una acción tan fuerte, mientras que la ciencia de los físicos jónicos no pudo echar allí raíz alguna. Sin comprensión alguna por esta investigación separada de la vida, se vinculan los sofistas con la tradición educadora de los poetas, con Homero y Hesíodo, Solón y Teognis, Simónides y Píndaro. Sólo es posible comprender claramente su posición histórica si los situamos en el desarrollo de la educación griega, cuya línea determinan aquellos nombres. Ya con Simónides, Teognis y Píndaro entra en la poesía el problema de la posibilidad de enseñar la *areté*. Hasta ese momento el ideal del hombre había sido simplemente establecido y proclamado. Con ellos se convirtió la poesía en el lugar de una discusión apasionada sobre la educación. Simónides es ya, en el fondo, un sofista típico[259]. Los sofistas dieron el último paso. Traspusieron los distintos géneros de poesía parenética, en los cuales el elemento pedagógico se revelaba con el mayor vigor, en la nueva prosa artística en la cual son maestros, y entraron así en consciente competencia con la poesía, en la forma y en el contenido. Esta trasposición del contenido de la poesía en prosa es un signo de su definitiva racionalización. Herederos de la vocación educadora de la poesía, los sofistas dirigieron a la poesía misma su atención. Fueron los primeros intérpretes metódicos de los grandes poetas a los cuales vincularon con predilección sus enseñanzas. No hay que esperar, sin embargo, una interpretación en el sentido en que la entendemos nosotros. Se colocaban ante los poetas de un modo inmediato e intemporal y los situaban despreocupadamente en la actualidad, como lo muestra graciosamente el Protágoras de Platón[260]. En parte alguna se manifiesta de un modo más vigoroso y menos adecuado la inteligente y fría persecución de una finalidad que en la comprensión escolar de la poesía. Homero es para los sofistas una enciclopedia de todos los conocimientos humanos, desde la construcción de carros hasta la estrategia,

y una mina de reglas prudentes para la vida[261]. La educación heroica de la epopeya y de la tragedia es interpretada desde un punto de vista francamente utilitario.

Sin embargo, no son los sofistas meros epígonos. Plantean una infinidad de nuevos problemas. Se hallan tan profundamente influidos por el pensamiento racional de su tiempo, sobre los problemas morales y políticos y por las doctrinas de los físicos, que crean una atmósfera de vasta educación, que por su clara conciencia, activa vivacidad y sensibilidad comunicativa, no conocieron los tiempos de Pisístrato. No es posible separar del nuevo tipo el orgullo espiritual de Jenófanes. Platón parodia y ridiculiza constantemente esta vanidad y grotesca conciencia de sí mismo en todas sus múltiples formas. Todo ello recuerda a los literatos del Renacimiento. En ellos renace la independencia, el cosmopolitismo y la despreocupación que trajeron los sofistas al mundo. Hipias de Elis, que hablaba de todas las ramas del saber, enseñaba todas las artes y ostentaba en su cuerpo todas las vestimentas y todos los ornamentos hechos por sus propias manos, es el perfecto uomo universale[262]. Por lo que respecta a otros, es imposible comprender en un concepto tradicional esta abigarrada mezcla de filólogo y retórico, pedagogo y literato. No sólo por su enseñanza, sino también por la atracción entera de su nuevo tipo espiritual y psicológico, fueron los sofistas como las más altas celebridades del espíritu griego de cada ciudad, donde por largo tiempo dieron el tono, siendo huéspedes predilectos de los ricos y de los poderosos. También en esto son los auténticos sucesores de los poetas parásitos que hallamos a fines del siglo VI en las cortes de los tiranos y en las casas de los nobles ricos. Su existencia se fundaba exclusivamente en su significación intelectual. Por su vida constantemente viajera, carecían de una ciudadanía fija. El hecho de que fuese posible en Grecia este tipo de vida tan independiente, es el síntoma más evidente del advenimiento de un tipo de educación completamente nuevo, que en

su más íntima raíz era individualista, por mucho que se hablara de la educación para la comunidad y de las virtudes de los mejores ciudadanos. Los sofistas son, en efecto, las individualidades más representativas de una época que tiende en su totalidad al individualismo. Sus contemporáneos estaban en lo cierto cuando los consideraban como los auténticos representantes del espíritu del tiempo. El hecho de que vivieran de la educación es también un signo de los tiempos. Ésta era «importada» como una mercancía y expuesta al mercado. Esta maliciosa comparación de Platón[263] contiene algo perfectamente cierto. Pero no debemos tomarla como una crítica de los sofistas y de sus doctrinas, sino como un síntoma espiritual. Constituyen un capítulo inagotable y no suficientemente utilizado de la «sociología del saber».

En todo caso, constituyen un fenómeno de la más alta importancia en la historia de la educación. Con ellos entra en el mundo, y recibe un fundamento racional, la *paideia*, en el sentido de una idea y una teoría consciente de la educación. Podemos considerarlos, por tanto, como una etapa de la mayor importancia en el desarrollo del humanismo, aunque éste no haya hallado su verdadera y más alta forma hasta la lucha con los sofistas y su superación por Platón. Hay siempre en ellos algo de incompleto e imperfecto. La sofística no es un movimiento científico, sino la invasión del espíritu de la antigua física e «historia» de los jónicos por otros intereses de la vida y ante todo por los problemas pedagógicos y sociales que surgieron a consecuencia de la trasformación del estado económico y social.

Sin embargo, su primer efecto fue suplantar la ciencia, del mismo modo que ha ocurrido en los tiempos modernos con el florecimiento de la pedagogía, la sociología y el periodismo. Pero en tanto que la sofística tradujo la antigua tradición educadora, incorporada ante todo en la poesía a partir de Homero en las fórmulas del lenguaje, y en las modalidades del pensamiento de la nueva edad racionalista, y formuló, desde el punto de vista

teórico, un concepto de la educación, condujo a una ampliación de los dominios de la ciencia jonia en los aspectos social y ético y abrió el camino de una verdadera filosofía política y ética al lado y aun por encima de la ciencia de la naturaleza[264]. La obra de los sofistas pertenece ante todo a la esfera formal. Pero la retórica halló en la ciencia, una vez que se separó de ella y reclamó sus propios derechos, una fecunda oposición y una vigorosa competencia. Así, la educación sofística encierra en su rica multiplicidad el germen de la lucha pedagógica de la siguiente centuria: la lucha entre la filosofía y la retórica.

EL ORIGEN DE LA PEDAGOGÍA Y DEL IDEAL DE LA CULTURA

Se ha considerado a los sofistas como los fundadores de la ciencia de la educación. En efecto, pusieron los fundamentos de la pedagogía y la formación intelectual sigue en gran parte, todavía hoy, los mismos senderos. Pero todavía hoy es un problema sin resolver, si la pedagogía es una ciencia o un arte, y los sofistas no denominaron a su teoría y a su arte de la educación ciencia, sino techné. Platón nos ha informado ampliamente sobre Protágoras. La exposición que nos ofrece de su conducta pública, a pesar de sus exageraciones irónicas, debe de ser, en lo esencial, cierta. El sofista, cuando enseña la *areté* política, denomina a su profesión techné política[265]. La conversión de la educación en una técnica es un caso particular de la tendencia general del tiempo a dividir la vida entera en una serie de compartimientos separados concebidos en vista de un fin y teóricamente fundados, mediante un saber adecuado y trasmisible. Hallamos es-

pecialistas y obras especializadas en matemáticas, medicina, gimnasia, teoría musical, arte dramático, etcétera. Incluso escultores como Policleto escriben la teoría de su arte.

Por otra parte, los sofistas consideraban su arte como la corona de todas las artes. En el mito del nacimiento de la cultura[266], que pone Platón en boca de Protágoras, para explicar la esencia y la posición de su techné, se distinguen dos grados de evolución. No se trata, evidentemente, de dos etapas históricas separadas en el tiempo. La sucesión es sólo la forma que toma el mito para representar la necesidad y la importancia de la alta educación sofística. El primer grado es la civilización técnica. Protágoras la denomina, siguiendo a Esquilo, el don de Prometeo que adquirió el hombre con el fuego. A pesar de esta posesión, se hubiera visto condenado a miserable ruina y se hubiera aniquilado en una lucha espantosa de todos contra todos, si Zeus no les hubiera otorgado el don del derecho que hizo posible la fundación del estado y de la sociedad. No resulta claro si Protágoras tomó esta idea de la parte perdida de la trilogía del Prometeo o de Hesíodo, que ensalza el derecho como el más alto don de Zeus porque mediante él se distinguen los hombres de los animales que se comen unos a otros[267]. En todo caso, la elaboración de Protágoras es original. Así como el don de Prometeo, el saber técnico, sólo pertenece a los especialistas, Zeus infundió el sentido del derecho y de la ley a todos los hombres, puesto que. sin él, el estado no podría subsistir. Pero existe todavía un estadio más alto de la intelección del derecho del estado. Es lo que enseña la techné política de los sofistas. Es para Protágoras la verdadera educación y el vínculo espiritual que mantiene unida la comunidad y la civilización humanas.

No todos los sofistas alcanzaron una tan alta concepción de su profesión. El término medio se daba por satisfecho con trasmitir su sabiduría. Para estimar con justicia el movimiento en su totalidad es necesario considerar sus más vigorosos representantes.

La posición central que atribuye Protágoras a la educación del hombre caracteriza al designio espiritual de su educación, en el sentido más explícito, de «humanismo». Esto consiste en la sobreordenación de la educación humana sobre el reino entero de la técnica en el sentido moderno de la palabra, es decir, la civilización. Esta clara y fundamental separación entre el poder y el saber técnico y la cultura propiamente dicha se convierte en el fundamento del humanismo. Acaso convendría evitar la identificación de la techné con el concepto de «vocación» en el sentido moderno, cuyo origen cristiano lo distingue del concepto de la *techné*[268]. La obra del hombre de estado para la cual quiere educar Protágoras al hombre es también una vocación en nuestro sentido. Es, por lo tanto, un atrevimiento denominarla techné en el sentido de los griegos, y ello sólo se justifica por el hecho de que el lenguaje griego no posee otra palabra para expresar el saber y el poder que adquiere el político mediante la acción. Y es perfectamente claro que Protágoras se esfuerza en distinguir esta techné de las técnicas profesionales en el sentido estricto y en dar a aquélla un sentido de totalidad y de universalidad. Por la misma razón, tiene buen cuidado en distinguir la idea de educación «general» de la educación de los demás sofistas en el sentido de una educación realista sobre objetos particulares. En su sentir, «arruinan con ello a la juventud». Aunque los discípulos vayan a los sofistas para evitar una educación puramente técnica y profesional, son conducidos por ellos a un nuevo tipo de saber técnico[269]. Para Protágoras sólo es verdaderamente general la educación política.

Esta concepción de la esencia de la educación «general» nos da la suma del desarrollo histórico de la educación griega[270]. Esta educación ética y política es un rasgo fundamental de la esencia de la verdadera *paideia*,. Sólo en tiempos posteriores un nuevo tipo de humanismo puramente estético se le sobrepone o la sustituye, en el momento en que el estado deja de ocupar lugar su-

premo. En los tiempos clásicos es esencial la conexión entre la alta educación y la idea del estado y de la sociedad. Empleamos la voz humanismo para designar, con plena reflexión, la idea de la formación humana que penetra con la sofística en lo profundo de la evolución del espíritu griego y en su sentido más esencial; no como un ejemplo histórico, puramente aproximado. Para los tiempos modernos el concepto de humanismo se refiere de un modo expreso a la educación y la cultura de la Antigüedad. Pero esto se funda en el hecho de que nuestra idea de la educación «general» humana tiene también allí su origen. En este sentido el humanismo es una creación esencial de los griegos. Sólo por su importancia imperecedera para el espíritu humano es esencial y necesaria la referencia histórica de nuestra educación a la de los antiguos.

Por lo demás, es necesario observar desde un comienzo que el humanismo, a pesar de la permanencia de sus rasgos fundamentales, se desarrolla de un modo vivo y que el tipo de Protágoras no es algo fijo y definitivo. Platón e Isócrates adoptan las ideas educadoras de los sofistas e introducen en ellas modificaciones diversas. Nada es tan característico de este cambio como el hecho de que Platón, al fin de su vida y de su conocimiento, en las Leyes, haya trasformado la célebre frase de Protágoras: «El hombre es la medida de todas las cosas», tan característica en su misma ambigüedad del tipo de su humanismo, en el axioma: «La medida de todas las cosas es Dios.»[271] En relación con esto es preciso recordar que Protágoras decía de la Divinidad que no es posible decir si existe o no existe[272]. Ante esta crítica platónica de los fundamentos de la educación sofística es preciso preguntarnos con toda precisión: el escepticismo, la indiferencia religiosa y el «relativismo» epistemológico, que combate Platón y lo convierte en el enemigo más rudo de los sofistas, ¿son esenciales al humanismo? La respuesta no puede ser dada desde un punto de vista individual. Es preciso resolverlas objetivamente desde

un punto de vista histórico. En nuestra exposición ulterior deberemos tocar de nuevo este problema y la lucha de la educación y de la cultura para sostener la religión y la filosofía, que alcanza su punto culminante en la historia universal con la aceptación del cristianismo en el último periodo de la Antigüedad.

Aquí sólo podemos adelantar una respuesta sumaria. La educación helénica antigua, anterior a los sofistas, desconoce la distinción moderna entre la cultura y la religión. Se halla profundamente enraizada en lo religioso. La escisión tiene lugar en tiempo de los sofistas que es, al mismo tiempo, la época de la creación de la idea consciente de la educación. La relativización de las normas tradicionales de vida y la convicción resignada de la insolubilidad de los enigmas de la religión que hallamos en Protágoras, no se halla sólo casualmente vinculada a su alta idea de la educación del hombre. El humanismo consciente sólo podía probablemente originarse de las grandes tradiciones educadoras helénicas en un momento histórico en que se pusieron en crisis los más altos valores educativos. Resulta, en efecto, evidente que representa un retirarse a la mínima base de la «pura» existencia humana. La educación, que necesita una norma como punto de partida en este momento en que todas las normas válidas para el hombre se disuelven entre las manos, se fija en la forma humana, deviene formal. Semejantes situaciones se han repetido en la historia y el humanismo se halla siempre íntimamente vinculado a ellas. De otra parte, le es también esencial el hecho de que, a partir de su actitud formal, tienda al mismo tiempo su mirada hacia atrás y hacia adelante: hacia atrás, a la plenitud de las fuerzas religiosas y morales de la tradición religiosa y moral, consideradas como el verdadero «espíritu» por el cual alcanzan un contenido vital y concreto los conceptos abstractos del racionalismo; hacia adelante, al problema religioso y filosófico de un concepto del ser que envuelva y proteja al hombre como una tierna raíz, pero que le ofrezca también el fértil suelo donde poder enraizar. Y

puesto que toda educación descansa sobre estos dos problemas, su consideración es decisiva para la estimación de la importancia de la sofística. Desde el punto de vista histórico es preciso determinar ante todo si Platón destruyó o completó el humanismo de los sofistas el primero que conoce la historia. La adopción de una actitud ante este problema histórico significa nada menos que una confesión. Considerado de un modo puramente histórico parece, sin embargo, que ha sido desde largo tiempo decidido que la idea de la formación humana, que sostienen los sofistas, lleva consigo un gran futuro, pero no es una creación conclusa. Su clara conciencia de la forma ha sido de una efectividad práctica inestimable hasta los días actuales. Pero, precisamente por lo superlativo de sus aspiraciones, necesitaba un fundamento más profundo de orden filosófico y religioso. En lo fundamental, el espíritu religioso de la antigua educación helénica, desde Homero hasta la tragedia, es el que toma nueva forma en la filosofía de Platón. Platón va más allá de la idea de la educación de los sofistas, precisamente porque vuelve hacia atrás y remonta al origen.

Lo decisivo para los sofistas es la idea consciente de la educación como tal. Si volvemos la vista hacia el camino que ha recorrido el espíritu griego desde Homero hasta el periodo ático, no aparece esta idea como algo sorprendente, sino como el fruto histórico necesario y maduro de la evolución entera. Es la expresión del esfuerzo constante de toda la poesía y el pensamiento griegos para llegar a una acuñación normativa de la forma del hombre. Este esfuerzo esencialmente educador debía conducir, sobre todo a un pueblo de conciencia filosófica tan despierta, a la formación de la idea consciente de la educación, en el alto sentido en que la hallamos aquí. Resulta así naturalísimo que los sofistas vincularan la idea de la educación a las antiguas creaciones del espíritu griego y las consideraran como su contenido propio. La fuerza educadora de la obra de los poetas era para el pueblo griego algo que se daba por supuesto. Su íntima compenetración

con el contenido entero de la educación debía forzosamente realizarse en el momento en que la acción educadora (παιδεύειν) no se limitó ya exclusivamente a la niñez (παῖς), fino que se aplicó con especial vigor al hombre adulto y no halló ya límite fijo en la vida del hombre. Entonces se dio por primera vez una *paideia*, del hombre adulto. El concepto, que designaba originariamente sólo el proceso de la educación como tal, extendió la esfera de su significación al aspecto objetivo y de contenido, exactamente del mismo modo que nuestra palabra formación (Bildung) o la equivalente latina cultura pasó de significar el proceso de la formación a designar el ser formado y el contenido mismo de la cultura y abrazó en fin el mundo de la cultura espiritual en su totalidad; el mundo en que nace el hombre individual por el solo hecho de pertenecer a su pueblo o a un círculo social determinado. La construcción histórica de este mundo de la cultura alcanza su culminación en el momento en que se llega a la idea consciente de la educación. Así, resulta claro y natural el hecho de que los griegos, a partir del siglo IV, en que este concepto halló su definitiva cristalización, denominaran *paideia*, a todas las formas y creaciones espirituales y al tesoro entero de su tradición, del mismo modo que nosotros lo denominamos *Bildung* o, con palabra latina, *cultura*.

Desde este punto de vista constituyen los sofistas un fenómeno central. Son los creadores de la conciencia cultural en que el espíritu griego alcanzó su telos y la íntima seguridad de su propia forma y orientación. El hecho de que hayan contribuido a la aparición de este concepto y esta conciencia es mucho más importante que la circunstancia de que no hayan llegado a su acuñación definitiva. En un tiempo en que se disolvían todas las formas tradicionales de la existencia, tomaron conciencia y se la dieron a su pueblo de que la educación humana era la gran tarea histórica que les había sido asignada. Con ello descubrieron el punto central en torno al cual se realiza toda evolución y del

cual debe partir toda estructuración consciente de la vida. Adquirir conciencia es una grandeza, pero es la grandeza de la posteridad. Éste es otro aspecto del fenómeno de la sofística. Aunque no es necesario justificar la afirmación de que el periodo que media desde la sofística hasta Platón y Aristóteles alcanza una amplia y permanente elevación en la evolución del espíritu griego. Sin embargo, conserva toda su fuerza la frase de Hegel según la cual el búho de Atenea sólo en el ocaso emprende el vuelo. El espíritu griego sólo alcanzó el dominio del mundo, cuyos mensajeros son los sofistas, a costa de su juventud. Así se comprende que Nietzsche y Bachofen vieran la culminación de los tiempos en la época de Homero o en la de la tragedia. Pero no es posible aceptar esta estimación absoluta y romántica de los tiempos primitivos. El desarrollo del espíritu de las naciones, como el de los individuos, tiene una ley inexorable, y su impresión sobre la posteridad histórica ha de ser forzosamente divergente. Sentimos con dolor la pérdida que lleva consigo el desarrollo del espíritu. Pero no podemos despreciar ninguna de sus fuerzas, y sabemos muy bien que sólo mediante ello somos capaces de admirar sin limitaciones lo primitivo. Ésta es necesariamente nuestra posición: nos hallamos en un estado avanzado de la cultura y en muchos respectos procedemos también de los sofistas. Se hallan mucho más «cerca» de nosotros que Píndaro o Esquilo. De ahí que necesitemos tanto más de éstos. Precisamente con los sofistas adquirimos íntima conciencia de que la «duración» de los estadios primitivos en la estructura histórica de la cultura no es una palabra vacía, puesto que no podemos afirmar y admirar los nuevos estadios sin que en ellos estén asumidos los primeros.

Sabemos poco de los sofistas en particular para poder ofrecer una imagen de los procedimientos de enseñanza y de los fines de cada uno de sus representantes capitales. Ellos ponen un especial acento en las diferencias que los separan, como lo muestra su semblanza comparativa en el Protágoras de Platón. Sin embargo,

no difieren tanto unos de otros como su ambición se lo hacía creer. La razón de esta falta de noticias es que no dejaron escrito alguno que les sobreviviera largo tiempo. Los escritos de Protágoras, que en esto como en todo tenía un lugar preferente, fueron todavía leídos hacia el final de la Antigüedad, pero fueron también olvidados a partir de entonces[273]. Algunos trabajos científicos de los sofistas estuvieron en uso durante una serie de decenios. Pero, en general, no eran hombres de ciencia. Su propósito era ejercer un influjo en la actualidad. Su epideixis retórica, al decir de Tucídides, no era algo estable y permanente, sino fragmentos brillantes para auditorios circunstanciales. Como era natural, todos sus esfuerzos se concentraban en ejercer una acción sobre los hombres, no en la actividad literaria. En esto Sócrates los aventajó todavía a todos, puesto que no escribió nada. Es para nosotros una pérdida irreparable no poseer ninguna indicación de su práctica educadora. No la compensan los detalles que conocemos de su vida y sus opiniones, pues en el fondo no son de gran importancia. Sólo podemos emprender su estudio a partir de los fundamentos teóricos de su educación. Es de esencial importancia para nuestro objeto la íntima conexión en que se halla la elaboración consciente de la idea de la educación con el hacer consciente del proceso de la educación. Presupone la intelección de las realidades de la acción educadora y, especialmente, un análisis del hombre. Era todavía muy elemental. Comparado con la psicología moderna era aproximadamente tan elemental como las teorías físicas presocráticas comparadas con la química moderna. Pero sobre la esencia de las cosas no conoce más la psicología moderna que las doctrinas educadoras de los sofistas ni la química más que Empédocles o Anaxágoras. Podemos aprovechar todavía las intuiciones fundamentales de la pedagogía de los sofistas.

En relación con la antigua disputa, iniciada un siglo antes, entre la educación aristocrática y la democrática y política, tal co-

mo la hallamos en Teognis y Píndaro, investigan los sofistas las condiciones previas de toda educación, el problema de las relaciones entre la «naturaleza» y el influjo educador ejercido conscientemente sobre el ser del hombre. Carecería de sentido analizar las numerosas repercusiones de aquellas discusiones en la literatura contemporánea. En ellas se muestra que los sofistas extendieron a todos los círculos la preocupación por aquellas cuestiones. Cambian las palabras, pero las cosas son las mismas: se ha llegado al convencimiento de que la naturaleza (φύσις) es el fundamento de toda posible educación. La obra educadora se realiza mediante la enseñanza (μάθησις), el adoctrinamiento (διδασκαλία) y el ejercicio (ἄσκησις), que hace de lo enseñado una segunda naturaleza[274]. Es un ensayo de síntesis del punto de vista de la *paideia*, aristocrática y el racionalismo, realizado mediante el abandono de la ética aristocrática de la sangre.

En lugar de la sangre divina aparece el concepto general de la naturaleza humana con todos sus accidentes y ambigüedades individuales, pero también con toda la superior amplitud de su contorno. Es un paso de consecuencias incalculables que no hubiera sido posible sin el auxilio de la reciente ciencia médica. La medicina había permanecido largo tiempo en el estadio de un arte de curar, mezclada de supersticiones populares y de exorcismos. El progreso en el conocimiento de la naturaleza entre los jonios y el establecimiento de una técnica empírica, influyó en el arte de curar y llevó a los médicos a realizar observaciones científicas sobre el cuerpo humano y sus fenómenos. El concepto de la naturaleza humana que hallamos con tanta frecuencia en los sofistas y sus contemporáneos, nació en las esferas de la medicina científica[275]. El concepto de la *physis* es trasportado de la totalidad del universo a la individualidad humana y recibe así una matización peculiar. El hombre se halla sometido a ciertas reglas que le prescribe la naturaleza y cuyo conocimiento es necesario para vivir correctamente en estado de salud y para salir de la en-

fermedad. Del concepto médico de la *physis* humana, como organismo corporal dotado de determinadas cualidades, se pasa pronto al concepto más amplio de la naturaleza humana tal como la hallamos en las teorías pedagógicas de los sofistas. Significa ahora la totalidad del cuerpo y el alma y, en particular, los fenómenos internos del hombre. En análogo sentido lo usa en aquel tiempo el historiador Tucídides. Pero lo modifica de acuerdo con su objeto dándole la significación de la naturaleza social y moral del hombre. La idea de la naturaleza humana, tal como es ahora concebida por primer vez. no es algo natural y evidente por sí mismo. Es un descubrimiento esencial del espíritu griego. Sólo mediante ella es posible una verdadera teoría de la educación.

Los sofistas no desarrollaron los profundos problemas religiosos implícitos en la palabra «naturaleza». Parten de una cierta creencia optimista según la cual la naturaleza humana es ordinariamente apta para el bien. El hombre desventurado o inclinado al mal constituye una excepción. Éste es el punto en que se ha fundado, en todos los tiempos, la crítica religiosa cristiana del humanismo. Verdad es que el optimismo pedagógico de los sofistas no es la última palabra del espíritu griego en esta cuestión. Pero si los griegos hubieran partido de la conciencia general del pecado y no del ideal de la formación del hombre, jamás hubieran llegado a la creación de una pedagogía ni de un ideal de la cultura. No necesitamos sino recordar la escena de Fénix en la *Ilíada*, los himnos de Píndaro y los diálogos de Platón, para comprender la profunda conciencia que desde un principio tuvieron los griegos del carácter problemático de toda educación. Estas dudas surgieron, naturalmente, ante todo, entre los aristócratas. Píndaro y Platón no compartieron jamás las ilusiones democráticas de la educación de las masas por la ilustración. El plebeyo Sócrates fue quien descubrió de nuevo estas dudas aristocráticas relativas a la educación. Recuérdense las resignadas palabras de

Platón en la séptima carta sobre la estrechez de los límites dentro de los cuales puede ejercerse el influjo del conocimiento sobre la masa de los hombres y las razones que da para dirigirse a un círculo cerrado antes que a la multitud innúmera como portador de un mensaje de salvación[276]. Pero es preciso, al mismo tiempo, recordar que estos mismos nobles del espíritu, a pesar de su punto de partida, fueron los creadores de la más alta y consciente educación humana. Precisamente en esta íntima antinomia entre la severa duda sobre la posibilidad de la educación y la voluntad inquebrantable de realizarla, reside la grandeza y la fecundidad del espíritu griego. Entre ambos polos hallan su lugar la conciencia del pecado del cristianismo y su pesimismo cultural y el optimismo educador de los sofistas. Bueno es conocer las circunstancias de tiempo que condicionan sus proposiciones para hacer justicia a los servicios que prestaron. Su estimación no puede ir sin crítica, puesto que los propósitos y las orientaciones de los sofistas han permanecido inmortales hasta nuestros tiempos.

Nadie ha comprendido y descrito de un modo tan adecuado las circunstancias políticas que condicionaron el optimismo educador de los sofistas como su gran crítico Platón. Su Protágoras sigue siendo la fuente a la que es siempre preciso volver: en él aparecen la práctica educadora y el mundo de las ideas de los sofistas en una gran unidad histórica y se descubren de modo incontrovertible sus supuestos sociales y políticos. Son siempre los mismos dondequiera que se repite la situación histórica de la educación que hallaron los sofistas. Las diferencias individuales entre los métodos educadores de los sofistas, de los cuales tan orgullosos se muestran sus descubridores, constituyen para Platón sólo un objeto de distracción. Presenta, a la vez, las personalidades de Protágoras de Abdera, Hipias de Elis y Pródico de Ceos, que se hallan al mismo tiempo cómo huéspedes del rico ateniense Calías, cuya casa se ha convertido en hospedaje para celebrida-

des espirituales. Así se pone de relieve que, a pesar de todas las diferencias, hay entre todos los sofistas un parentesco espiritual.

Como el más importante entre todos, Protágoras, que se ha comprometido a educar en la *areté* política a un joven ateniense de buena familia que le ha presentado Sócrates, desarrolla, ante las objeciones escépticas de Sócrates, su convicción de la posibilidad de educar socialmente al hombre[277]. Parte del estado social que le es dado. Nadie se avergüenza de confesar su incapacidad en un arte que exige habilidad especial. Por el contrario, nadie comete públicamente delitos contra la ley, sino que trata, por lo menos, de guardar la apariencia de una acción legal. Si abandonara las apariencias y manifestara públicamente su injusticia, nadie creería que se trata de sinceridad, sino de locura. Pues todo el mundo da por supuesto que todos se interesan en la justicia y en la prudencia. La posibilidad de adquirir la *areté* política se sigue también del sistema dominante de premios y castigos públicos. Nadie se enoja contra otro por faltas que dependen de su naturaleza innata y que no puede evitar, ni merece por ellas premio ni castigo. Premios y castigos son otorgados por la sociedad, donde se trata de bienes que pueden ser alcanzados por el esfuerzo consciente y el aprendizaje. Ahora bien, las faltas de los hombres que castiga la ley deben ser también evitables mediante la educación, a menos que el sistema entero sobre el cual descansa la sociedad haya de ser insostenible. Lo mismo concluye Protágoras del sentido de la pena. Contra la antigua concepción causal que imagina la pena como una retribución a la falta cometida, acepta una teoría enteramente moderna para la cual la pena es el medio para llegar al mejoramiento del malhechor y a la intimidación de los demás[278]. Esta concepción pedagógica de la pena descansa en la presuposición de la posibilidad de educar al hombre. La virtud ciudadana es el fundamento del estado. Ninguna sociedad podría subsistir sin ella. Quien no participe en ella debe ser educado, castigado y corregido, hasta que se haga mejor; si es incurable

debe ser excluido de la sociedad o incluso muerto. Así, no sólo la justicia punitiva, sino el estado entero, es para Protágoras una fuerza educadora. En rigor, es el estado jurídico y legal, tal como se realiza en Atenas, cuyo espíritu político se manifiesta y halla su justificación en esta concepción de la pena rigurosamente pedagógica.

Esta concepción educadora del derecho y de la legislación del estado presupone la aceptación del influjo sistemático del estado sobre la educación de sus ciudadanos, tal como no se dio en Grecia en parte alguna salvo en Esparta. Es notable que los sofistas no propugnaran nunca la estatificación de la educación, aunque esta exigencia se halle realmente muy próxima del punto de vista de Protágoras. Suplieron esta falla ofreciendo la educación mediante arreglos privados. Protágoras sabe que la vida del individuo, desde su nacimiento, se halla sujeta a influjos educadores. La nodriza, la madre, el padre, el pedagogo, rivalizan en formar al niño cuando le enseñan y le muestran lo que es justo e injusto, bello y feo. Como a un leño torcido, tratan de enderezarlo mediante amenazas y castigos. Después va a la escuela y aprende el orden, así como el conocimiento de la lectura y la escritura, y a manejar la lira.

Pasado este grado, el maestro le da a leer los poemas de los mejores poetas y se los hace aprender de memoria. Éstos contienen muchas exhortaciones y narraciones en honor de hombres preeminentes, cuyo ejemplo debe mover al niño a la imitación. Mediante la enseñanza de la música es educado en la sofrosyne y apartado de las malas acciones. Sigue el estudio de los poetas líricos, cuyas obras se ofrecen en forma de composiciones musicales. Introducen en el alma del joven el ritmo y la armonía, para llegar a su dominio, puesto que la vida del hombre necesita la euritmia y la justa armonía. Ella debe manifestarse en todas las palabras y las acciones de un hombre realmente educado. El joven es más tarde conducido a la escuela del Gimnasio, donde los

paidotribés fortifican su cuerpo para que sea fiel servidor de un espíritu vigoroso y no falle jamás el hombre en la vida a causa de la debilidad del cuerpo. En esta exposición de las presuposiciones fundamentales y los grados de la educación pone Protágoras especial cuidado en acentuar, en atención al círculo preeminente a que se dirige, que es posible educar más ampliamente a los hijos de las familias burguesas que a los de las clases más pobres. Los hijos de los ricos empiezan a aprender antes y terminan su educación más tarde. Con ello quiere demostrar que todo hombre aspira a educar a sus hijos del modo más cuidadoso posible, lo cual significa que la posibilidad de educar al hombre pertenece a la communis opinio del mundo entero y que en la práctica cada cual trata de educar sin vacilación alguna.

Es característico del nuevo concepto de la educación el hecho de que Protágoras piense que la educación no termina con la salida de la escuela. En cierto sentido podría decirse que precisamente empieza entonces. La concepción del estado dominante en su tiempo se manifiesta una vez más en la teoría de Protágoras, al considerar a las leyes del estado como la fuerza educadora en la *areté* política. La educación ciudadana comienza propiamente cuando el joven, salido de la escuela, entra en la vida del estado y se halla constreñido a conocer las leyes y a vivir de acuerdo con su modelo y ejemplar (παράδειγμα). Aquí aprehendemos del modo más claro la trasformación de la antigua *paideia*, aristocrática en la moderna educación ciudadana. La idea del modelo y el ejemplo domina la educación aristocrática desde Homero. En el ejemplo personal se muestra vivamente ante los ojos del educando la norma que debe seguir y la mirada atenta ante la encarnación de la figura ideal del hombre debe moverlo a la imitación. Este elemento personal de la imitación (μίμησις) desaparece con la ley. En el sistema gradual de educación que desarrolla Protágoras, no desaparece del todo, pero queda reservado a un grado inferior; se limita a la enseñanza elemental del

contenido de la poesía que, como hemos visto, no se dirige a la forma, el ritmo y la armonía del espíritu, sino a la regla moral y al ejemplo histórico. Además, el elemento normativo es mantenido y reforzado en la concepción de la ley como el más alto elemento educador del ciudadano. La ley es la expresión más general y concluyente de las normas válidas. Protágoras compara a la ley con la enseñanza elemental de la escritura, donde el niño debe aprender a no escribir fuera de las líneas. La ley es también una línea de escritura bella inventada por los antiguos legisladores preeminentes. Protágoras ha comparado también el proceso de la educación con el del enderezamiento de un leño. En lenguaje jurídico, el castigo, que nos retorna a la línea cuando nos apartamos de ella, es designado como *euthyne*, «enderezamiento». En esto se manifiesta también la función educadora de la ley en el sentir de los sofistas.

En el estado ateniense la ley no era sólo el «rey», como dice el verso entonces tan citado de Píndaro; era también la escuela de la ciudadanía. Esta idea se halla muy apartada del sentimiento actual. La ley no es ya el descubrimiento de antiguos legisladores preeminentes, sino una creación del momento. Tampoco en Atenas debía tardar en serlo y ni aun los especialistas será posible que la abarquen. En nuestros días no sería concebible que a Sócrates, en la prisión, en el momento en que se le abren las puertas para la libertad y la fuga, se le aparecieran las leyes como figuras vivientes que le exhortan a permanecer fiel aun en la hora de la tentación porque ellas son las que le han educado y protegido en su vida entera y constituyen el fundamento y el suelo materno de su existencia. Esta escena del Critón recuerda lo que dice Protágoras acerca de la ley[279]. Con ello formula simplemente el ideal del estado jurídico de su tiempo. Hubiéramos conocido el parentesco de su pedagogía con el estado ático aun cuando no hubiese hecho referencias expresas a las condiciones de Atenas y afirmado que el estado ático y su constitución se fundan en esta

concepción del hombre. No es posible determinar si Protágoras poseía realmente esta conciencia o si Platón se la atribuye en el Protágoras en una reproducción genial pero libremente artística de su lección. De todos modos, resulta cierto que en tiempo de Platón se pensaba que la educación sofística era un arte íntimamente conectado con las condiciones políticas de la época.

Todo lo que nos dice Platón de Protágoras se refiere a la posibilidad de la educación. Pero su solución no deriva para los sofistas tan sólo de las presuposiciones del estado y de la sociedad y del common sense político y moral, sino que se extendía a conexiones mucho más amplias. El problema de la posibilidad de educar la naturaleza humana es un caso particular de las relaciones entre la naturaleza y el arte en general. Muy instructivas son para este aspecto del problema las aportaciones de Plutarco en su libro sobre La educación de la juventud, tan fundamental para el humanismo del Renacimiento, cuyas ediciones se repitieron entonces y cuyas ideas fueron decisivas para la nueva pedagogía. El autor declara en la introducción que conoce y utiliza la literatura antigua relativa a la educación[280], lo que habríamos advertido aunque no lo hubiera dicho. Esto no se refiere sólo a este tema concreto, sino también al capítulo siguiente, en que trata de los tres factores fundamentales de toda educación: naturaleza, enseñanza y hábito. Es evidente que todo ello se funda en teorías pedagógicas más antiguas.

Es para nosotros sumamente afortunado el hecho de que Plutarco nos haya trasmitido no sólo la conocida «trinidad pedagógica» de los sofistas, sino, además, una serie de ideas íntimamente conectadas con aquella doctrina y que manifiestan claramente su alcance histórico. Plutarco explica la relación entre los tres elementos de la educación mediante el ejemplo de la agricultura, considerada como el caso fundamental del cultivo de la naturaleza por el arte humano. Una buena agricultura requiere en primer lugar una buena tierra, un campesino competente y, final-

mente, una buena simiente. El terreno para la educación es la naturaleza del hombre. Al campesino corresponde el educador. La simiente son las doctrinas y los preceptos trasmitidos por la palabra hablada. Cuando se cumplen con perfección las tres condiciones, el resultado es extraordinariamente bueno. Cuando una naturaleza escasamente dotada recibe los cuidados adecuados mediante el conocimiento y el hábito, pueden compensarse, en parte, sus deficiencias. Por el contrario, hasta una naturaleza exuberante, decae y se pierde si es abandonada. Este hecho hace indispensable el arte de la educación. Lo obtenido con esfuerzo de la naturaleza se hace infecundo si no es cultivado. Y aun llega a ser tanto peor cuanto mejor es por naturaleza. Una tierra menos buena, trabajada con inteligencia y perseverancia, produce al fin los mejores frutos. Lo mismo ocurre con el cultivo de los árboles, la otra mitad de la agricultura. El ejemplo del entrenamiento del cuerpo y de la cría de los animales es también una prueba de la posibilidad de cultivar y educar la *physis*. Sólo es preciso emprender el trabajo en el momento adecuado, en aquel en que la naturaleza es blanda todavía y lo que se enseña es fácilmente asimilado y se graba en el alma.

Desgraciadamente no es fácil distinguir en esta serie de pensamientos lo primitivo de aquello que le ha sido ulteriormente añadido. Evidentemente Plutarco ha reunido doctrinas posteriores a la sofística con las intuiciones sofísticas. Así el concepto de la plasticidad (εὔπλαστον) del alma juvenil procede acaso de Platón[281] y la bella idea de que el arte compensa las deficiencias de la naturaleza procede de Aristóteles[282], aunque ambas tengan sus antecedentes sofísticos. El sorprendente ejemplo de la agricultura se halla, por el contrario, tan orgánicamente unido a la doctrina de la trinidad pedagógica, que debe ser considerado como parte integrante de la doctrina sofística. Estuvo ya en uso antes de Plutarco y por esta razón debe ser considerado también como de fuente antigua. Traducida al latín, la comparación de la

educación humana con la agricultura ha penetrado en el pensamiento occidental y ha acertado a crear la nueva metáfora de la cultura animi: la educación humana es «cultura espiritual». En este concepto resuena todavía claramente su origen metafórico derivado de la cultura de la tierra. Las doctrinas educadoras del humanismo posterior han conservado esta idea y, en relación con ellas, ha llegado ulteriormente a adquirir su lugar central en la educación humana de los «pueblos de cultura».

Se adapta perfectamente a nuestra caracterización de los sofistas como humanistas, el hecho de que fueran los creadores del concepto de la cultura, aunque no podían sospechar que esta metáfora aplicada simplemente al concepto de la educación del hombre fuera tan rica en matices y llegara un día a convertirse en el más alto símbolo de la civilización. Pero este triunfo de la idea de cultura tiene su íntima justificación. En aquella fecunda comparación halla su fundamento universal la idea griega de la educación, considerada como la aplicación de leyes generales a la dignificación y el mejoramiento de la naturaleza por el espíritu humano. Esto demuestra que la unión de la pedagogía y la filosofía de la cultura, que la tradición atribuye a los sofistas y especialmente a Protágoras, respondía a una íntima necesidad. El ideal de la educación humana es para él la culminación de la cultura en su sentido más amplio. En ella se comprende todo, desde los primeros esfuerzos del hombre para dominar a la naturaleza elemental hasta lo más alto de la autoformación del espíritu humano. En esta profunda y amplia fundamentación del fenómeno de la educación se manifiesta una vez más la naturaleza del espíritu griego orientado hacia aquello que hay de universal y de total en el ser. Sin ellos, ni la idea de la cultura ni la de la educación humana hubieran aparecido a la luz de aquella forma plástica.

Por muy importante que sea esta profunda organización de la enseñanza, la comparación con la cultura del campo tiene sólo

un valor limitado para el método de la educación. El conocimiento que penetra en el alma mediante la enseñanza no se halla en la misma relación con ella que la simiente con la tierra. La educación no es un simple proceso de crecimiento que el educador alimenta, favorece y guía deliberadamente. Hemos hablado ya del ejemplo de la educación corporal del hombre mediante el entrenamiento gimnástico. Esta antigua experiencia ofrece un ejemplo más adecuado a la naturaleza de la nueva formación espiritual. Así como el cultivo del cuerpo vivo fue considerado como un acto de formación análogo al de la escultura, aparece ahora la educación a Protágoras como una formación del alma y los medios para la educación como fuerzas formadoras. No es posible decir con certeza si los sofistas emplearon ya el concepto de formación en relación con el fenómeno educador; en principio, su idea de la educación no es otra cosa. Es indiferente el hecho de que Platón haya sido acaso el primero en emplear la expresión «formar» (πλάττειν). La idea de formación se halla implícita en la aspiración de Protágoras a formar un alma rítmica y armónica mediante la impresión del ritmo y armonía musical. No describe Protágoras en aquel lugar la educación que él mismo da, sino aquella de que gozaba en mayor o menor grado todo ateniense y que ofrecían las escuelas privadas de Atenas. Es preciso admitir que la enseñanza de los sofistas se orientaba en análogo sentido y, ante todo, en las disciplinas formales que constituían la pieza capital de la educación sofística. Antes de la sofística no se habla de gramática, retórica ni dialéctica. Debieron ser sus creadores. La nueva técnica es evidentemente la expresión metódica del principio de formación espiritual que se desprende de la forma del lenguaje, del discurso y del pensamiento. Esta acción pedagógica es uno de los grandes descubrimientos del espíritu humano. En estos tres dominios de su actividad adquiere por primera vez conciencia de las leyes innatas de su propia estructura.

Desgraciadamente, nuestro conocimiento de estas grandes realizaciones de los sofistas es extraordinariamente deficiente. Sus escritos gramaticales se han perdido. Pero los gramáticos posteriores, peripatéticos y alejandrinos, los han reelaborado. Las parodias de Platón nos ofrecen algunos atisbos de la sinonimia de Pródico de Ceos, y sabemos algo de la clasificación de los diversos tipos de palabras de Protágoras y de la doctrina de Hipias sobre la significación de las letras y de las sílabas[283]. Las retóricas de los sofistas se han perdido también; se trataba de manuales no destinados a la publicidad. Un resto de este tipo de libros es la retórica de Anaxímenes, elaborada en gran parte con conceptos recibidos. Ella puede darnos una cierta idea de la retórica de los sofistas. Mejor conocido nos es el arte de los sofistas. Verdad es que su obra capital, las Antilogías de Protágoras, se ha perdido. Pero el trabajo que se ha conservado de un sofista dórico desconocido del comienzo del siglo V, los Dobles discursos (δισσοὶ λόγοι), nos proporcionan un bosquejo de este notable método de considerar las cosas «por ambos lados», ya para atacarlas, ya para sostenerlas. La lógica aparece por primera vez en la escuela de Platón, y los juegos erísticos de algunos sofistas de segunda categoría, contra cuyos excesos combate la filosofía seria, muestran en las caricaturas del Eutidemo platónico hasta qué punto el vigor del nuevo arte de disputar se empleó, desde un comienzo, como arma en las luchas oratorias. Se halla aquí mucho más próximo de la retórica que de la lógica teórica y científica.

En defecto de tradiciones directas, hemos de juzgar de la importancia de la educación formal de los sofistas por su acción extraordinaria sobre el mundo contemporáneo y sobre la posteridad. A esta educación deben los contemporáneos la inaudita conciencia y el arte con que construyen sus discursos y conducen la prueba, así como la forma perfecta con que desarrollan sus ideas desde la simple narración de un lema hasta la promoción de las más vigorosas emociones: los oradores dominan los más di-

versos tonos como un teclado. Tal es la «gimnasia del espíritu» que con tanta frecuencia echamos de menos en los discursos y los escritos modernos. Al leer a los oradores áticos de aquel tiempo tenemos la impresión de que el logos se ha desnudado para aparecer en la palestra. La tensión y la elasticidad de una prueba bien construida asemeja al musculoso cuerpo de un atleta bien entrenado, que se halla en forma. Los griegos denominaron agón a los debates judiciales, porque tenían siempre la impresión de que se trataba de la lucha entre dos rivales, sujeta a forma y a ley. Nuevas investigaciones han mostrado cómo en la oratoria jurídica del tiempo de los sofistas se iban sustituyendo las antiguas pruebas judiciales por testimonios, tormentos y juramentos, por la argumentación lógica de la prueba introducida por la retórica[284]. Pero un investigador tan severo para la verdad como el historiador Tucídides, se halla dominado por el arte formal de los sofistas en las particularidades de la técnica oratoria, en la construcción de frases, y aun en el uso gramatical de las palabras, la orthoepia. La retórica constituye la forma predominante de la educación en los últimos tiempos de la Antigüedad. Se adaptaba de un modo tan perfecto a la predisposición formal del pueblo griego, que se convirtió en una fatalidad, al desarrollarse finalmente como una enredadera, sobre todo lo demás.

Pero este hecho no debe influir en nuestra apreciación de la importancia educadora del nuevo descubrimiento. En unión de la gramática y de la dialéctica, la retórica se convirtió en el fundamento de la formación formal del mundo occidental. Constituyeron juntas, desde los últimos tiempos de la Antigüedad, el llamado trivium, que juntamente con el quadrivium constituían las siete artes liberales que sobrevivieron en esta forma escolar a todo el esplendor del arte y de la cultura griegos. Las clases superiores de los liceos franceses conservan todavía hoy los nombres de estas disciplinas, heredados de las escuelas claustrales medie-

vales, como signo de la tradición ininterrumpida de la educación sofística.

Los sofistas no juntaron todavía aquellas tres artes formales con la aritmética, la geometría, la música y la astronomía, que constituyeron posteriormente el sistema de las siete artes liberales. Pero el número siete es, en definitiva, lo menos original. Y la inclusión por los griegos de las denominadas mathemata, a las que pertenecían desde los pitagóricos la armonía y la astronomía, en la más alta cultura —que es precisamente lo esencial de la unión del trivium y el quadrivium—, fue realmente obra de los sofistas[285]. Antes de ellos la música constituía sólo una enseñanza práctica, como lo muestra la descripción que nos da Protágoras de la esencia de la educación dominante. La instrucción musical se hallaba en manos de los maestros de lira. Los sofistas unieron a ella la doctrina teórica de los pitagóricos sobre las armonías. Un hecho fundamental para todos los tiempos es la introducción de la enseñanza matemática. En los círculos de los denominados pitagóricos había sido objeto de investigación científica. Por primera vez el sofista Hipias reconoció su valor pedagógico incalculable. Otros sofistas como Antifón y más tarde Brisón se ocuparon de problemas matemáticos en la investigación y en la enseñanza. Desde entonces no han dejado de formar parte de la educación superior.

El sistema griego de educación superior, tal como lo constituyeron los sofistas, domina actualmente en la totalidad del mundo civilizado. Ha dominado de un modo universal, sobre todo porque para ello no es necesario ningún conocimiento del idioma griego. Es preciso no olvidar que no sólo la idea de la cultura general ética y política, en la cual reconocemos el origen de nuestra formación humanista, sino también la denominada formación realista, que en parte compite y en parte lucha con aquélla, ha sido creada por los griegos y procede inmediatamente de ellos. Lo que denominamos actualmente cultura humanista en el sentido

estricto de la palabra, imposible sin el conocimiento de las literaturas clásicas en su lengua original, sólo podía desarrollarse en un terreno no griego, pero influido en lo más profundo por el espíritu helénico, como fue el pueblo romano. La educación fundada en las dos lenguas griega y latina es, en su concepción plenaria, una creación del humanismo del Renacimiento. Nos hemos de ocupar todavía de sus primeros pasos en la cultura de los últimos tiempos de la Antigüedad.

No sabemos en qué sentido orientaron los sofistas la enseñanza de la matemática. Una objeción capital de la crítica pública contra este aspecto de la educación sofística era la inutilidad de las matemáticas para la vida práctica. Como es sabido, Platón, en su plan de enseñanza, considera a la matemática como una propedéutica para la filosofía[286]. Nada más alejado de los sofistas que esta concepción. Sin embargo, no tenemos la seguridad de estar en lo cierto considerándola con Isócrates, un discípulo de la retórica sofística que después de largos años de oposición acabó por conceder un valor a la matemática, como un simple medio de educación formal del entendimiento, sin que pudiera aspirar a nada más[287]. Las mathemata representan el elemento real de la educación sofística; la gramática, la retórica y la dialéctica, el elemento formal. La ulterior división de las artes liberales en el trivium y el quadrivium habla también en favor de esa separación en dos grupos de disciplinas. La diferencia entre la función educadora de cada uno de ambos grupos se hizo permanente y notoria. El esfuerzo para unir ambas ramas descansa en la idea de la armonía o, como en Hipias, en el ideal de la universalidad, pero no se trata nunca de lograrlo mediante la simple adición[288]. No es, en fin, por sí mismo verosímil que las mathemata, a las cuales pertenecía también la astronomía —todavía no muy matematizada—, fueran consideradas como una mera gimnasia formal del espíritu. La falta de aplicación práctica de este saber en aquel tiempo no parece haber sido, a los ojos de los sofistas,

una objeción de importancia contra su valor educativo. Estimaron la matemática y la astronomía por su valor teórico. Aunque en la mayoría de los casos no eran investigadores fecundos y originales, Hipias por lo menos lo fue. Por primera vez se reconoce el valor de lo puramente teórico para la formación del espíritu. Mediante estas ciencias se obtenían aptitudes completamente distintas de las técnicas y prácticas que derivaban de la gramática, la retórica y la dialéctica. Mediante el conocimiento matemático se alcanzaba la capacidad constructiva y ordenadora y en general la fuerza espiritual. Los sofistas no llegaron jamás a formular una teoría de esta acción. Por primera vez Platón y Aristóteles alcanzaron plena conciencia de la importancia educadora de la ciencia pura. Pero la penetrante mirada con que los sofistas acertaron en lo justo basta para suscitar nuestra admiración, del mismo modo que hizo la educación ulterior poniendo a contribución sus adquisiciones.

Con la introducción de la enseñanza científica y teórica debió plantearse el problema de saber hasta qué punto debían extenderse estos estudios. Dondequiera que en aquella época se habla de la educación científica, en Tucídides, Platón, Isócrates, Aristóteles, hallamos el reflejo de este problema. No lo suscitaron sólo los teóricos. Sentimos claramente en él el eco de la oposición que promovió en amplios círculos este nuevo e inusitado tipo de educación que requería la pérdida de tiempo y esfuerzo para el estudio de problemas puramente espirituales y apartados de la vida. En los tiempos antiguos esta actitud espiritual sólo aparecía por excepción en algunas personalidades excepcionales que por su separación de la vida ciudadana corriente y de sus intereses y por su originalidad, entre admirable y ridícula, gozaban de respeto, consideración y amable indulgencia. Ahora las cosas eran muy otras. Este saber aspiraba a convertirse en la verdadera y «superior educación» y a suplantar o subordinar a la educación tradicional.

La oposición no podía proceder del pueblo trabajador que desde un principio se vio excluido de esta educación, porque era «inútil» y cara y se dirigía sólo a las esferas dirigentes. La crítica sólo era posible en las clases superiores que habían poseído siempre una alta educación y una medida segura, y que aun bajo la democracia mantenían, en lo esencial, intacto su ideal del gentleman, la kalokagathía. Políticos eminentes como Pericles y altas personalidades sociales como Calías, el hombre más rico de Atenas, daban el ejemplo de un amor apasionado por el estudio y muchas personas preeminentes mandaban a sus hijos a las conferencias de los sofistas. Pero no se podía desconocer el peligro que encerraba la σοφία para el hombre de tipo aristocrático. De ahí que no quisieran que sus hijos se convirtieran en sofistas. Algunos discípulos bien dotados de los sofistas seguían a sus maestros de ciudad en ciudad y aspiraban a convertir en profesión las enseñanzas que recibían. En cambio, los jóvenes distinguidos que asistían a sus conferencias no los consideraban precisamente como un modelo digno de imitar. Por el contrario, acentuaban la diferencia de clase que los separaba de los sofistas, todos los cuales procedían de familias burguesas, y establecían un límite más allá del cual no podía pasar su influjo[289]. En la oración fúnebre de Pericles formula Tucídides sus reservas frente a la nueva inteligencia: por alto que se halle el espíritu no olvida añadir al φιλοσοφοῦμεν su advertencia ἄνευ μαλακίας: cultura espiritual sin relajación.[290]

Esta fórmula, expresión de un goce severo y vigilante de los estudios florecientes, expresa con magnífica claridad la actitud de la clase dominante en Atenas en la segunda mitad del siglo V. Recuerda la disputa de «Sócrates» —que en este caso se identifica con Platón— y el aristócrata ateniense Calicles en el Gorgias de Platón, sobre el valor de la investigación pura para la formación del hombre preeminente que aspira a actuar en la política.[291] Calicles rechaza vehementemente la ciencia como vocación de la

vida entera. Es buena y útil para preservar a los jóvenes en la edad peligrosa en que se hacen hombres de inclinaciones perniciosas y para ejercitar su entendimiento. Quien no haya conocido desde muy temprano estos intereses no llegará a ser nunca un verdadero hombre libre. En cambio, quien encierre su vida entera en esta estrecha atmósfera, no llegará a ser jamás un hombre completo y permanecerá siempre en un estadio inmaturo de su desarrollo. Calicles establece los límites de la edad en que es preciso ocuparse en este saber al decir que debe ser adquirido «con un propósito educador», es decir, durante una época que sirve de mero tránsito. Calicles es el tipo de su clase social. No debemos ocuparnos aquí de la actitud de Platón ante él. El mundo distinguido de Atenas y la sociedad burguesa entera participa en mayor o menor grado del escepticismo de Calicles ante el nuevo entusiasmo espiritual de su juventud. El grado de reserva dependía de diferencias individuales. Hablaremos más adelante de la comedia. Es uno de nuestros testimonios más importantes.

Calicles pertenece también a la escuela sofística, como lo revelan todas sus palabras. Pero como político aprendió más tarde a subordinar este grado de su educación al curso entero de su carrera de hombre de estado. Cita a Eurípides, cuya obra es espejo de todos los problemas de su tiempo. En su Antíope pone en escena los dos tipos contrapuestos de hombres modernos: el hombre de acción y el teórico y soñador innato, y el hombre de acción habla a su hermano en la misma forma que Calicles a Sócrates. Es notable que este drama sea el modelo del antiguo poeta romano Ennio, que pone en boca del joven héroe, Neoptolemo, hijo de Aquiles, las palabras: philosophari sed paucis[292]. Desde siempre se ha sentido que en este verso ha hallado su expresión lapidaria, como una ley histórica, la actitud del pueblo romano, en un todo práctica y política, frente a la filosofía y la ciencia griegas. Sólo que esta «sentencia romana» que conmueve a tantos de nuestros filohelenos, fue pronunciada originariamente por un

griego. No es sino la tradición y adaptación de la actitud de la sociedad ática distinguida del tiempo de los sofistas y de Eurípides, ante la nueva ciencia y la nueva filosofía. No expresa menor apartamiento del espíritu puramente teórico que el que tuvieron y conservaron los romanos. Ocuparse en la investigación «sólo a causa de la educación» y en tanto que es necesario para ello, era la fórmula de la cultura del tiempo de Pericles, puesto que esta cultura era en su totalidad práctica y política[293]. Su fundamento se hallaba en el imperio ático cuya finalidad era llegar al dominio del mundo helénico. Incluso cuando Platón tras la ruina del imperio predicaba el ideal de la «vida filosófica», justificaba su propósito por el valor práctico que tenía para la edificación del estado[294]. No otra era la idea de la educación de Isócrates en relación con el problema del puro saber. Sólo en la época en que la grandeza ática había desaparecido, reapareció en Alejandría la ciencia jonia. Los sofistas trataron de salvar esta oposición entre el espíritu ático y el de sus parientes en estirpe, los jonios. Se hallaban predestinados a servir de mediadores, a proporcionar a Atenas los elementos indispensables para la realización de sus grandes destinos y poner la ciencia jónica al servicio de la educación ática.

LA CRISIS DEL ESTADO Y LA EDUCACIÓN

La idea de la educación de los sofistas representa un punto culminante en la historia interior del estado griego. Verdad es que ya desde siglos había determinado la forma de vida de sus ciudadanos y que la poesía en todas sus formas había ensalzado

su cosmos divino. Pero la tarea educadora del estado no había sido jamás expuesta y defendida con tal amplitud. La educación de los sofistas no surgió únicamente de una necesidad política y práctica. Tomó al estado como término consciente y medida ideal de toda educación. En la teoría de Protágoras aparece el estado como la fuente de todas las energías educadoras. Es más, el estado es una gran organización educadora que impregna de este espíritu todas sus leyes y todas sus instituciones sociales. La concepción del estado de Pericles, tal como la expone Tucídides en su oración fúnebre, culmina igualmente en la declaración de que el estado es el educador supremo y halla ejemplarmente cumplida esta misión cultural del estado en la comunidad ateniense. Las ideas de los sofistas penetraron en la realidad política y conquistaron el estado. No es posible interpretar de otro modo estos hechos. Pericles y Tucídides se hallan profundamente impregnados del espíritu de los sofistas. En este punto no fueron creadores, sino deudores. Su concepción educadora del estado alcanzó nueva importancia desde el momento en que Tucídides la combinó con otra nueva concepción: la de que pertenecía a la esencia del estado moderno la lucha por el poder. El estado de los tiempos clásicos se desarrolló en constante tensión entre estos dos polos: poder y educación. Esta tensión se produce en todos los casos en que el estado educa a los hombres exclusivamente para sí mismo. La exigencia de la consagración de la vida individual a los fines del estado presupone que estos fines se hallan en concordancia con el bienestar bien entendido del todo y de cada una de sus partes. Este bien debe ser mensurable mediante normas objetivas. Como tal, vale para los griegos el derecho, la diké. En ella se funda la eunomía y, por tanto, la eudemonía de la polis. Para Protágoras la educación para el estado significa educación para la justicia. Precisamente en este punto se origina, en el tiempo de los sofistas, la crisis del estado, que se convierte al mismo tiempo en la más grave crisis de la educación. Es una sobrestimación del

influjo de los sofistas querer considerarlos, y así ocurre con frecuencia, como responsables de esta evolución. Aparece en sus doctrinas del modo más sensible porque en ellas se reflejan con la mayor claridad los problemas de su tiempo y porque la educación advierte con el mayor vigor cualquier perturbación de la autoridad legítima.

El pathos moral con que mantuvo Solón la idea de la justicia en el estado, se mantiene todavía vivo en el tiempo de Pericles. Su mayor orgullo era ser el defensor del derecho sobre la tierra y el sostén de todos los injustamente oprimidos. Pero aun después de la introducción del dominio popular no había remitido la antigua lucha por la constitución y la ley. Los nuevos tiempos introdujeron nuevas armas, cuyo peligro y fuerza destructora no habían sospechado sus probos y piadosos predecesores. Verdad es que la fuerza había sido superada mediante la nueva concepción: desde la feliz salida de la guerra de los persas adquiría cada día mayor vigor la idea democrática según la cual la mayoría numérica era la fuente de toda decisión y de todo derecho. Esta idea iba ganando camino entre luchas sangrientas y con la amenaza de una guerra civil. Y aun el largo dominio, casi no discutido, de un hombre de estado eminente como Pericles, descendiente de la noble casa de los Alcmeónidas, sólo pudo comprarse a costa de nuevas y crecientes ampliaciones de los derechos populares. Pero bajo la superficie de la democracia oficial de Atenas no estuvo nunca apagada la chispa de la revolución entre los aristócratas consagrados a la política o, como los llamaban sus adversarios, los oligarcas.

En tanto que la política exterior de la democracia, bajo la dirección de sus eminentes hombres de estado, iba de éxito en éxito, los aristócratas fueron en parte sinceramente leales, y en parte se vieron obligados a manifestar opiniones favorables al pueblo y a hablar con elogio de él; un arte que alcanzó pronto en Atenas un desarrollo sorprendente y tomó incluso formas grotescas. Pe-

ro la guerra del Peloponeso fue una prueba fatal para el creciente e irresistible poder de Atenas. Tras la muerte de Pericles, afectó gravemente a la autoridad del estado y aun al estado mismo y llevó apasionamiento a la lucha por el dominio en el interior. Ambos partidos usaron la retórica y el arte de disputar de los sofistas. Pero no es posible afirmar que los sofistas por sus concepciones políticas hubieran de pertenecer necesariamente a uno de los bandos. Si para Protágoras resultaba evidente que la democracia existente era «el estado» a que se dirigían todos sus esfuerzos educadores, hallamos también en poder de los enemigos del demos las armas cuyo uso habían aprendido mediante la educación de los sofistas. No habían sido originariamente forjadas para combatir al estado, pero resultaban peligrosas para él. Y no era sólo el arte retórico, sino, ante todo, las ideas de los sofistas sobre la naturaleza y sobre la ley. Así se convirtió de una simple lucha de partidos en una lucha espiritual que roía los principios fundamentales del orden existente.

Desde los tiempos más antiguos el estado de derecho había sido considerado como una gran conquista. Diké era una reina poderosa. Nadie podía tocar impunemente los fundamentos de su orden sagrado. El derecho terrenal tiene sus raíces en el derecho divino. Esta era una concepción general de los griegos.

Nada cambia en ello con la trasformación de la antigua forma autoritaria del estado en el nuevo estado legal fundado en el orden de la razón. La divinidad adquiere las características humanas de la razón y la justicia. Pero la autoridad de la nueva ley descansa ahora, como siempre, en su concordancia con el orden divino o, como dice el nuevo pensamiento filosófico, en su concordancia con la naturaleza. La naturaleza es para él la suma de todo lo divino. Domina en ella la misma ley, la misma diké, que se considera como la norma más alta en el mundo del hombre. Tal fue el origen de la idea del cosmos[295]. Pero en el curso del siglo V esta imagen del mundo cambia de nuevo. Ya en Heráclito

aparece el cosmos como la lucha incesante de los contrarios. «La guerra es la madre de todas las cosas.» Pero a poco no quedará más que la lucha: el mundo aparecerá como el producto accidental del choque y la violencia en el juego mecánico de las fuerzas.

Es difícil determinar a primera vista si esta concepción de la naturaleza fue lo primero y su trasposición al mundo humano constituyó sólo un segundo paso, o si lo que el hombre creyó reconocer como una ley eterna del universo no fue sino la proyección de su nueva concepción «naturalista» de la vida humana. En la época de los sofistas la antigua y la nueva concepción se hallan íntimamente imbricadas. Eurípides en Las fenicias hace descansar la igualdad, el principio capital de la democracia, en el dominio de una ley que se manifiesta constantemente en la naturaleza y a la cual el hombre mismo no puede escapar[296].

Pero al mismo tiempo otros criticaban enérgicamente el concepto de la igualdad, tal como la democracia lo entendía tratando de demostrar que la naturaleza no se halla, en realidad, regida por la isonomía mecánica, sino que en ella domina el más fuerte. En ambos casos aparece claro que la imagen del ser y de su orden permanente es considerada desde el punto de vista humano e interpretada en sentido opuesto de acuerdo con la diversidad de las opiniones. Tenemos, por decirlo así, frente a frente, una concepción aristocrática y una concepción democrática de la naturaleza y del universo. La nueva concepción del mundo muestra que aumentan constantemente las voces que, en lugar de admirar la igualdad geométrica, mantienen la desigualdad fundamental de los hombres y toman este hecho como punto de partida para su concepción del derecho y del estado. Como sus predecesores, fundan su concepción en el orden del mundo y pueden lisonjearse de tener de su parte las más nuevas concepciones de la ciencia y de la filosofía.

El Calicles del Gorgias de Platón es la encarnación inolvidable de este principio. Se trata de un fiel discípulo de los sofistas[297].

El primer libro de la República, donde el derecho del más fuerte es mantenido por el sofista y retórico Trasímaco, demuestra que su concepción procede de los sofistas[298]. Toda generalización sería una falsificación de la verdad histórica. Fácil sería contraponerle otro tipo de sofista enemigo del naturalismo que Platón combate, representante de la moral tradicional, que no aspira a otra cosa que a traducir en prosa las normas de vida de la poesía gnómica. Pero el tipo de Calicles es mucho más interesante y, como lo muestra Platón, más vigoroso. Semejantes hombres de poder debieron darse con frecuencia entre los aristócratas atenienses. Muchos de ellos debieron de haber pertenecido al círculo de Platón en su juventud. Piénsese en Critias, el caudillo sin escrúpulos de la reacción, convertido más tarde en «tirano». Acaso haya en la pintura de Calicles, que es un nombre figurado, algunos rasgos de él o de alguno de sus compañeros de convicciones. A pesar de la repulsa fundamental con que se sitúa Platón frente a Calicles, fácil es notar en su exposición una capacidad de íntima simpatía que sólo es capaz de experimentar quien alguna vez ha tenido que dominar a este adversario en su propio pecho o se halla todavía en la necesidad de dominarlo. Refiere en su Carta séptima que la gente lo había considerado como camarada de lucha de Critias y no sólo a causa de su parentesco, y que durante largo tiempo había simpatizado con sus planes.

La educación según el espíritu de Protágoras, es decir, según el espíritu de los ideales tradicionales de la «justicia», es combatida por Calicles con un pathos que hace sentir apasionadamente una trasmutación total de todos los valores. Lo que para el estado y los ciudadanos atenienses es el derecho supremo, aparece como la culminación de la injusticia[299]. «Tratamos a los mejores y más poderosos entre nosotros, desde la niñez, como leones; los oprimimos, los engañamos y los avasallamos cuando les decimos que deben contentarse con ser iguales a los demás y que esto es lo noble y lo justo. Pero cuando aparece un hombre de naturale-

za realmente poderosa, sacude todo esto, rompe las cadenas y se libera, y poniendo bajo sus pies todo nuestro fárrago de letras, nuestros sortilegios, nuestras artes mágicas y nuestras leyes contra la naturaleza, él, el esclavo, se yergue y aparece como nuestro señor; entonces brilla en todo su esplendor el derecho de la naturaleza.» Para esta concepción es la ley una limitación artificial, una convención de los débiles organizados, para encadenar a sus señores naturales, los más fuertes, y someterlos a su voluntad. El derecho de la naturaleza aparece en ruda oposición al derecho del hombre. Estimado desde el punto de vista de su norma. todo lo que el estado denomina igualdad ante el derecho y la ley, es pura arbitrariedad. Si debemos o no someternos a ello, es en definitiva, para Calicles, un problema de fuerza. En todo caso, el concepto del derecho en el sentido de la ley ha perdido su íntima autoridad moral. En boca de un aristócrata ateniense es el anuncio abierto de la revolución. El golpe de estado de 403, después de la derrota de Atenas, se hallaba en efecto animado por este espíritu.

Es necesario poner en claro el alcance de este acaecimiento espiritual cuyo testimonio hallamos ante nosotros. Ante todo no podemos apreciarlo desde el punto de vista de nuestros tiempos, pues aunque una abolición del estado como la que proclama Calicles debía conducir en cualesquiera circunstancias al derrumbamiento de la autoridad, las consecuencias de una concepción para la cual la simple fuerza es la que debe decidir en la vida política, en lo que actualmente consideramos como moral en las relaciones de la vida privada, no equivale a la producción de la anarquía. Para la conciencia actual, con razón o sin ella, la política y la moral pertenecen a dos reinos separados, y las normas de la acción no son en ambos dominios las mismas. Ningún intento teórico para salvar esta escisión puede cambiar nada en el hecho histórico de que nuestra ética proceda de la religión cristiana y nuestra política del estado antiguo. Así, ambas se desarrollan so-

bre raíces morales completamente distintas. Ésta disparidad, sancionada por los siglos, y en relación con la cual la filosofía moderna ha intentado, a veces, hacer de la necesidad virtud, era desconocida para los griegos. Para nosotros la moral del estado se halla siempre en oposición con la ética individual y muchos de nosotros quisiéramos mejor escribir la palabra, en el primer sentido, entre comillas. Para los griegos del periodo clásico o aun para los de todo el periodo de la cultura de la polis era, en cambio, casi una tautología, la convicción de que el estado era la única fuente de las normas morales y no era posible concebir que otra ética se pudiera dar fuera de la ética del estado, es decir, fuera de las leyes de la comunidad en que vive el hombre. Una moral privada diferente de ella, era para los griegos una idea inconcebible. Debemos hacer abstracción aquí de nuestra idea de la conciencia personal. También ella procede de Grecia, pero se desarrolló en tiempos muy posteriores[300]. Para los griegos del siglo V sólo había dos posibilidades: o la ley del estado es la más alta norma de la vida humana y se halla en concordancia con la ordenación divina de la existencia, de tal modo que el hombre y el ciudadano son uno y lo mismo; o las normas del estado se hallan en contradicción con las normas establecidas por la naturaleza o por la divinidad, en cuyo caso puede el hombre dejar de reconocer las leyes del estado; pero entonces su existencia se separa de la comunidad política y se hunde irremisiblemente, salvo que su pensamiento le ofrezca un nuevo asiento inconmovible en aquel orden superior y eterno de la naturaleza.

En el momento en que se abre el abismo entre las leyes del estado y las leyes cósmicas, se abre el camino que conduce al cosmopolitismo de los tiempos helenísticos. No falta entre los sofistas quien haya llevado, de un modo expreso, a sus últimas consecuencias esta su crítica del nomos. Son los primeros cosmopolitas. Por todas las apariencias era éste un tipo completamente distinto del de Protágoras. Platón se lo ha contrapuesto, por prime-

ra vez, en la figura del universalista Hipias de Elis[301]. «Señores —dice—, todos los presentes sois, a mis ojos, semejantes, parientes y conciudadanos, no por la ley, sino por la naturaleza. Por la naturaleza, lo semejante es pariente de lo semejante, pero la ley, el tirano de los hombres, constriñe a muchas cosas contra la naturaleza.» La contraposición entre la ley y la naturaleza, nomos y *physis*, es aquí la misma que en Calicles. Pero la orientación y el punto de partida para la crítica de la ley, son esencialmente distintos. Ambos parten de la misma destrucción del concepto dominante de igualdad, que es la suma de todas las concepciones tradicionales acerca de la justicia. Pero Calicles contrapone al ideal igualitario de la democracia el hecho de la desigualdad natural de los hombres, mientras que el sofista y teórico Hipias halla, por el contrario, el concepto democrático de igualdad demasiado estrechamente limitado, puesto que este ideal sólo es válido para los ciudadanos libres e iguales en derechos y estirpe de un mismo estado. Hipias quiere extender la igualdad y la fraternidad entre todos los seres que tienen faz humana. Del mismo modo se expresa el sofista ateniense Antifón en su libro La verdad, del cual se han hallado recientemente numerosos fragmentos[302]. «En todos los respectos, bárbaros y griegos, tenemos todos la misma naturaleza.» Los fundamentos de esta supresión de todas las diferencias nacionales e históricas es, en su ingenuo racionalismo y naturalismo, una pieza interesante frente al apasionado entusiasmo de Calicles por la desigualdad. «Podemos ver esto en las necesidades naturales de todos los hombres. Todos pueden satisfacerlas del mismo modo y en estas cosas no hay ninguna diferencia entre bárbaros y griegos. Respiramos todos el mismo aire con la boca y la nariz y todos agarramos con las manos.» Este ideal de igualdad internacional, tan alejado de la democracia griega, representa la más extrema contraposición a las críticas de Calicles. La doctrina de Antifón nivela no sólo las diferencias nacionales, sino también las diferencias sociales. «Res-

petamos y honramos a los hombres de familias ilustres, pero no a los que no lo son. Así, nos hallamos los unos frente a los otros como pueblos distintos.

Desde el punto de vista de la política realista, las teorías de Antifón y de Hipias, con sus ideas de igualitarismo abstracto, no representaban por el momento un gran peligro para el estado existente. No trataron de hallar ni hallaron resonancia alguna en la masa, puesto que se dirigían sólo a pequeños círculos ilustrados, que en lo político pensaban en gran parte como Calicles. Pero había en el franco naturalismo de este pensamiento una amenaza indirecta contra el orden existente, puesto que con la aplicación sistemática de sus medidas minaba la autoridad de las normas vigentes. Las huellas más antiguas de esta manera de pensar pueden hallarse ya en los poemas homéricos y se hallaba muy en concordancia con el espíritu griego. Su aptitud innata para considerar las cosas en su totalidad podía actuar de manera muy distinta sobre el pensamiento y la conducta del hombre. Según el punto de vista desde el cual lo consideraban podían ver en el todo cosas muy distintas. Los unos lo veían lleno de acaecimientos heroicos, que llevaban el vigor de los hombres nobles a su más alta tensión. Para los otros, todo lo que ocurría en el mundo parecía «completamente natural». El uno moría heroicamente antes que perder su escudo. El otro lo abandonaba y compraba otro nuevo, puesto que la vida le era más querida. El estado moderno establecía las más altas exigencias en orden a la disciplina y al dominio de sí mismo, y la Divinidad bendecía al estado. Pero los modernos análisis de la acción humana consideraban las cosas desde el punto de vista puramente causal y físico y ofrecían una contradicción constante entre aquello que el hombre por naturaleza desea y rechaza y aquello que la ley le prescribe que desee y evite. «La multiplicidad de las prescripciones legales es contraria a la naturaleza», dice Antifón[303] en otro lugar, y considera a la ley como «la cadena de la naturaleza.» Esta idea acaba por minar

el concepto de la justicia, el ideal del antiguo estado de derecho. «La justicia consiste en no transgredir las leyes del estado del cual somos ciudadanos.» En la formulación verbal de estas ideas percibimos ya la relativización de la validez de la norma legal. Para una ciudad es válida una ley, para otra ciudad, otra. Si queremos vivir en un estado debemos ajustamos a sus normas. Pero lo mismo ocurre si queremos vivir en otro. La ley carece, por tanto, de fuerza obligatoria absoluta. Se la concibe como algo completamente exterior. No es un conocimiento impreso en lo íntimo del hombre, sino un límite que no puede ser transgredido. Pero si falta la constricción interna, si la justicia consiste sólo en la legalidad externa de la costumbre de la conducta y en evitar el perjuicio de la pena, no hay ya razón alguna para conformarse a la ley en los casos en que no hay ocasión ni peligro de faltar a las apariencias y en que no existe testigo alguno de nuestra acción. Éste es, en efecto, el punto en que se señala para Antifón la diferencia esencial de la norma legal y la norma de la naturaleza. La norma de la naturaleza no puede ser transgredida impunemente ni aun en ausencia de testigos. Aquí no se trata de apariencias, «sino de la verdad», como dice el sofista, con clara alusión al título de su libro. Su finalidad consiste en relativizar la norma artificial de la ley y en mostrar la norma de la naturaleza como la verdadera norma.

Piénsese ahora en la creciente legislación de la democracia griega contemporánea que trataba de ordenarlo todo legalmente, pero que se ponía constantemente en contradicción consigo misma al verse obligada a cambiar las leyes existentes o a suprimirlas para dar lugar a otras nuevas, y en las palabras de Aristóteles en la Política, según las cuales es mejor para el estado poseer leyes malas, pero permanentes que cambiarlas constantemente, por muy buenas que sean[304]. La penosa impresión de la fabricación de leyes por la masa y de la lucha de los partidos políticos con todos sus azares y debilidades humanas, debía abrir forzosamen-

te el camino al relativismo. Pero la aversión a la ley de la doctrina de Antifón tiene su contrapartida en la opinión pública coetánea recuérdese la figura del vendedor de novísimos decretos de la asamblea popular de la comedia aristofánica, golpeado en la calle con franco y espontáneo aplauso del público[305]; y el naturalismo concuerda también con las corrientes dominantes en la época. La mayoría de los demócratas convencidos concebían su ideal como un estado en el cual cada uno «puede vivir como quiera». Incluso Pericles, al tratar de definir la constitución de Atenas, participa en las mismas ideas al afirmar que el respeto más riguroso a la ley no es incompatible con el hecho de que cada cual goce de su propia vida sin perjudicar a los demás[306]. Pero este equilibrio perfecto entre la severidad en lo público y la tolerancia en la vida personal, por muy auténtico que suene en la boca de Pericles y por muy humano que sea, no correspondía evidentemente con la opinión de todos. Y la ruda sinceridad con que afirma Antifón que la única norma de conducta natural de la acción humana es la utilidad y, en último término, la aspiración al goce o al placer, corresponde probablemente al sentir de la mayoría de sus conciudadanos[307]. En este punto se inserta más tarde la crítica de Platón cuando intenta reconstruir el estado sobre fundamentos más firmes. No todos los sofistas aceptaron de un modo tan abierto y fundamental el hedonismo y el naturalismo. No lo pudo haber aceptado Protágoras, pues cuando Sócrates trata de conducirlo a ello en el diálogo platónico, niega del modo más resuelto haber compartido este punto de vista, y sólo la refinada dialéctica de Sócrates logra conseguir que el honorable varón acabe por confesar que en su doctrina ha dejado un portillo abierto por el cual el hedonismo que rechaza pueda penetrar[308].

Este compromiso debió de ser aceptado por los «mejores» entre los contemporáneos. Antifón no pertenece a ellos. Por lo mismo, su naturalismo tiene el mérito de la consecuencia. Su

distinción entre los actos realizados «con o sin testigos» plantea, en efecto, el problema fundamental de la moral de su época. Los tiempos se hallaban maduros para una nueva fundamentación de la acción moral. Sólo ella podía dar nueva fuerza a la validez de la ley. El simple concepto de la «obediencia a la ley», que en los primeros tiempos de la constitución del nuevo estado jurídico fue un elemento de libertad y de grandeza, no era ya suficiente para dar expresión a las exigencias de la nueva y más profunda conciencia moral. Como toda ética de la ley, ofrecía el peligro de exteriorizar el sentido de la acción o aun de llegar a una educación orientada en la hipocresía social. Ya Esquilo dice, al hablar del hombre verdaderamente sabio y justo —el público debía pensar en Arístides—, que «no quiere parecer bueno, sino serlo»[309]. Los espíritus más profundos debieron de tener plena conciencia de lo que ocurría. Sin embargo, el concepto corriente de la justicia no podía ser otro que el de la conducta correcta y legal, y para la masa el motivo capital para la observancia de la ley era el miedo al castigo. El último pilar de su validez interna era la religión. Pero pronto el naturalismo la criticó sin reservas. Cridas, el futuro tirano, escribió un drama, Sísifo, en el cual se declara en plena escena que los dioses son astutas invenciones de los hombres de estado para obtener el respeto de la ley[310]. Para evitar que los hombres al obrar sin testigo conculquen la ley, han creado a los dioses como testigos invisibles, pero presentes y omniscientes, de las acciones humanas y así, por el miedo, han mantenido la obediencia del pueblo. Así, se comprende por qué imaginó Platón en la *República* la fábula del anillo de Giges que hace invisible, para sus semejantes, a aquel que lo lleva[311]. Mediante él nos será posible distinguir al hombre íntimamente justo de aquel que se atiene sólo a la legalidad exterior y cuya única motivación es la apariencia social. De este modo trata de resolver el problema suscitado por Antifón y Critias. Lo mismo ocurre cuando Demócrito en su Ética trata de otorgar nueva significa-

ción al antiguo concepto del aidos, la íntima vergüenza, y contrapone al aidos de la ley, que han aniquilado las críticas de sofistas tales como Antifón, Critias y Cálleles, la maravillosa idea del aidos de sí mismo[312]. El pensamiento de Hipias y de Antifón, así como el de Calicles, se hallaba muy alejado de semejante empresa reconstructora. No hallamos en ellos un real esfuerzo para resolver los últimos problemas de la conciencia religiosa y moral. Las ideas de los sofistas sobre el hombre, el estado y el mundo carecían de la seriedad y la profundidad metafísica que poseyeron los tiempos que dieron forma al estado ático y que recobraron en la filosofía las generaciones posteriores. Sería, por tanto, erróneo buscar por ese lado la originalidad de sus realizaciones. Como dijimos antes, sólo es posible hallarla en la genialidad con que desarrollaron su arte de una educación formal. Su debilidad procede de la inconsciencia del núcleo espiritual y ético en que se fundaba la estructura interna de su educación y esto lo compartían con todos sus contemporáneos. No puede engañarnos sobre esta grave falla todo el resplandor del arte ni toda la fuerza del estado. Es perfectamente natural que en una generación tan individualista se promoviera con extraordinaria urgencia la exigencia de la educación y que llegara a realizarse con maestría inusitada. Pero era también necesario que, a pesar de que los mejores se consagraran a ella con toda la riqueza de sus dotes, ningún tiempo sintiera como éste la falta de la última fuerza educadora, la íntima seguridad de un fin a realizar.

IV. EURÍPIDES Y SU TIEMPO

La crisis del tiempo se manifiesta por primera vez en toda su amplitud en la tragedia de Eurípides. Lo hemos separado de Sófocles por la sofística, pues en los dramas que se han conservado, y que pertenecen todos a sus últimos años, el «poeta de la ilustración griega», como se le ha denominado, se halla impregnado de las ideas y del arte retórico de los sofistas. Pero aunque este punto de vista proyecte mucha luz sobre su obra, la sofística representa sólo un escorzo limitado de su espíritu. Con el mismo derecho podríamos decir que la sofística sólo se hace plenamente comprensible sobre el trasfondo espiritual que nos descubre la poesía de Eurípides. La sofística tiene una cabeza de Jano, una de cuyas caras es la de Sófocles y la otra la de Eurípides. El ideal del desarrollo armónico del alma humana es común a los sofistas y a Sófocles. Se halla relacionado con el principio escultórico de su arte. En la oscilante inseguridad de sus principios morales revela la educación sofística su parentesco con el mundo escindido y contradictorio que se manifiesta en la poesía de Eurípides. Ambos poetas y la sofística, que se desarrolla entre ellos mirando a uno y a otro, no son representantes de dos épocas distintas. La diferencia de dos decenios que separa la fecha de su nacimiento, incluso en una época de rápido desarrollo como aquélla, no es suficiente para señalar una diferencia de generación. Sólo la diferencia de sus naturalezas los determinó a representar el mismo mundo de modo tan diferente. Sófocles avanza sobre las escarpadas alturas de los tiempos. Eurípides es la revelación de la tragedia cultural que arruinó a la época. Esto señala su posición en la

historia del espíritu y le otorga aquella incomparable compenetración que nos fuerza a considerar su arte como la expresión de su tiempo.

No hemos de describir por sí misma la sociedad que ofrecen a nuestra mirada y a la cual se dirigen los dramas de Eurípides. Las fuentes históricas, y sobre todo literarias, son, por primera vez, en este periodo sumamente ricas y el cuadro moral que nos permiten trazar exigiría un libro entero que un día debe ser escrito. La totalidad de la existencia humana, desde las nimiedades triviales de todos los días hasta las alturas de la vida social, en el arte y en el pensamiento, se despliega aquí abigarrada ante nosotros. La primera impresión es la de una riqueza enorme y de una fuerza vital, física y creadora acaso no alcanzada después en la historia. Así como la vida griega aun en el tiempo de la guerra de los persas se articulaba en estirpes, cuyos principales representantes se repartían la dirección espiritual, a partir de la época de Pericles se rompe esta relación y la preponderancia de Atenas se hace cada día más evidente. Jamás en su historia las múltiples ramas del pueblo heleno —que sólo en época tardía se atribuyeron este nombre común— habían vivido una concentración de fuerzas estatales, económicas y espirituales como la que produjo en la Acrópolis el maravilloso Partenón para honrar a la diosa Atenea, que fue considerada desde entonces como el alma divina de su estado y de su pueblo. Las victorias de Maratón y Salamina, aun después de la muerte de la mayoría de sus contemporáneos, seguían actuando sobre el destino del estado. Sus hazañas, impresas en el espíritu de sus descendientes, los estimulaban a más altas realizaciones. Bajo su signo, alcanzaron las generaciones actuales sus asombrosos éxitos y la irresistible extensión de su poderío y de su comercio. Con tenaz perseverancia, irresistible energía e inteligente y amplia visión, el estado popular y su poderío marítimo se beneficiaron de la fuerza contenida en tan gran herencia. Verdad es que el reconocimiento panhelénico de la misión histó-

rica de Atenas no gozaba de un crédito inagotable, como lo muestra ya Heródoto: la Atenas de Pericles se veía obligada a reclamar con vigor y energía su pretensión histórica porque el resto de los pueblos helénicos no se la reconocían de buen grado. En los días en que escribió Heródoto, no mucho antes de la guerra del Peloponeso, que como un incendio gigante conmovió a todo el mundo helénico, la ideología que informaba la política de fuerza del imperialismo ateniense aspiraba consciente o inconscientemente al dominio de Atenas sobre el resto de las ciudades libres de Hélade.

La tarea a que tuvo que consagrarse la generación de Pericles y sus herederos no puede compararse con la fuerza y el ímpetu religioso de Esquilo. Se sentían, con razón, más bien sucesores de Temístocles, en el cual veían ya, aquellos tiempos heroicos, una figura esencialmente moderna. Sin embargo, en la realista sobriedad con que los nuevos tiempos perseguían su ideal, hallaron aquellos hombres que voluntariamente ofrecían sus bienes y su sangre por la grandeza de Atenas un pathos peculiar, en el cual se mezclaban y se realzaban recíprocamente el cálculo frío e interesado del éxito y el sentido abnegado de la comunidad. El estado trataba de llevar a la convicción de los ciudadanos que sólo prosperan los individuos si la totalidad crece y se desarrolla. Así convertía el egoísmo natural en una de las fuerzas más poderosas de la conducta política. No podía, naturalmente, mantener esta creencia sino en tanto que las ganancias sobrepasaran a los sacrificios. En tiempo de guerra era difícil mantener esta actitud, pues cuanto más duraba, menores eran los beneficios. El tiempo de Pericles se caracteriza por el predominio de los negocios, el cálculo y las empresas, en el dominio particular y en las más altas esferas públicas del estado. De otra parte, el sentimiento heredado de la respetabilidad exterior tenía necesidad de mantener una apariencia de bien aun cuando el simple provecho y el goce fueran los verdaderos motivos de la acción. No en vano se originó

en este tiempo la distinción sofística entre lo que es bueno «según la ley» y lo que es bueno por la naturaleza. Y no había necesidad de recurrir a la teoría y a la reflexión filosófica para emplear esta distinción en la práctica en vista de un beneficio personal. Esta escisión artificial entre lo idealista y lo naturalista y el equívoco que llevaba consigo abrazaba en su totalidad la moral privada y pública de la época, desde una política de poder, exenta de escrúpulos, que invadía progresivamente las esferas del estado, hasta las mínimas manipulaciones comerciales de los individuos. Cuanto mayor era la grandeza con que se manifestaba la época en todas sus empresas y la elasticidad, la reflexión y el entusiasmo con que cada individuo se consagraba a sus propias tareas y a las de la comunidad, con mayor intensidad se sentía el inaudito crecimiento de la mentira y la hipocresía a cuya costa se compraba aquel esplendor y la íntima inseguridad de una existencia a la cual se le exigían todos los esfuerzos para llegar al progreso exterior.

Largos años de guerra aceleraron de un modo siniestro la destrucción de todos los fundamentos del pensamiento. Tucídides, el historiador de la tragedia del estado ateniense, considera la decadencia de su poderío únicamente como la consecuencia de la disolución interna. No nos interesa aquí la guerra como fenómeno político. En este respecto la consideraremos más tarde, en nuestro estudio de Tucídides. Lo que nos interesa aquí es el diagnóstico del gran historiador respecto a la decadencia del organismo social, que se hacía cada vez más patente y se extendía cada vez más[313]. En su actitud puramente clínica, constituye ese análisis de la enfermedad un emocionante paralelo de la célebre descripción de la peste que en los primeros años de la guerra socavó la salud física y la resistencia del pueblo. Tucídides acrecienta nuestro interés en el proceso que describe, de descomposición de la nación, por el horror de las luchas de los partidos, al dar por supuesto que este fenómeno no es algo único, sino que se repeti-

rá constantemente, en tanto que la naturaleza humana sea la misma. Quisiéramos ofrecer su descripción, dentro de lo posible, con sus mismas palabras. En la paz se presta más fácilmente oídos a la razón porque los hombres no se hallan constreñidos por necesidades apremiantes. La guerra, empero, limita extraordinariamente a la masa a acomodar sus convicciones a las necesidades del momento. En el curso de las revoluciones que lleva consigo la guerra cambian bruscamente las opiniones y se suceden las conjuras y los actos de venganza, y el recuerdo de las revoluciones pasadas y de las pasiones que llevaron consigo aumenta la gravedad de los nuevos trastornos.

En este respecto habla Tucídides de la trasmutación de los valores vigentes que se manifiesta en el cambio total de la significación de las palabras. Palabras que habían designado antiguamente los más altos valores pasan a significar en el uso corriente ideas y acciones vergonzosas, y otras que expresaron cosas reprobables hacen carrera y llegan a designar los predicados más nobles. La temeridad insensata se considera ahora como valor y lealtad, la reserva prudente, como cobardía disfrazada con bellas palabras. La circunspección es el pretexto de la debilidad, la reflexión, falta de energía y de eficacia. La locura resuelta es considerada como signo de verdadera virilidad, la reflexión madura, como una hábil evasión. Cuanto más alto insulta e injuria uno, por tanto más leal se le tiene, y a quien se atreve a contradecirle pronto se le considera como sospechoso. La intriga sagaz es considerada como inteligencia política y el que es capaz de tramarla es el genio más alto. A aquel que prudentemente se esfuerza en no tener necesidad de apelar a estos medios se le achaca falta de espíritu de cuerpo y es acusado de miedo ante el enemigo. El parentesco de sangre es considerado como un vínculo más débil que la pertenencia a un partido. Así los compañeros del partido se hallan mejor dispuestos a la aventura sin freno. Semejantes asociaciones no se hallan de acuerdo para sostener las leyes existentes, sino

para ir contra todo derecho y aumentar el poder y la riqueza personal. Incluso los juramentos que unen a los miembros del mismo partido valen menos por su carácter sagrado que por la conciencia del crimen común. En parte alguna se da una chispa de lealtad y de confianza entre los hombres. Cuando los partidos contendientes se ven obligados por el agotamiento o por circunstancias desfavorables a concluir pactos y a sellarlos con el juramento, cada cual sabe que esto es sólo un signo de debilidad y que no debe sentirse ligado por ello, sino que el enemigo utilizará sólo el juramento para reforzarse y aprovechará la primera ocasión para acometer a su adversario incauto e inerme con mayor seguridad. Los caudillos, demócratas o aristocráticos, llevaban en la boca las grandes palabras de su partido, pero, en verdad, no luchaban por un alto ideal. El poderío, la codicia y el orgullo eran los únicos motivos de la acción, y aun cuando se invocaban los antiguos ideales políticos se trataba sólo de consignas verbales.

La descomposición de la sociedad era sólo la apariencia exterior de la íntima descomposición del hombre. Incluso la dureza de la guerra actúa de un modo completamente distinto en un pueblo íntimamente sano que en una nación cuyas medidas de valor se hallan descompuestas por el individualismo. Así, la formación estética e intelectual no alcanzó nunca un estadio más alto que en la Atenas de aquellos días. La tranquila persistencia de la evolución interior de Ática durante varias generaciones, la natural y originaria participación de todos en las cosas espirituales, que se hallaban en el centro del interés público, crearon las más felices circunstancias para ello. Con la complicación de la vida, la agudeza espiritual de un pueblo ya de por sí extraordinariamente inteligente y sensible, dotado de la más delicada aptitud para la percepción de la belleza y de inagotable capacidad para el goce de todos los juegos del intelecto, llegó a la plenitud de su desarrollo. Los modernos han de considerar forzosamente con incré-

dulo asombro las exigencias continuas que imponían los escritores de entonces a la capacidad de comprensión del término medio de los ciudadanos de Atenas. Pero no tenemos ninguna razón para dudar de la imagen que de ello nos da la comedia de aquel tiempo. Tenemos al pequeño burgués, Dikaiopolis, sentado en el teatro de Dionisos, mascando satisfecho su ajo, hablando ansioso consigo mismo, desde antes de la salida del sol. Espera la aparición del nuevo coro de quién sabe qué frío y exagerado dramaturgo moderno, mientras su corazón añora ardientemente la tragedia de Esquilo, ahora pasada de moda. O pensemos en el dios Dionisos en la escena de Las ranas en que sentado a bordo del navío en que pretende haber tomado parte en la batalla naval de las Arginusas, tiene en las manos una edición del drama de Eurípides, Andrómeda, y lee indolentemente, pensando con añoranza en el poeta recientemente muerto, representa ya un tipo de público más «elevado»: un círculo de apasionados admiradores se reúne en torno del poeta tan duramente discutido por la crítica pública y sigue con aguda atención sus creaciones aun con independencia de la representación en el teatro.

Para poder aprehender y gozar las ingeniosas agudezas de la parodia literaria, en los breves instantes en que se deslizaban por la escena cómica, era preciso un número no pequeño de conocedores capaces de decir: he ahí el rey ciego Telefón de Eurípides, he ahí tal escena o tal otra. Y el agón de Esquilo y Eurípides en Las ranas de Aristófanes presupone un interés infatigable por estas cosas, puesto que se citan en él docenas de veces fragmentos de tragedias de ambos poetas y se da por supuesto que son conocidos por miles de espectadores de todos los círculos y de todas las clases sociales. Y aunque muchos detalles escaparan acaso al público más sencillo, es para nosotros esencial y maravilloso el hecho de que aquella multitud fuera capaz de reaccionar con tan fina sensibilidad ante los matices del estilo, sin lo cual no hubiera sido apta para interesarse ni para gozar de los efectos cómicos

que resultaban de la comparación. Si se tratara de un ensayo único de este género, podríamos dudar de la existencia de estas aptitudes del gusto. Pero ello no es posible porque la parodia es un recurso inagotable y predilecto de la escena cómica. ¿Dónde hallaríamos algo parecido en el teatro actual? Verdad es que ya entonces es posible distinguir claramente entre una cultura propia del pueblo entero y la de una élite espiritual y separar, lo mismo en la tragedia que en la comedia, las invenciones del poeta que se dirigen a la selección espiritual de las que se orientan hacia la masa del pueblo. Pero la amplitud y la popularidad de una cultura no erudita, sino simplemente vivida, y tal como se da en Atenas en la segunda mitad del siglo V y en el siglo IV, es algo único en la historia y no hubiera sido posible acaso más que en los estrechos límites de una comunidad ciudadana en la cual el espíritu y la vida pública alcanzaron una tan perfecta compenetración.

La separación de la vida de la ciudad de Atenas, concentrada en el ágora, en el *pnyx* y en el teatro, de la del campo, dio lugar al concepto de lo rústico (ἀγροῖκον) en oposición al de lo ciudadano (ἀστεῖον), que se hizo equivalente de culto o educado. Aquí vemos, en toda su fuerza, el contraste entre la nueva educación ciudadana y burguesa y la antigua cultura noble fundada en gran parte en la propiedad rural. En la ciudad se celebraban además numerosos simposios que eran el lugar de reunión de la nueva sociedad burguesa masculina. La trasformación de los simposios, que no eran ya simplemente ocasión para la bebida, la exaltación y el recreo, sino foco de la más seria vida espiritual, bajo el dominio creciente de la poesía, muestra claramente el enorme cambio que se ha producido en la sociedad desde los tiempos aristocráticos. Su razón de ser es para la sociedad burguesa la nueva forma de la cultura. Ello se manifiesta en la elegía simpótica de aquellos decenios, impregnada de los problemas del tiempo y coadyuvante en su proceso de intelectualización, y se halla reiteradamente confirmado por la comedia. La lucha a muerte en-

tre la educación antigua y la nueva educación literaria y sofística, penetra los banquetes del tiempo de Eurípides y la señala como una época decisiva en la historia de la educación. Eurípides es la personalidad eminente en torno a la cual se reúnen los defensores de lo nuevo.

La vida de la Atenas de aquellos tiempos se desarrolla en medio de la multitud contradictoria de las más distintas fuerzas históricas y creadoras. La fuerza de la tradición, enraizada en las instituciones del estado, del culto y del derecho, se hallaba, por primera vez, ante un impulso que con inaudita fuerza trataba de llevar la libertad a los individuos de todas las clases, mediante la educación y la ilustración. Ni aun en Jonia se había visto algo parecido. Pues poco significaba, en suma, la ruda osadía emancipadora de unos poetas o pensadores individuales en medio de una ciudadanía que vivía dentro de las vías habituales, comparada con una atmósfera tan inquieta como la de Atenas, en la cual vivieron todos los gérmenes de aquellas críticas de lo tradicional y todo individuo reclamaba en lo espiritual una libertad de pensamiento y de palabra análoga a la que la democracia otorgaba a los ciudadanos en la asamblea popular. Esto era algo completamente extraño y alarmante para la esencia del antiguo estado, aun en su forma democrática, y hubo de producir necesariamente un choque entre esta libertad individualista no garantizada por ninguna institución y las fuerzas conservadoras del estado. Así se vio en el proceso contra Anaxágoras por impiedad o en ataques ocasionales contra los sofistas, cuyas doctrinas de ilustración eran en parte abiertamente hostiles a la instrucción del estado. Pero, por lo general, el estado era tolerante frente a todos los movimientos espirituales y aun se mostraba orgulloso de la nueva libertad de sus ciudadanos. No debemos olvidar que la democracia ática de aquellos tiempos y de los subsiguientes sirvió de modelo a Platón para su crítica de la constitución democrática y que la consideró, desde su punto de vista, como una anarquía in-

telectual y moral. Aun cuando algunos políticos influyentes no disimularon su odio contra los sofistas corruptores de la juventud, ello no pasó ordinariamente más allá de los limites de un sentimiento privado[314]. La acusación contra el filósofo Anaxágoras se dirigía más bien contra su protector y partidario Pericles. La inclinación del hombre que por largos años rigió los destinos del estado ateniense, hacia la ilustración filosófica, representó un apoyo inquebrantable para la nueva libertad espiritual en los amplios dominios a que se extendía su poderío. Esta predilección por las cosas del espíritu, tan poco habitual en el resto de Grecia como en cualquiera otra parte del mundo antes o después, atrajo a Atenas toda la vida intelectual. Se repetía en mayor medida y espontáneamente, lo que había ocurrido bajo la tiranía de los Pisistrátidas. El espíritu extranjero, originariamente meteco, adquirió derecho de ciudadanía. Pero esta vez no fueron los poetas los que entraron en Atenas; aunque tampoco faltaron, pues Atenas llevó la dirección indiscutible en todo lo referente a las musas. La decisiva fue la entrada de los filósofos, sabios e intelectuales de todas clases.

Al lado del ya mencionado Anaxágoras de Clazomene, superior a todos los demás, y su discípulo Arquelao de Atenas, hallamos a los últimos representantes de la filosofía natural jónica al antiguo estilo como el no insignificante Diógenes de Apolonia, que sirvió de modelo a Aristófanes, en sus Nubes, para caracterizar a Sócrates. Así como Anaxágoras atribuyó por primera vez el origen del mundo, no al mero azar, sino al principio de una razón pensante, vinculó Diógenes al antiguo hilozoísmo con una moderna consideración teleológica del mundo. Hipón de Samos, al que Aristóteles atribuye tan sólo un rango secundario como pensador, mereció el honor de ser ridiculizado en los Panoptae del cómico Cratino. Platón siguió durante su juventud al discípulo de Heráclito, Cratilo. Los matemáticos y astrónomos Metón y Euctemón participaron en la reforma del calendario que se

realizó oficialmente en 432. Sobre todo el primero fue muy conocido en toda la ciudad y personificó al hombre de ciencia abstracto. En este sentido es llevado a la escena en Las aves de Aristófanes. Aristófanes parece haber incorporado en su caricatura algunos de los rasgos de Hipódamo de Mileto.

Este reformador del plano de la ciudad que, de acuerdo con el ideal geométrico, reconstruyó la ciudad del puerto del Pireo mediante trazados rectangulares, poniéndolo así de acuerdo con los ideales racionalistas del estado, y es considerado con la mayor atención en la Política de Aristóteles, es especialmente típico de su época, así como Metón y Euctemón. En ellos se muestra claramente cómo la racionalidad empieza a penetrar en la vida. También pertenece a este grupo el teórico de la música Damón, a quien oyó Sócrates. Platón en el Protágoras ha pintado con la superior maestría de su ironía, cómo la entrada y salida de los sofistas constituía un acontecimiento que producía una excitación febril en los círculos cultivados de la ciudad. Es preciso vencer este sentimiento de superioridad de la generación siguiente en relación con la ilustración sofística, si queremos llegar a comprender la admiración de la época anterior hacia aquellos hombres. Según Platón vienen también a Atenas, y dan allí conferencias, los dos eléatas Parménides y Zenón. Acaso sea esto sólo una invención poética para la escenificación del diálogo, como ocurre en otros muchos casos. Pero, en todo caso, no es algo inconcebible y contiene una verdad típica y esencial. No se habla de los que no vivieran en Atenas o no se dejaran ver con frecuencia allí. La mejor prueba es la irónica frase de Demócrito: «Fui a Atenas y nadie me conoció.»[315] En la celebridad de algunos sofistas había también mucho de moda pasajera; así su reputación de un día se hundió definitivamente desde el momento en que la historia posterior los colocó en su verdadero lugar. Pero el número de los grandes solitarios, como Demócrito, cuya patria no era Abdera, sino el mundo entero, era realmente corto. No es

pura casualidad el hecho de que aquellos que supieron sustraerse a la atracción del centro espiritual, fueron puros investigadores. Pues durante un siglo entero, los espíritus vigorosos que habían de influir en primer término en la educación del pueblo griego surgieron sólo en Atenas.

¿Qué es lo que da a los grandes atenienses como Tucídides, Sócrates y Eurípides, propiamente coetáneos, un lugar tan preeminente en la historia de la nación, que todos los esfuerzos que acabamos de descubrir aparecen como meros puestos avanzados para la batalla decisiva? Mediante ellos el espíritu racional, cuyos gérmenes impregnaban el aire, toma posesión de las grandes fuerzas educadoras: el estado, la religión, la moral y la poesía. En la concepción histórica de Tucídides, el estado racional, en el instante mismo de su decadencia, realiza su última hazaña espiritual en que eterniza su esencia. Por ello el gran historiador permanece más limitado a su tiempo que sus dos grandes conciudadanos. Su profundo conocimiento ha dicho acaso menos a la Grecia posterior que a nosotros, pues la repetición de la situación histórica, para la cual escribió su obra, no se produjo tan pronto como él hubiera podido pensar. Concluiremos el estudio de este periodo, que aun en lo espiritual halla su fin con el hundimiento del imperio ático, con la consideración de sus esfuerzos para llegar a la comprensión del estado y de su destino. Sócrates no se consagró al problema del estado como la mayoría de los mejores atenienses hasta aquel momento, sino al problema del hombre, de la vida en general. El problema fundamental de su tiempo era la inquietud de la conciencia profundamente conmovida por las nuevas investigaciones y los cambios de la sensibilidad. Por muy inseparable que parezca de su tiempo, su figura pertenece ya al comienzo de una nueva época en que la filosofía se convierte en la verdadera guía de la cultura y de la educación. Eurípides es el último gran poeta griego en el sentido antiguo de la palabra. Pero también él se halla con un pie en otro ámbito

distinto de aquel en que nació la tragedia griega. La Antigüedad lo ha denominado el filósofo de la escena. Pertenece, en realidad, a dos mundos. Lo situamos todavía en el mundo antiguo que estaba destinado a destruir, pero que resplandece una vez más en su obra con el más alto esplendor. La poesía toma todavía para sí un antiguo papel de guía. Pero abre el camino al nuevo espíritu que había de desplazarla de su lugar tradicional. Es una de aquellas grandes paradojas en que se complace la historia.

Al lado de Sófocles había todavía lugar para un nuevo tipo de tragedia. Entretanto había madurado una nueva generación apta para plantear nuevamente los problemas de los dramas de Esquilo desde un punto de vista completamente distinto. Aquellos problemas, que con Sófocles habían cedido el lugar a otras preocupaciones poéticas, reclaman de nuevo, con Eurípides, apasionadamente sus derechos. Parecía haber llegado el momento de plantear de nuevo el trágico proceso de las relaciones del hombre con la Divinidad. Ello ocurrió con el desarrollo de la nueva libertad de pensar, que sólo empezó a desenvolverse cuando Sófocles había traspasado ya la plenitud de su vida. Cuando se consideró con mirada fría y escrutadora el misterio de la existencia que los antepasados habían cubierto con el velo de la piedad, el poeta se vio obligado a aplicar las nuevas medidas a los antiguos problemas y acaeció como si se viera obligado a la gigantesca tarea de reelaborar cuanto había sido escrito hasta entonces. El mito, que había inspirado a los dos primeros grandes trágicos de Atenas y había animado desde un comienzo toda poesía noble, constituía, con todos sus héroes, algo dado al poeta, de una vez para siempre. Aun el afán innovador de Eurípides no pudo pensar por un momento en apartarse del camino trazado. Haber esperado otra cosa de él significaría haber desfigurado en su esencia más profunda la antigua poesía griega, que se hallaba vinculada al mito y había de vivir o perecer con él. Pero el pensamiento y

el arte de Eurípides no permanecieron encerrados en esta esfera poética.

Entre uno y otra se interponía la realidad de la vida tal como la experimentaba su tiempo. Para determinar la actitud de esa época histórica y racional ante el mito es simbólico el hecho de que el historiador Tucídides sostuviera que la investigación de la verdad significa nada menos que la destrucción del mito. El mismo espíritu animaba a la investigación natural y a la medicina. Por primera vez en Eurípides aparece como un deber elemental del arte la voluntad de traducir en sus obras la realidad tal como se da en la experiencia. Y puesto que halla el mito ante sí como una forma previamente dada, el poeta deja fluir a través de su cauce un nuevo sentido de la realidad. ¿No había ya adaptado Esquilo las antiguas sagas a las representaciones y a los anhelos de su tiempo? ¿No había humanizado Sófocles, por razones análogas, a los antiguos héroes? ¿Y la asombrosa renovación del mito, que aparecía ya muerto en la epopeya más tardía, en el drama de los últimos cien años, qué era sino la transfusión de nueva sangre y vida al cuerpo espectral de aquel mundo largo tiempo exánime?

Sin embargo, cuando Eurípides se presentó para aspirar al premio de la tragedia con sus dramas elaborados con el más severo respeto a la forma mítica, no podía hacer creer a sus oyentes que la tendencia a la progresiva modernización de las figuras del mito en que se aventuraba no era sino un nuevo estadio en un proceso de gradual evolución. Se dieron cuenta de que se trataba de una temeridad revolucionaria. Así, sus contemporáneos se sintieron profundamente perturbados o se apartaron con apasionada aversión de él. Convenía evidentemente mejor a la conciencia griega la proyección del mito en un mundo ficticio e idealizado, convencional y estético, tal como lo hallamos en la lírica coral del siglo VI y los últimos tiempos de la epopeya, que su adaptación a la realidad común que, comparada con el mito, corres-

pondía para el espíritu griego a lo que nosotros entendemos por profano. Nada caracteriza de un modo tan preciso la tendencia naturalista de los nuevos tiempos como el esfuerzo realizado por el arte para despojar al mito de su alejamiento y de su vaciedad corrigiendo su ejemplaridad mediante el contacto con la realidad vista y exenta de ilusiones. Esta tarea inaudita fue emprendida por Eurípides no a sangre fría, sino con el apasionado aliento de una fuerte personalidad artística y con tenaz perseverancia contra largos años de fracasos y desengaños, pues la mayoría del pueblo tardó mucho en prestar apoyo a su esfuerzo. Sin embargo, venció al fin y dominó no sólo la escena de Atenas, sino el mundo entero de habla griega.

No hemos de estudiar aquí cada una de las obras de Eurípides en particular ni realizar el análisis de su forma artística por sí mismo. Sólo tenemos que considerar las fuerzas que coadyuvaron a la formación del nuevo arte. Prescindiremos de aquellas que se hallan condicionadas por la tradición. Verdad es que la cuidadosa consideración de estos elementos es la presuposición indispensable para llegar a la fina comprensión del proceso de su formación artística. La daremos, sin embargo, por supuesta y nos limitaremos a poner de relieve las tendencias dominantes que coadyuvaron en la armonía de cada una de sus obras. Como en toda la poesía griega verdaderamente viva, la forma, en Eurípides, surge orgánicamente de un contenido determinado, es inseparable de él y se halla por él condicionada aun en la formación lingüística del idioma y en la estructura de las proposiciones. Los nuevos contenidos no sólo trasforman el mito, sino también el lenguaje poético y las formas tradicionales de la tragedia. No los disuelve arbitrariamente. Se inclina más bien a fijarlos en la rigidez de un esquematismo inconmovible. Las nuevas formas que contribuyeron a la formación del drama de Eurípides son el realismo burgués, la retórica y la filosofía. Este cambio de estilo es de la más alta importancia para la historia del espíritu, pues en él

se anuncia el futuro dominio de estas tres fuerzas decisivas en la formación del helenismo posterior. En cada escena se revela claramente que sus creaciones presuponen una atmósfera cultural y una sociedad determinada, a la cual se dirige el poeta. Ayuda, por otra parte, a la iluminación de la nueva forma humana que lucha por abrirse paso y la pone ante sus ojos como la forma ideal de su existencia; pues acaso como nunca en los tiempos anteriores, necesita aquella sociedad justificarse ante sí misma.

El aburguesamiento de la vida significa, para el tiempo de Eurípides, lo mismo que para nosotros la proletarización. A ella alude a menudo cuando en lugar de los héroes trágicos del pasado introduce en la escena mendigos desarrapados. Sus adversarios se dirigían precisamente contra esta degradación de la alta poesía. Ya en la Medea, cuyo arte se halla más próximo a sus antecesores en lo temporal y en lo íntimo, advertimos este rasgo. Con el crecimiento de la libertad individual, política y espiritual se hace más perceptible el carácter problemático de la sociedad humana y se siente sujeto por cadenas que le parecen artificiales. Trata de hallarles mitigación o salida por medio e la reflexión y la razón. Se discute el matrimonio. Las relaciones sexuales, que habían sido por largos siglos un noli me tangere de la convención, son llevadas a la luz pública. Se trata en ellas de una lucha como en cualquier relación de la naturaleza. ¿No domina aquí el derecho del más fuerte como siempre sobre la tierra? Así halla ya el poeta en la fábula de Jasón que abandona a Medea los sufrimientos de su tiempo, e introduce en ella problemas desconocidos para el mito original incorporándolos a la grandiosa plástica de la representación.

Las mujeres de la Atenas de entonces no eran precisamente Medeas. Eran para ello demasiado toscas y oprimidas o demasiado cultivadas. De ahí que el poeta escoja a la bárbara Medea, que mata a sus hijos para ultrajar a su desleal marido, para mostrar la naturaleza elemental de la mujer, libre de las limitaciones de la

moral griega. Jasón, que para la sensibilidad general de los griegos era un héroe sin tacha, aunque no ciertamente un marido fiel, se convierte en un cobarde oportunista. No obra por pasión, sino por frío cálculo. Ello era necesario para convertir a la parricida del mito en una figura trágica. El poeta le otorga toda su simpatía, en parte porque considera deplorable el destino de la mujer, lo cual no resulta a la luz del mito, eclipsado por el resplandor del héroe masculino, cuyos hechos y fama son los únicos dignos de alabanza; pero sobre todo porque quiere el poeta hacer de Medea la heroína de la tragedia matrimonial burguesa, tal y como se manifiesta en la Atenas de entonces, aunque no en forma tan extrema. Su descubridor es Eurípides. En el conflicto entre el egoísmo sin límites del hombre y la pasión sin límites de la mujer, es Medea un auténtico drama de su tiempo. Las disputas, los improperios y los razonamientos de ambas partes son esencialmente burgueses. Jasón hace ostentación de prudencia y de generosidad. Medea hace reflexiones filosóficas sobre la posición social de la mujer, sobre la deshonrosa violencia de la entrega sexual a un hombre extraño, al cual es preciso seguir en el matrimonio y comprar mediante una rica dote. Y explica que el parto de los niños es mucho más peligroso y heroico que las hazañas de los héroes en la guerra.

Este arte sólo puede despertar en nosotros sentimientos contradictorios. Pero es algo renovador en su tiempo y propio para mostrar lo nuevo en toda su fecundidad. En las piezas pertenecientes a los umbrales de la vejez no se contentó Eurípides con introducir los problemas burgueses en el material mítico; algunas veces aproximó la tragedia a la comedia. En Orestes, que no recuerda en nada a Esquilo o a Sófocles, Menelao y Helena, unidos de nuevo tras larga separación, vuelven de su viaje en el momento en que la pena por el asesinato de su madre sume a Orestes en una conmoción nerviosa ante la amenaza de ser linchado por la justicia popular. Orestes implora la ayuda de su tío. Mene-

lao saca su bolsa de oro. Pero es demasiado cobarde para poner en juego su felicidad, penosamente recobrada, por su sobrino y su sobrina Electra, aunque se siente cordialmente apenado por ellos. Sobre todo porque su suegro, Tíndaro, el abuelo de Orestes y padre de la muerta Clitemnestra, está furioso y sediento de venganza. Esto completa el drama familiar. El pueblo movido por los agitadores, a falta de una defensa adecuada, condena a muerte a Orestes y a Electra. Aparece entonces el fiel Pílades y jura matar a la famosa Helena para vengar a Orestes por la conducta de Menelao. Esto no ocurre, sin embargo, porque los dioses, que simpatizan con la heroína, la raptan y la llevan al cielo. En lugar de ella Orestes y Pílades quieren asesinar a su hija Hermione e incendiar su casa. Lo impide, sin embargo, la aparición de Apolo, como un *deus ex machina*, y la pieza termina felizmente. El intimidado Menelao recibe otra mujer y la doble pareja de Orestes y Hermione, Pílades y Electra, celebra una doble boda. El gusto refinado del tiempo gozaba de un modo particular con la mezcla de los géneros literarios y con las finas transiciones entre ellos. Esta transformación de la tragedia burguesa en la tragicomedia de Orestes recuerda una frase del poeta y político contemporáneo Critias, que decía que los hombres eran más atractivos cuando tenían algo de mujer y las mujeres cuando tenían algo de hombre. Pero las declamaciones de los héroes no heroicos de Eurípides traspasan involuntariamente, para nosotros, los límites de lo cómico y son para los cómicos de su tiempo una fuente inagotable de risa. Comparado con la figura originaria del mito, este aburguesamiento, con su inteligencia vulgar, calculadora y disputadora, su afán pragmático de explicar, dudar y moralizar y su sentimiento desenfrenado, aparece como algo sorprendente.

La introducción de la retórica en la poesía es un fenómeno de consecuencias no menos graves. Este camino debía conducir a la completa disolución de la poesía en la oratoria. En las teorías re-

tóricas de los últimos tiempos de la Antigüedad la poesía aparece como una subdivisión, una aplicación especial de la retórica. La poesía griega engendra, ya desde muy temprano, los elementos de la retórica. Pero sólo el tiempo de Eurípides halló la teoría de su aplicación a la nueva prosa artística. Así como en un comienzo la prosa tomó sus procedimientos de la poesía, más tarde la prosa reaccionó sobre la poesía. La aproximación del lenguaje poético de la tragedia al lenguaje de la vida ordinaria se halla en la misma línea que la transformación burguesa de los mitos. Los diálogos y los discursos de la tragedia nos muestran, al mismo tiempo que la formación en la elocuencia jurídica, la nueva aptitud en la aguda argumentación lógica. En ello se revela Eurípides como discípulo de la retórica mucho mejor que en el simple arte de la palabra y en las figuras. En todas partes hallamos la competencia de la tragedia con los torneos oratorios de los tribunales que tanto entusiasmaban a los atenienses. El torneo retórico se convertía, cada vez más, en uno de los atractivos capitales del teatro.

Aunque sabemos poco de los primeros tiempos de la retórica, los pocos restos que nos quedan de ella muestran claramente su conexión con la elocuencia poética de Eurípides. Los discursos de personajes míticos constituyen uno de los ejercicios más constantes de las escuelas retóricas, como lo muestra la defensa de Palamedes por Gorgias y su elogio de Helena. Se han conservado también otros modelos de semejantes declamaciones escolares de otros célebres sofistas. Un torneo retórico entre Áyax y Odiseo ante los jueces ha sido atribuido a Antístenes, y a Alcidamas una acusación de Odiseo contra Palamedes. Cuanto más aventurado era el tema, más adecuado era para demostrar el difícil arte que enseñaban los sofistas «de convertir la peor cosa en la mejor». Todas las tretas y sofismas de esta grandeza retórica se hallan también en la autodefensa de Helena[316], que es acusada por Hecuba en Las troyanas de Eurípides o en el gran discurso de la nodriza

en el Hipólito[317], en el cual demuestra a su señora, Fedra, que no es injusto que una mujer casada conceda su amor a otro hombre si se halla conmovida en su corazón. Éstas son piezas de deliberado alarde abogadesco, cuya verbosidad sin escrúpulos suscita en los contemporáneos al mismo tiempo admiración y repugnancia. No dependían sólo de la virtuosidad formal.

La retórica sofista trata de defender el derecho desde el punto de vista subjetivo del acusado con todos los procedimientos de persuasión. La raíz común de la elocuencia griega y de la de los héroes trágicos de Eurípides es el incesante cambio del antiguo concepto de la culpa y de la responsabilidad, que se realizaba en aquel periodo bajo el influjo de la creciente individualización. El antiguo concepto de la culpa era completamente objetivo. Podía caer sobre un hombre una maldición o una mancha sin que interviniera para nada su conocimiento ni su voluntad. El demonio de la maldición caía sobre él por la voluntad de Dios. Ello no le libraba de las desdichadas consecuencias de su acción. Esquilo y Sófocles se hallan todavía impregnados de esta antigua idea religiosa, pero tratan de atenuarla, otorgando al hombre sobre el cual cae la maldición una participación más activa en la elaboración de su destino, sin modificar, empero, el concepto objetivo de la *até*,. Sus personajes son «culpables» en el sentido de la maldición que pesa sobre ellos, pero son «inocentes» para nuestra concepción subjetiva. Su tragedia no era para ellos la tragedia del dolor inocente. Esto es cosa de Eurípides y procede de una época cuyo punto de vista es el del sujeto humano. El viejo Sófocles nos presenta a su Edipo en Colona defendiéndose contra el decreto de expulsión de los habitantes de su asilo, alegando su inocencia y afirmando que ha cometido sus crímenes de parricidio e incesto sin conocimiento ni voluntad. En este respecto algo ha aprendido de Eurípides. Pero su profunda concepción de la esencia de la tragedia de Edipo permanece intacta. Para Eurípides, en cambio, este problema tiene una gravedad decisiva, y la apasio-

nada conciencia subjetiva de la inocencia de sus héroes se manifiesta en amargas quejas contra la escandalosa injusticia del destino. Como sabemos, la subjetivación del problema de la responsabilidad jurídica en el derecho penal y en la defensa ante los tribunales en tiempo de Pericles, amenazaba con hacer desaparecer los límites entre la culpabilidad y la inocencia. Así, por ejemplo, las acciones realizadas bajo el influjo de la pasión no eran para muchos acciones libres. Esto penetra profundamente en la esfera de la poesía trágica. Así, la Helena de Eurípides analiza su adulterio considerándolo como realizado bajo la compulsión de la pasión erótica[318]. Esto pertenece también al capítulo de la invasión del arte por la retórica. Pero es algo completamente distinto de un artificio formal.

Finalmente la filosofía. Todos los poetas griegos eran verdaderos filósofos, en el sentido de la inseparable unidad del pensamiento, el mito y la religión. No es, por tanto, algo inusitado el hecho de que Eurípides haga hablar a sus héroes y a sus coros el lenguaje de los *gnomes*. Pero, en realidad, se trata de algo completamente distinto. La filosofía, que había sido para los poetas primitivos algo en cierto modo subterráneo, emerge a la luz del día mediante la independencia del nou=j. El pensamiento racional penetra en todos los círculos de la existencia. Liberado de la poesía, se vuelve contra ella e intenta dominarla. Este acento agudamente intelectual suena en nuestros oídos en todos los discursos de los personajes de Eurípides. No hay que confundir con él el profundo tono creyente de los graves pensamientos de Esquilo ni aun cuando se halla atormentado por las más terribles dudas. Ésta es la primera impresión que nos producen las obras de Eurípides aun consideradas superficialmente. El éter de la atmósfera espiritual que respiran sus héroes es fino y sutil. Su sensible intelectualidad, que parece débil comparada con el vigor vital profundamente arraigado de Esquilo, se convierte en instrumento espiritual de un arte trágico que necesita cimentar y agui-

jonear su apasionamiento subjetivo mediante una dialéctica febril. Pero aun prescindiendo de esto, el intelecto raciocinante es una necesidad vital para los hombres de Eurípides. Frente a esta comprobación, que cambia profundamente la estructura de la tragedia, es secundario el hecho de saber hasta qué punto compartía el poeta las ideas de sus personajes. Ya Platón defiende al poeta contra esta propensión de todos los tiempos y afirma que el poeta es como una fuente de la cual brota el agua que afluye a ella. Imita la realidad y sus personajes se contradicen sin que sepa cuál tiene la razón[319]. Pero aun cuando no sea posible llegar por este camino a la «concepción del mundo» del poeta, estos personajes intelectualizados ostentan una concordancia tan familiar en su fisonomía espiritual que constituyen un testimonio irrecusable de la participación de estas fuerzas espirituales en la idiosincrasia del poeta.

Contribuyeron a la formación de su carácter las más diversas concepciones de la naturaleza y de la vida humana de los pensadores contemporáneos y del pasado, y es de interés secundario saber si en tal o cual siguió a Anaxágoras o a Diógenes de Apolonia o a algún otro. ¿Tuvo alguna vez una firme concepción del mundo y, en caso afirmativo, fue algo más que una vinculación transitoria de su espíritu proteico? Este poeta, que lo conoció todo y al cual no fue ajena ninguna idea piadosa o frívola, que haya brotado jamás en cerebro humano, no pudo adscribirse a un dogma de ilustración y pudo poner en boca de Hécuba[320], en un momento de desesperación, esta plegaria al éter: «Tú, portador de la tierra, que tienes tu sede sobre la tierra, quienquiera que seas, inaccesible a la pesquisa humana. Zeus, lo mismo si eres la ley del mundo que el espíritu del hombre, a ti dirijo mi súplica, puesto que andando senderos llenos de calma gobiernas el destino de los hombres según la justicia.» La mujer que clama así no cree ya en los antiguos dioses. Su corazón angustiado se dirige al fundamento originario y eterno del ser que la sutileza filosófica

ha colocado en su lugar. En lo profundo de su sufrimiento, incapaz de renunciar a la exigencia humana de hallar un sentido al caos de la existencia, busca un refugio en la plegaria, como si en alguna parte del espacio universal hubiera un oído capaz de percibirla. ¿Quién sería capaz de concluir de ello que Eurípides tuvo una religión cósmica y creyó en la justicia del curso del mundo? Innumerables discursos de sus personajes testifican lo contrario de un modo tan decisivo y aún más, y nada parece tan claro como que la armonía entre las leyes cósmicas y las leyes morales se halla para él irreparablemente quebrantada. Ello no significa que está decidido a enseñar esta doctrina aunque en ocasiones sus personajes lo dicen sin reservas. Frente a estas estridentes disonancias se hallan las piezas en que, tras violentas quejas contra la divinidad, aparece ésta y lo conduce todo hacia una conclusión tolerable. No es aquí el defensor de las creencias tradicionales ni allí el profeta del apartamiento de Dios. La despiadada crítica que dirigen los hombres contra los dioses es un motivo que acompaña siempre a la acción trágica, pero siempre algo accidental. Eurípides se halla en la línea que de las críticas de Jenófanes sobre los dioses de Homero y de Hesíodo conduce a Platón. La paradoja consiste en el hecho de que, así como estas críticas conducen a ambos filósofos a la negación del mito como algo irreal e inmoral, en Eurípides se mezclan constantemente con la representación del mito en el drama y perturban la ilusión dramática. Niega la existencia y el rango de los dioses, pero los introduce en la tragedia como fuerzas activas. Esto da a la acción de sus dramas una ambigüedad que oscila entre la más profunda seriedad y la frivolidad más juguetona.

Su crítica no alcanza sólo a los dioses, sino al mito entero en tanto que representa para los griegos un mundo de ejemplaridad ideal. Acaso no esté en la intención del Heracles destruir el antiguo ideal dórico de la autarquía humana. Pero es evidente que en Las troyanas oscurece todo el esplendor de los conquistadores

griegos de Ilion y sus héroes, que eran el orgullo de la nación, son desenmascarados como hombres de brutal ambición y animados de simple furia destructora. Pero el mismo Eurípides ha encarnado en el Etéocles de Las fenicias el impulso demoníaco con toda la fuerza trágica que mueve al hombre señorial y en Andrómaca y en Las suplicantes, como poeta de las fiestas nacionales, se muestra muy otro que un pacifista tendencioso. No sin razón se ha considerado la tragedia de Eurípides como la sala de debates de todos los movimientos de su tiempo. Nada demuestra con mayor fuerza el carácter problemático de todas las cosas, para la conciencia de aquella generación, como esta disolución de la vida y de la tradición entera en discusiones y argumentaciones filosóficas en que participan los hombres de todas las edades y de todas las clases, desde los reyes hasta los criados.

Las reflexiones críticas de Eurípides no son en modo alguno didácticas. Son simplemente la expresión de la actitud subjetiva de los personajes del drama ante la opinión dominante, sobre el orden del mundo. La reforma naturalista, retórica y racionalista del estilo trágico no es más que el reflejo de la enorme revolución subjetivista que alcanza también a la poesía y al pensamiento. Con Eurípides llega a su plenitud la evolución que culmina por primera vez en la lírica jonia y eolia y que se había estacionado por la creación de la tragedia y la inclinación de la vida espiritual hacia la política. Este movimiento desemboca ahora en la tragedia. Eurípides desarrolla el elemento lírico que había sido desde un comienzo esencial al drama, pero lo trasporta del coro a los personajes. Así se convierte en el soporte del pathos individual. El aria llega a ser una parte capital del drama y es el síntoma de su creciente lirificación. La comedia, con sus constantes censuras contra la música moderna del arte de Eurípides, demuestra que con ésta hemos perdido algo esencial. En ella se descarga un sentimiento elemental cuyo realce no es menos significativo para el carácter del poeta que las consideraciones reflexi-

vas. Ambas son expresión de la misma íntima emoción y sólo en su constante interacción se revela en toda su plenitud.

Eurípides es uno de los más grandes líricos. Sólo en la canción se resuelven en armonía las disonancias insolubles para el intelecto. Verdad es que las arias se hacen con el tiempo amaneradas y, algunas veces, penosamente vacías. Pero Eurípides es incomparable en la aprehensión de las voces líricas de la realidad, lo mismo en la escena de Hipólito donde el alma juvenil de Hipólito se consagra con exaltación y ternura a la diosa Artemisa y la corona de laureles, que en la canción matinal de Ión, que, al tiempo que el sol extiende sus primeros rayos sobre el Parnaso, canta piadosamente su trabajo de todos los días y de todos los años como servidor consagrado al servicio divino en el templo del Apolo deifico. Las delicias y los dolores con que el alma doliente de Fedra se entrega a la soledad de las selvas, parecen traspasar los límites de la sensibilidad del mundo clásico. En la obra de la vejez, Las bacantes, da el poeta la mayor elevación de su fuerza lírica con la irrupción elemental de la borrachera dionisiaca, que constituye la más genuina manifestación de esta extraña locura orgiástica en todo el ámbito de nuestras tradiciones antiguas, y aun en nuestros tiempos nos permite presentir con la mayor vivacidad la fuerza de Dionisos en las almas arrebatadas por aquella furia.

Fluye de esta nueva lírica una profundidad de íntima comprensión que penetra en las más finas emociones del alma ajena y las persigue hasta las regiones de lo anormal, con tierna simpatía por todos los encantos de lo personal e inefable, lo mismo en los hombres que en las cosas o los lugares. Así en la canción coral de Medea[321] se respira, en pocos versos, el perfume único que exhala la atmósfera espiritual de Atenas: su venerable historia enraizada en recuerdos míticos, la calmada seguridad que rodea su vida, la pureza de la luz, el éter del espíritu alimentando a los hombres, donde las sagradas musas criaron a la rubia Harmonía.

Alimentada por las ondas de Cefisos exhala Afrodita suaves aires sobre el país y coronada de rosas envía, protectora, la sabiduría a los Erotes, que cooperan en las más altas realizaciones humanas. No podían faltar aquí estos versos, pues de ellos brota el sentimiento de dignidad y la exaltación espiritual del mundo de la cultura ática, pocas semanas antes del momento fatal en que estalló la guerra del Peloponeso que puso bruscamente fin al seguro reposo de Atenas y dejó de nuevo a la cultura a merced del destino del estado y de la nación.

Eurípides es el primer psicólogo. Es el descubridor del alma en un sentido completamente nuevo, el inquisidor del inquieto mundo de los sentimientos y las pasiones humanas. No se cansa de representarlas en su expresión directa y en su conflicto con las fuerzas espirituales del alma. Es el creador de la patología del alma. Semejante poesía era, por primera vez, posible en una época en que el hombre había aprendido a levantar el velo de estas cosas y a orientarse en el laberinto de la psique, a la luz de una concepción que veía en estas posesiones demoníacas fenómenos necesarios y sometidos a la ley de la naturaleza humana. La psicología de Eurípides nació de la coincidencia del descubrimiento del mundo subjetivo y del conocimiento racional de la realidad que en aquel tiempo conquistaba cada día nuevos territorios. Su poesía sería inconcebible sin la investigación científica. Por primera vez, con despreocupado naturalismo, se introduce en la escena la locura con todos sus síntomas. Eurípides cree que al genio le está todo permitido y abre así nuevas posibilidades a la tragedia mediante la representación de enfermedades del alma humana que tienen su origen en la vida impulsiva y contribuyen, con su fuerza, a la determinación del destino. En Medea y en el Hipólito descubre los efectos trágicos de la patología erótica y de la erótica deficiente. En Hécuba, en cambio, se describe el efecto deformador del dolor excesivo sobre el carácter, la espantosa y bestial degeneración de la noble dama que todo lo perdió.

En este mundo poético, que se disuelve en la reflexión y la sensibilidad subjetiva, no existe punto alguno absoluto y firme. Dijimos ya que la crítica del orden del universo generalmente aceptado y de las representaciones míticas no se fundaba en una concepción unívoca del mundo. La resignación que en ellas reina sobre la acción y el pensamiento de todos los personajes fluye de un profundo escepticismo. No hallamos en ello ningún intento de una justificación religiosa del curso del universo. El insaciable afán de felicidad y el apasionado sentimiento de la justicia de los personajes de Eurípides no hallaron satisfacción en este mundo. El hombre no quiere ni puede someterse ya a una concepción de la existencia que no le tome a él como última medida en el sentido de Protágoras. Este proceso de evolución conduce a la paradoja de que el hombre, en el instante mismo en que lleva a lo más alto su aspiración a la libertad, se ve obligado a reconocer su carencia absoluta de libertad. «Ningún mortal es libre: o es esclavo del dinero o de su destino, o la masa que gobierna el estado o las limitaciones de la ley, le impiden vivir de acuerdo con su albedrío.» Estas palabras de la anciana Hécuba[322] se dirigen al rey de los griegos Agamemnón, conquistador de la ciudad, tras largas victorias, cuando éste desea concederle el favor que le implora, y no se atreve por temor al odio encendido de su propio ejército. Hécuba es la encarnación del dolor. A la exclamación de Agamemnón: «¡Ay! ¿Qué mujer ha sido tan desventurada?» responde ella: «Ninguna, si no mientas a Tyché misma.»

El siniestro poder de *tyché* ocupa el lugar de los bienaventurados dioses. Su realidad demoníaca crece, en el sentir de Eurípides, en la misma medida en que se desvanece la realidad de los dioses. Así toma naturalmente los rasgos de una nueva divinidad que domina progresivamente el pensamiento griego y suplanta a la antigua religión. Su ser es múltiple, cambiante y veleidoso. En un día nos da la felicidad o la desventura. Quien siente hoy su acción siniestra puede ser mañana favorecido por ella. Es capri-

chosa y no se puede contar con ella[323]. En algunos dramas de Eurípides aparece *tyché* como la fuerza que rige todas las cosas humanas y hace del hombre su juguete. Esta es el complemento necesario de la falta de libertad y de la debilidad del hombre. Su única libertad es considerar sus afanes con irónica serenidad como ocurre en el Ion, en Ifigenia en Áulide o en Helena. No es una casualidad que estas piezas fueran escritas al mismo tiempo. En aquellos años se ha consagrado el poeta a este problema con evidente predilección y ha escogido sus asuntos para ello. Organiza sus acciones mediante complicadas intrigas y nos hace seguir con íntima tensión la lucha de la astucia y la destreza humanas contra el tropel de las flechas de *tyché*. El Ion es el ejemplo más puro de este tipo de drama. Nuestra mirada se halla constantemente atraída por el poder de *tyché*. Al final, es invocada como la divinidad eternamente cambiante: el personaje principal le da las gracias por haberlo salvado de cometer involuntariamente un grave crimen, por haberle descubierto el maravilloso secreto de su destino y por haberle reunido de nuevo, felizmente, con su madre. Parece haberse despertado en el poeta un placer especial por lo maravilloso; se destaca agudamente la paradoja de la felicidad y la desventura humanas. La comedia se introduce cada vez más en las escenas trágicas. La comedia de Menandro representa la continuación de esta tendencia.

Las creaciones de Eurípides se caracterizan por su infinita fecundidad, la inquisición y el experimento sin descanso y el constante desarrollo de su dominio. Vuelve finalmente a la tragedia al antiguo estilo. En Las fenicias crea un drama del destino, en cuya forma y estructura se revela la fuerza del estilo de Esquilo, todavía recargado, en un cuadro sombrío y gigantesco en que se mueven con grandiosidad los acaecimientos y las figuras. En Las bacantes, obra de su última vejez, se ha querido ver un descubrimiento del poeta por sí mismo, una consciente fuga del intelectualismo de la ilustración, hacia la experiencia religiosa y la bo-

rrachera mística. Hay en esta interpretación un exceso de confesión personal. Para Eurípides tenía ya de por sí suficiente interés la representación lírica y dramática de los éxtasis dionisiacos. Y el choque de esta sugestión religiosa de masas por las fuerzas y los instintos telúricos con el orden del estado y la sociedad burguesa, suscitaba para el psicólogo Eurípides un problema trágico de una fuerza y un valor imperecederos. Ni aun en su vejez alcanzó un «puerto» protector. Su vida terminó cuando se hallaba todavía luchando con los problemas religiosos. En este sentido, nadie ha penetrado con mayor profundidad que este poeta de la crítica racional en lo irracional del alma humana. Pero, por lo mismo, el mundo en que vivía era un mundo sin fe. ¿No es posible sospechar que precisamente porque llegó a comprenderlo todo con mirada escéptica sobre sí mismo y sobre su mundo, tratara de enseñar y ponderar la felicidad de la humilde fe de los antiguos fundada en una verdad religiosa que traspasaba los límites de la razón y de la cual él mismo carecía? No habían llegado todavía los tiempos en que esta actitud del saber ante la fe había de convertirse en algo fundamental. Pero todos los síntomas aparecen ya proféticamente en Las bacantes; el triunfo de lo maravilloso y de la conversión interior contra el intelecto, la alianza del individualismo y la religión contra el estado, que para la Grecia clásica había coincidido con la religión, la experiencia inmediata y libertadora de la divinidad en el alma individual, libertada de los límites de toda ética de la ley.

Eurípides es el creador de un tipo de arte que no se funda ya en la ciudadanía, sino en la vida misma. El rango tradicional del arte dramático en el estado de la Atenas clásica, la función educadora, en el sentido de sus predecesores, no podía ya satisfacerle, o lo ejerció, en todo caso, en un sentido completamente distinto. Verdad es que no le faltaba conciencia de una misión educadora. Pero no la ejercía en el sentido de una construcción espiritual de un cosmos unitario, sino mediante la apasionada participación en

especiales problemas de la política y de la vida espiritual. Esta crítica del tiempo actual, cuya fuerza purificadera reside en la negación de lo convencional y en la revelación de lo problemático, hacen de él una figura singular. Tal es la imagen que nos da la comedia de él y así lo comprendieron sus contemporáneos. Esto no contradice su convicción de sentirse conducido por una atmósfera magnífica y única, tal como lo expresa en el cántico de Medea al espíritu de la cultura y de la vida ática. Es simbólico el hecho de que terminara su vida en Macedonia, alejado de su patria. Esto significa algo completamente distinto que la muerte de Esquilo en su viaje a Sicilia. Su mundo es su cuarto de estudio. Los atenienses no lo eligieron general como a Sófocles. En el reposo de su cámara, cuidadosamente guardada y tenazmente defendida contra las visitas y las intrusiones del mundo exterior por su colaborador Cefisofonte, piensa en sus libros y profundiza en su trabajo. Pero el cuerpo se hallaba presente mientras que el espíritu volaba por las más apartadas lejanías y cuando volvía a la tierra se dirigía a los visitantes, como dice la comedia, con las palabras «¡Oh!, infortunado». Sus retratos nos muestran su frente negligentemente encuadrada por enmarañados mechones de pelo, tal como era típico de la plástica para caracterizar a las cabezas de los filósofos. Algunas veces se le ha representado en íntima unión a Eros y Sophia. Pero sólo alcanzamos con seguridad su verdadera intimidad cuando tropezamos con una frase como ésta: «Eros enseña al poeta incluso cuando su alma carece de música.»[324] Existen poetas desventurados en su vida que aparecen completamente fáciles en su obra. Sófocles ha alcanzado en su vida aquella armonía que irradia su arte. Tras la desarmen la de la poesía de Eurípides debió latir una personalidad inarmónica. También en esto es el poeta el compendio de la individualidad moderna. La encarnó de un modo más completo y más profundo que todos los políticos y los sofistas de su tiempo. Sólo él ha conocido todos sus íntimos y secretos dolores y comprendido el

peligroso privilegio de aquella inaudita libertad espiritual. Aunque sintió heridas sus alas por el choque de las relaciones personales y del mundo social en que vivía, el mundo le perteneció y en algún modo revivió en él el vuelo del águila pindárica: «El éter entero es libre para el vuelo del águila.»[325] No sólo sintió como Píndaro las alturas en que volaba su espíritu, sino que, con un anhelo completamente nuevo y apasionado, sintió la amplitud sin límites de su camino. ¡Qué necesidad tenía de la tierra con todas sus barreras! Hallamos en su arte un sorprendente presentimiento del futuro. Vimos que las fuerzas que cooperan en la formación de su estilo son las mismas que formarán las centurias siguientes: la sociedad burguesa (mejor en el sentido social que en el político), la retórica y la filosofía. Estas fuerzas penetran el mito con su aliento y son mortales para él. Deja de ser el cuerpo orgánico del espíritu griego, tal como lo había sido desde el origen, la forma inmortal de todo nuevo contenido vivo. Así lo vieron los adversarios de Eurípides y trataron de oponerse a ello. Pero abre con esto un alto destino histórico al proceso vital de la nación. Contra esta comprobación nada importa el pecado contra el mito que le atribuye el sentimiento romántico y que juega un papel tan esencial en la crítica desde la Historia de la literatura griega de Karl Otfried Müller. Sobre el terreno del estado y de la poesía clásicos, socavados en lo más profundo, prepara el advenimiento del nuevo hombre del helenismo. El perjuicio causado por Eurípides al teatro ateniense se halla compensado por su acción incalculable sobre los siglos posteriores. Para ellos fue el trágico por antonomasia y para él fueron principalmente construidos los magníficos teatros de piedra que todavía admiramos como monumentos de la cultura helenística.

V. LA COMEDIA DE ARISTÓFANES

Ninguna exposición de la cultura en el último tercio del siglo V puede pasar por alto un fenómeno tan alejado de nosotros como atractivo: la comedia ática. Verdad es que los antiguos la denominaron «espejo de la vida», en la eterna naturaleza humana y en sus debilidades. Pero la comedia es al mismo tiempo la más completa pintura histórica de su tiempo. Ningún género de arte o de literatura puede, en este sentido, serle comparada. Si tratamos de estudiar las actividades y afanes exteriores de los atenienses, no podremos aprender menos de las pinturas de los vasos. Pero las maravillosas representaciones de este género, cuya abigarrada galería de estampas puede considerarse como la epopeya de la existencia burguesa, no alcanza a expresar la vibración de los movimientos espirituales que brotan de las más prominentes creaciones de la antigua comedia que se han conservado hasta nosotros. Uno de sus valores inapreciables consiste en presentarnos conjuntamente el estado, las ideas filosóficas y las creaciones poéticas, en la corriente viva de aquellos movimientos. Así, dejan de aparecer como fenómenos aislados y sin relación entre sí y se ofrecen en la dinámica de su influjo inmediato dentro de la situación de su tiempo. Sólo en el periodo que conocemos mediante la comedia nos hallamos en condiciones de observar la formación de la vida espiritual, considerada como un proceso social. En cualquier otro momento nos aparece sólo como un conjunto de obras completas y acabadas. Aparece aquí claro que el método arqueológico de la historia de la cultura que trata de alcanzar este fin mediante un proceso de reconstrucción, es una

empresa fundamentalmente estéril, incluso cuando las tradiciones documentales son mucho más numerosas que en la Antigüedad. Sólo la poesía nos permite aprehender la vida de una época con toda la riqueza de sus formas y coloridos y en la eternidad de su esencia humana. De ahí la paradoja, por otra parte perfectamente natural, de que acaso ningún periodo histórico, ni aun los del pasado más inmediato, pueda sernos representado y comprendido en su intimidad de un modo tan perfecto como el de la comedia ática.

Tratamos de comprender aquí su fuerza artística, que ha inspirado a un número increíble de personalidades de las más diversas tendencias, no sólo como fuente para llegar a la intuición de un mundo desaparecido, sino también como una de las más originales y grandiosas manifestaciones del genio poético de Grecia. La comedia, más que otro arte alguno, se dirige a las realidades de su tiempo. Por mucho que esto la vincule a una realidad temporal e histórica, es preciso no perder de vista que su propósito fundamental es ofrecer, tras lo efímero de sus representaciones, ciertos aspectos eternos del hombre que escapan a la elevación poética de la epopeya y de la tragedia. Ya la filosofía del arte que se desarrolló en el siglo siguiente considera la polaridad fundamental de la comedia y la tragedia como manifestaciones complementarias de la misma tendencia originaria humana a la imitación. Para ella, la tragedia, así como toda la poesía elevada que se desarrolla a partir de la epopeya, se halla en conexión con la inclinación de las naturalezas nobles a imitar a los grandes hombres y a los hechos y destinos preeminentes. El origen de la comedia se halla en el impulso incoercible de las naturalezas ordinarias[326], o aun podríamos decir, en la tendencia popular, realista, observadora y crítica, que elige con predilección la imitación de lo malo, reprobable e indigno. La escena de Tersites de la *Ilíada*, que expone a la risa pública al repugnante y odioso agitador, es una escena auténticamente popular, una pequeña comedia en-

tre las múltiples tragedias que contiene la epopeya homérica. Y en la farsa divina que representan, contra su voluntad, el par de enamorados Ares y Afrodita, los dioses olímpicos mismos se convierten en objeto de regocijada risa para los espectadores.

El hecho de que hasta los altos dioses sean aptos para ser sujeto y objeto de risa cómica, demuestra que, en el sentir de los griegos, en todos los hombres y en todos los seres de forma humana reside, al lado de la fuerza que conduce al *pathos* heroico y a la grave dignidad, la aptitud y la necesidad de la risa. Algunos filósofos posteriores definieron al hombre como el único animal capaz de reír[327] —aunque la mayoría de las veces se le define como el animal que habla y piensa—; con lo cual colocan a la risa en el mismo plano que el lenguaje y el pensamiento, como expresión de la libertad espiritual. Si ponemos en conexión la risa de los dioses de Homero con esta idea filosófica del hombre, no podemos negar el alto origen de la comedia a pesar de la menor dignidad de este género y de sus motivos espirituales. La cultura ática no puede manifestar de modo más claro la amplitud y la profundidad de su humanidad que con la diferenciación y la integración de lo trágico y de lo cómico que se realiza en el drama ático. Platón fue el primero en expresarlo cuando hace decir a Sócrates, al final del *Simposio*, que el verdadero poeta debe ser, al mismo tiempo, trágico y cómico[328], una exigencia que el mismo Platón cumple al escribir uno tras otro el *Fedón* y el *Simposio*. En la cultura ática todo se hallaba dispuesto para su realización. No sólo representaba, en el teatro, la tragedia frente a la comedia, sino que enseñaba también, por boca de Platón, que es preciso considerar a la vida humana, al mismo tiempo, como una tragedia y como una comedía[329]. Esta plenitud humana es, precisamente, el signo de su perfección clásica.

El espíritu moderno sólo alcanzará a comprender el encanto único de la comedia aristofánica desde el momento en que se libre del prejuicio histórico según el cual no es más que un primer

estadio genial, pero todavía tosco e informe, de la comedia burguesa. Es preciso considerarla más bien en sus orígenes religiosos, como la primera manifestación de la alegría vital contenida en el entusiasmo dionisiaco. Pero es necesario también retornar a sus fuentes espirituales si queremos superar el racionalismo estético que no sabe ver las fuerzas creadoras de la naturaleza que participan en él. Es preciso que vayamos un poco más allá para alcanzar la pura elevación cultural que ennoblece aquellas fuerzas dionisiacas originarias en la comedia de Aristófanes.

No hay ejemplo alguno tan expresivo del desarrollo de las formas más altas del espíritu a partir de las raíces naturales y terrenas que la historia de la comedia. Sus orígenes eran oscuros, a diferencia del desarrollo de los más antiguos coros y danzas ditirámbicas hasta la cumbre del arte de Sófocles, perfectamente conocido por los contemporáneos. Las razones de ello no son puramente técnicas. Esta forma del arte estuvo desde un comienzo en el centro del interés público. Fue desde siempre el órgano de expresión de las ideas más altas. El *komos* y la borrachera de las fiestas dionisiacas rurales, con sus rudas canciones fálicas, no pertenecían a la esfera de la creación espiritual, a la *poiésis* propiamente dicha. Los más diversos elementos originarios de las más antiguas fiestas dionisiacas se funden en la comedia literaria, tal como la conocemos en Aristófanes. Al lado de la alegría festiva del *komos*, del cual tomó el nombre, se halla la parábasis, la procesión del coro que ante el público que originariamente lo rodeaba, da libre curso a mofas mordaces y personales y aun, en su forma más antigua, señala con el dedo a alguno de los espectadores. Los vestidos fálicos de los actores y los disfraces del coro especialmente mediante máscaras animales —ranas, avispas, pájaros—, nacen de una tradición muy antigua, puesto que ya se hallan presentes en viejos autores cómicos, en los cuales esta memoria se mantiene de una manera viva, mientras que su espíritu propio es débil todavía.

La fusión artística de tantos elementos diversos en la comedia ática, tan característica del espíritu de aquel pueblo y tan cercana, en este respecto, a la tragedia, compuesta también de danza, cantos corales y recitaciones orales, le da una enorme superioridad, en la riqueza y en el interés escénico, sobre cualquier manifestación análoga nacida en Grecia independientemente de ella, como la comedia de Epicarmo originaria de la Sicilia dórica y los mimos de Sofrón. El elemento dramático más apto para desarrollarse en la forma de la comedia era el yambo jonio, también de origen dionisiaco y al cual ya dos siglos antes había dado Arquíloco forma poética. El trímetro de la comedia revela, sin embargo, en su libre estructura métrica, que no procede de este yambo literariamente elaborado, sino directamente del ritmo popular, y probablemente improvisado, que utilizó la sátira desde un comienzo. Sólo la segunda generación de poetas cómicos tomó de la sátira de Arquíloco no precisamente la severa estructura de sus versos, sino el elevado arte del ataque personal dirigido incluso a las personas de más alto rango en la jerarquía del estado.

No adquirió verdadera importancia hasta el momento en que la comedia hizo carrera política y el estado consideró como un deber de honor de los ciudadanos ricos el sostenimiento de sus representaciones corales. Desde aquel momento, la representación cómica se convirtió en una institución del estado y le fue posible competir con la tragedia. Aunque el «coro» cómico distaba mucho de poderse comparar con el alto rango de la tragedia, pudieron sus poetas inspirarse en el ejemplo de la más alta poesía dramática. La influencia se muestra no sólo en la adopción de algunas formas particulares, sino también en el esfuerzo de la comedia para llegar a la estructuración de una acción dramática cerrada, aunque la exuberante riqueza de sus intrigas y episodios aislados hiciera difícil someterla al rigor de la nueva forma. La introducción de un «héroe» se debe también al influjo de la tragedia, así como la adopción de algunas formas líricas. Finalmen-

te, la comedia, en el momento culminante de su evolución adquirió, inspirándose en la tragedia, clara conciencia de su alta misión educadora. La concepción entera de Aristófanes sobre la esencia de su arte se halla impregnada de esta convicción y permite colocar sus creaciones, por dignidad artística y espiritual, al lado de la tragedia de su tiempo.

Esto es lo que explica el rango único y preeminente que ha atribuido la tradición a Aristófanes entre los representantes de la comedia ática y el hecho de que sólo de él haya conservado obras originales en abundancia. Difícilmente puede ser obra de la pura casualidad el hecho de que sólo él haya sobrevivido de la tríada de poetas cómicos, Cratino, Eupolis y Aristófanes, establecida como clásica por los filólogos alejandrinos. Este canon, procedente sin duda del paralelismo con la tríada de los poetas trágicos, era una simple sutileza de la historia literaria y no reflejaba el valor efectivo de aquellos poetas ni aun para los tiempos helenísticos. Esto se desprende, sin discusión, del descubrimiento de los papiros. Tuvo razón Platón al introducir en su Simposio a Aristófanes como representante de la comedia, sin más. Incluso en el tiempo en que poetas de importancia como el disoluto genio de Cratino y la rica inventiva dramática de Crates salieron a la escena, no fue la comedia muy allá del servicio de una alta misión cultural. No se proponía otra cosa que provocar la risa de sus oyentes. Cuando con la edad perdían la agudeza y el ingenio que era la fuente elemental de su éxito, incluso los poetas predilectos eran silbados sin compasión. Tal es el destino de todos los payasos. Particularmente Wilamowitz ha protestado enérgicamente contra la concepción según la cual la comedia se propone el mejoramiento moral de los hombres. Nada aparece más alejado de ella que toda aspiración didáctica y nada nos dice que afecte a la moralidad. Pero esta objeción no es suficiente ni puede referirse para nada a la comedia en el periodo de su desarrollo conocido para nosotros.

Parece indudable que aun el viejo beodo Cratino, que Aristófanes en la parábasis de *Los caballeros* propone que sea retirado con urgencia de la escena y mantenido hasta su muerte en el Pritaneo en estado de honorable borrachera[330], fundaba toda su fuerza y todo su prestigio en su sátira regocijada contra personajes políticos de notoria impopularidad. Éste es el auténtico yambo antiguo, nacido de la sátira política. Aun Eupolis y Aristófanes, los brillantes Dióscuros de la joven generación, que comenzaron como amigos escribiendo sus piezas en colaboración y acabaron en violentos enemigos acusándose mutuamente de plagiarios, son, en sus invectivas personales contra Cleón e Hipérbolo, sucesores de Cratino. Sin embargo, Aristófanes tiene desde un comienzo plena conciencia de representar un nivel más alto del arte. Ya en la primera de sus piezas que se han conservado, *Los acarnienses*, la sátira política es elaborada mediante una fantasía genial, en la cual se reúnen la ruda farsa burlesca tradicional y el ingenioso simbolismo de una ambiciosa utopía política, enriqueciendo así la parodia cómica y literaria de Eurípides. Este enlace de la fantasía grotesca y el realismo vigoroso, elementos originarios de las orgías dionisiacas, dio nacimiento a aquella atmósfera de sensualidad y de irrealidad que era la presuposición necesaria para el nacimiento de una alta forma de poesía cómica. Ya en Los acarnienses alude irónicamente a las toscas e ingenuas combinaciones mediante las cuales las farsas megáricas suscitan la risa de la multitud y a las cuales recurren todavía los poetas cómicos de entonces. Verdad es que es preciso conceder algo a la masa, y Aristófanes sabía emplear a tiempo los requisitos indispensables de la antigua comedia: la consabida sátira sobre la calva de algunos espectadores, el ritmo ordinario de la danza del córdax, y las regocijadas escenas de los azotes, mediante las cuales el actor disimulaba la necedad de sus chistes. De este tipo eran —según el insolente e ingenuo juicio de *Los caballeros*[331]— las agudezas que empleaba Crates, acostumbrado al gusto primitivo y rudo de los an-

tiguos atenienses. En Las nubes confiesa claramente hasta qué punto se siente superior a sus predecesores (y no solamente a ellos) y en qué medida confía en el poder de su arte y de su palabra[332]. Se siente orgulloso de introducir todos los años una nueva «idea» poniendo al mismo tiempo la fuerza inventiva de la nueva poesía cómica, no sólo frente a la antigua, sino también frente a la tragedia, que trabaja constantemente sobre un material dado. La originalidad y la novedad pesarán cada vez más en las gigantescas competencias de los anuales agones dramáticos. Su atractivo debió crecer considerablemente con la osadía inaudita de un ataque político de Aristófanes contra el omnipotente Cleón. Con semejante desafío, podía un poeta cómico conmover el interés general, del mismo modo que un joven político podía debutar brillantemente encargándose de la acusación en un gran proceso político de escándalo. Para ello sólo era necesario valor. Y Aristófanes presumía de haber «pateado el vientre» del gran Cleón por una sola vez[333] mejor que entretenerse año tras año, como sus colegas, en machacar al inofensivo demagogo Hipérbolo y a su madre.

Nada de eso tiene que ver con el mejoramiento de la moral humana. La metamorfosis espiritual de la comedia procede de otra parte. Su origen se halla en el cambio gradual de la concepción de su vocación crítica.

Ya el yambo de Arquíloco, en parte tan personal, tomó muchas veces sobre sí, en medio de la libertad ilimitada de la ciudad jónica, la tarea de la crítica pública. Este concepto penetró en un sentido más propio y más alto en su sucesora, la comedia ática. También ésta nació de la burla más o menos inofensiva contra individuos particulares. Pero sólo alcanzó su verdadera naturaleza con la entrada en la arena pública de la política. Tal como la conocemos en la plenitud de su florecimiento, es el producto más auténtico de la libertad de palabra democrática. Ya los historiadores de la literatura del helenismo reconocieron que el creci-

miento y la caída de la comedia política coinciden con los del estado ático. No floreció ya más, por lo menos en la Antigüedad, desde que Grecia cayó, según la expresión de Platón, del exceso de libertad al exceso de la falta de libertad[334]. En la comedia halló el exceso de libertad, por decirlo así, su antídoto. Se superó a sí misma y extendió la libertad de palabra, la parrhesia aun a las cosas e instancias que incluso en las constituciones más libres son consideradas como tabú.

La tarea de la comedia se convirtió cada día más en el punto de convergencia de toda crítica pública. No se limitó a los «asuntos políticos» en el sentido actual y limitado de la palabra, sino que abrazó todo el dominio de lo público en el sentido griego originario, es decir, todos los problemas que en una u otra forma afectan a la comunidad. Censuraba, cuando lo consideraba justo, no sólo a los individuos, no sólo esta o aquella actividad política, sino la orientación general del estado o el carácter del pueblo y sus debilidades. Controlaba el espíritu del pueblo y tendía la mano a la educación, a la filosofía, a la poesía y a la música. Por primera vez eran consideradas estas fuerzas, en su totalidad, como expresión de la formación del pueblo y de su salud interna. Todas ellas eran representadas en el teatro y puestas a la consideración de la comunidad ateniense. La idea de la responsabilidad, inseparable de la libertad, a que servía en la administración del estado la institución de la euthynia, es trasportada a estas fuerzas sobrepersonales, que se hallan o debieran hallarse al servicio del bien común. Así, con íntima necesidad, precisamente la democracia, que ha promovido la libertad, se halla precisada a establecer los límites de la libertad espiritual.

Por otra parte, era esencial a aquel estado el hecho de que esta limitación no fuera cosa de las instituciones oficiales, sino de las interferencias de la opinión pública. La función censora pertenecía, en Atenas, a la comedia. Esto es lo que otorga al ingenio de Aristófanes la inaudita seriedad que se oculta tras sus alegres

máscaras. Platón considera como elemento fundamental de lo cómico la censura maliciosa y regocijada de las debilidades inofensivas y de los errores de nuestros semejantes[335]. Esta definición se compadece acaso mejor con la comedia del tiempo de Platón que con la comedia aristofánica, donde, por ejemplo en Las ranas, la alegría se halla muy cerca de lo trágico. Más tarde hablaremos de esto. El hecho de que, a pesar de la agitación de aquellos tiempos de guerra, la educación ocupara en la comedia un lugar tan amplio y aun predominante, al lado de la política, demuestra la enorme importancia que alcanzó en aquellos momentos. Sólo a través de la comedia podemos llegar a conocer el violento apasionamiento a que dio lugar la lucha por la educación y las causas de donde procede. Y el hecho de que la comedia tratara de emplear su fuerza para convertirse en guía de aquel proceso, la convierte, a su vez, en una de las grandes fuerzas educadoras de su tiempo. Es preciso demostrar esto en las tres esferas fundamentales de la vida pública: la política, la educación y el arte. No es éste el lugar de realizar un análisis completo de las piezas de Aristófanes. Pero es preciso considerar cada una de aquellas esferas en relación con las obras más características en este respecto.

La sátira política, que todavía predomina en las primeras piezas de Aristófanes, no tiene, como vimos, en los primeros tiempos, finalidad alguna más alta. Con frecuencia era difícil distinguir su libertad de la insolencia. Incluso en la democracia ática entró repetidamente en conflicto con el poder del estado. Repetidamente intentaron las autoridades amparar a personas de prestigio ante las injustas injurias de la comedia. Pero las prohibiciones no eran de larga duración. Eran impopulares y ni aun la moderna conciencia del estado jurídico fue bastante para reprimir esta supervivencia de los sentimientos sociales primitivos. Cuando la caricatura afectaba a los hombres de estado con una despreocupación artística análoga a la imagen de Sócrates que nos

ofrecen Las nubes, era humano que los afectados emplearan la fuerza para defenderse, mientras que las personas particulares, como Sócrates, se hallaban desamparadas, según el testimonio de Platón, frente a las burlas populares de la comedia. Las burlas de Cratino no se detuvieron ni ante la persona del gran Pericles. En Las tracianas lo denomina con el honroso título de «Zeus el de la cabeza de cebolla». Aludía con ello a la singular forma de su cabeza, que ordinariamente disimulaba con el casco. Sin embargo, estas inofensivas burlas revelaban el íntimo respeto ante la persona escarnecida, el olímpico tonante y relampagueante que «revolvió toda la Hélade».

La ofensiva política de Aristófanes contra Cleón era de tipo muy distinto. Sus burlas no eran las de la franca sinceridad. No daba a su víctima ningún mote afectuoso. Su lucha era una lucha de principios. Cratino sentía la superioridad de Pericles y es frente a él como un bufón bondadoso. El ingenio ático no confundía torpemente lo grande con lo pequeño ni aludía familiarmente a lo inaccesible. Conservaba siempre un seguro sentido de la distancia. La crítica de Aristófanes a Cleón viene de lo alto. Era preciso descender a él, tras la caída que representó la súbita, prematura y desventurada muerte de Pericles, para sentirlo como un síntoma de la situación general del estado. Acostumbrado al caudillaje, distinguido y preeminente de aquél, se dirigía violentamente contra el ordinario curtidor cuyas maneras plebeyas se extendían a la totalidad del estado.

No era la falta de valor cívico lo que acallaba las voces de crítica en las asambleas populares. Triunfaba allí su indiscutible conocimiento de los negocios y la fuerza emotiva de sus hábitos de orador. Sin embargo, mostraba debilidades vergonzosas no sólo para él, sino para Atenas y para la nación entera. Era una osadía inaudita para el joven poeta atacar, como lo hizo en su segunda pieza —no conservada—, los babilonios, al favorito omnipotente del demos y presentar en la escena su brutal actitud relativa a

la política de la confederación, en presencia de los representantes de los estados afectados. El mejor comentario a aquella política son los discursos que pone Tucídides en boca de Cleón en tiempo de la revuelta de Mitilene[336], donde discute el método adecuado en la política de la confederación. Aristófanes representa a los miembros de la alianza como esclavos en la noria. Consecuencia de ello fue que Cleón levantara una acusación política contra él. El poeta da su réplica en Los caballeros. Se apoya en la oposición política de los pocos, pero muy influyentes caballeros feudales, que después de la guerra de invasión habían obtenido nuevamente importancia y que odiaban a Cleón. El coro de los caballeros representa la alianza de la distinción y el espíritu contra la progresiva proletarización del estado.

Es preciso darse cuenta de que este género de crítica es algo completamente nuevo en la historia de la comedia, completamente distinto de las bufonadas políticas de Cratino, del mismo modo que la «lucha por la cultura» emprendida por Aristófanes contra los sofistas y Eurípides es distinta de las parodias de la *Odisea* del mismo autor. Su novedad procedía del cambio de la situación espiritual. En el mismo momento en que por la aparición de un poeta de la más alta genialidad el espíritu tomaba posesión de la comedia, el espíritu es expulsado del estado. El equilibrio que mantuvo Pericles entre la política y la nueva cultura espiritual, y que se encarnaba en su persona, es ahora destruido. Si este hecho era definitivo, la cultura se apartaba definitivamente del estado. Pero, entretanto, el espíritu se había convertido en una fuerza política. No se hallaba sólo mantenido por hombres de ciencia recluidos en su vida privada, como en la época alejandrina, sino que actuaba con vivacidad en una poesía cuya voz se hacía oír públicamente. De ahí que aceptara la lucha. No era para Aristófanes una lucha contra el estado, sino por el estado contra los que detentaban el poder. La creación de una comedia no constituía acto político organizado alguno, y el poeta no tenía

muchos deseos de ayudar a nadie a encaramarse al poder. Pero podía contribuir a despejar la pesadez de la atmósfera y poner límites al poder omnipotente de la brutalidad exenta de espíritu. No se propone en Los caballeros actuar en pro o en contra de una opinión política determinada como en Los babilonios o en Los acarnienses. Se limita a fustigar al pueblo y a su caudillo y a ponerlos en la picota como indignos del estado ateniense y de su ilustre pasado.

Representa las relaciones del pueblo y la demagogia mediante una alegoría grotesca que en nada se parece a la vacía y pálida apariencia usual en el género, sino que trata de incorporar lo invisible en una forma sensible. Para representar las amplias y abstractas dimensiones del estado pone al espectador en presencia de los estrechos límites de una casa burguesa en la cual ocurren cosas intolerables. El propietario de la casa, el señor Demos, eternamente insatisfecho y duro de oído, mantenido por todos en la oscuridad, símbolo del soberano de múltiples cabezas que gobierna a la democracia ática, es conducido por su nuevo esclavo, un paflagonio, bárbaro y brutal, y ninguno de los dos esclavos que fueran sus predecesores en el poder tiene un momento de tranquilidad. Bajo la máscara del paflagonio se oculta el temido Cleón. Los dos desventurados esclavos, que se lamentan de su destino, deben ser los generales Nicias y Demóstenes. El héroe de la comedia no es, sin embargo, Cleón, sino su adversario, el salchichero. Pertenece todavía a una capa más ínfima de la sociedad, y a pesar de su falta de cultura y de freno, su insolencia le permite situarse siempre en lo más alto. En su competencia para ver cuál de los dos es el más grande bienhechor de su señor, el pueblo, Cleón es vencido por el salchichero, pues éste confecciona un almohadón para sentarse en la asamblea popular, un par de botas y una cálida camisa para el viejo. Cleón se desploma trágicamente. El coro vitorea al vencedor y le pide que le dé gracias por el vigoroso auxilio que le ha prestado para ascender a un

empleo más alto. La escena siguiente es de estilo solemne. El primer acto del vencedor consiste en decretar el rejuvenecimiento simbólico del anciano señor Demos. Éste es cocido en una gran olla para salchichas y tras este procedimiento mágico es presentado al regocijado público rejuvenecido y coronado. Aparece Demos de nuevo como en los gloriosos tiempos de Milcíades y de la guerra por la libertad: es la encarnación de la antigua Atenas, coronada de violetas y rodeada de himnos, ataviada a la usanza de los primeros antepasados; y es proclamado rey de los helenos. Se halla también íntimamente renovado y vivificado y confiesa arrepentido la vergüenza de sus antiguos pecados. Su seductor Cleón es condenado a vender, como comerciante callejero, las salchichas de perro mezcladas con estiércol de burro que su sucesor actual ofrecía al público.

Con esto alcanza su culminación la apoteosis de la Atenas renovada y se cumple la obra de la justicia divina. Lo que para la política real era la cuadratura del círculo, castigar los vicios de Cleón con la mayor infamia, no era ningún problema para la fantasía del poeta. Pocos de los espectadores se formularían la pregunta de si el salchichero sería un sucesor más digno de Pericles que el curtidor. Aristófanes dejaba a los políticos determinar cuál era capaz de lograr el renacimiento del estado. Quería sólo poner ante el espejo a ambos: al pueblo y al caudillo. Apenas si tenía la esperanza de modificarlos. Cleón era una figura magnífica para encarnar el heroísmo cómico, este heroísmo de signo inverso, que reúne en sí todas las debilidades y las imperfecciones humanas. Es un ingenioso hallazgo la idea de oponerle como su «ideal» adecuado al vendedor de salchichas, sin que pueda lograr aproximarse a este héroe por mucho que se esfuerce. La desconsideración con que trata a la figura de Cleón contrasta con la indulgente y amable dulzura y aun el mimo que prodiga a la debilidad del señor Demos. Sería un grave error pensar que creía seriamente en la posibilidad de volver a aquellos viejos tiempos

cuya imagen describe con tan melancólico humor y tan puro amor patriótico. Las palabras de Goethe en Poesía y verdad describen perfectamente los efectos de este género de añoranzas retrospectivas en la poesía. «Produce un placer universal recordar con ingenio la historia de una nación; nos complacemos en las virtudes de nuestros antepasados y sonreímos ante las faltas que creemos haber superado desde largo tiempo.» Cuanto menos tratemos de interpretar la magia de la fantasía poética en la cual se compenetra maravillosamente la realidad con la leyenda, desde el punto de vista de una pedantesca y vulgar enseñanza política, mayor será la profundidad con que penetrará en nuestros oídos la voz del poeta.

¿Cuál es la razón por la cual esta poesía consagrada por entero al instante fugitivo y que pone toda su fuerza en el instante, ha alcanzado la inmortalidad que le han reconocido, cada día con mayor energía, los siglos posteriores? En Alemania se despertó el interés por la comedia política de Aristófanes con el despertar de la vida política. Pero sólo en los últimos decenios han llegado a alcanzar los problemas políticos la agudeza que tuvieron en Atenas al finalizar el siglo V. Los hechos fundamentales son los mismos: se hallan en juego las fuerzas contrapuestas de la comunidad y el individuo, la masa y el intelecto, los pobres y los ricos, la libertad y la opresión, la tradición y la ilustración. Pero a ellos se añade algo nuevo. A pesar de su íntimo y apasionado interés por la política, la comedia de Aristófanes se sitúa en lo alto y con una libertad de espíritu que le permite considerar como efímeros los acaecimientos de la vida cotidiana. Cuanto el poeta describe pertenece a un capítulo imperecedero: lo humano, demasiado humano. Sin aquella íntima distancia no sería posible semejante descripción. Constantemente lo real se disuelve en una alta realidad intemporal, fantástica o alegórica. Ello alcanza su mayor profundidad donde, como en Las aves, se liberta, con despreocupada jovialidad, de las preocupaciones apremiantes de la vida ac-

tual y construye, con alegre corazón, un estado ilusorio, una casa de cucos en las nubes, en la cual, desvanecido todo lastre terrestre, todo es alado y libre y sólo quedan las locuras y las debilidades humanas en su plena libertad, para que no falte la belleza de la risa, eterna, sin la cual no podríamos vivir.

Al lado de la política hallamos en Aristófanes la crítica de la cultura, empezando por su primera pieza Los comilones. El tema de la comedia, la lucha entre la vieja y la nueva educación, aparece de nuevo en Las nubes y reaparece en otras muchas comedias. El punto de vista relativamente externo de la crítica son las maneras perversas e inusitadas de los representantes de la nueva educación. Ésas suscitaban la risa de los atenienses porque sus debilidades enriquecían el inventario de las excentricidades humanas y contribuían a su regocijo. Eupolis, en Los aduladores, se burla también del parasitismo de los sofistas que rodean las casas de los ricos. Su conexión con las clases poseedoras se halla también en el centro de Los asadores de Aristófanes, donde se burla del sofista Pródico. Este motivo de la comedia reaparece en el Protágoras de Platón. Pero en comedia alguna existe la profunda penetración en la esencia de la educación sofística que hallamos en él. En Los comilones pinta Aristófanes la acción deformadora de la enseñanza sofística sobre la juventud y penetra con ello ya mucho más hondo. Un campesino ático ha educado a uno de sus hijos en su casa, a la manera antigua, y ha enviado al otro a la ciudad para gozar de las ventajas de la nueva educación. Éste vuelve tranformado, moralmente corrompido e inútil para las faenas campesinas. Para esto le ha servido su educación superior. El padre se halla consternado al ver que no puede ya cantar en los festines las antiguas canciones de los poetas Alceo y Anacreonte. En lugar de las antiguas palabras de Homero comprende sólo las glosas a las leyes de Solón, pues la educación política se halla ahora por encima de todo. El nombre del retórico Trasímaco aparece en un verso en que se trata de una disputa so-

bre el uso de las palabras. Pero, en conjunto, la pieza no parece haber traspasado los límites de la burla inofensiva.

Sin embargo, pocos años más tarde, se revela en Las nubes cuan profunda era la aversión del poeta contra la nueva orientación del espíritu. Pronto aquel primer ensayo no le pareció ya suficiente. Ahora había descubierto el modelo que parecía estar predestinado a ser el héroe de una comedia sobre la moderna educación filosófica. Era Sócrates de Alopeké, el hijo de un picapedrero y de una comadrona. Tenía la gran ventaja sobre los sofistas, que sólo raramente visitaban Atenas, de ser un original más eficaz en la escena, por ser conocido de toda la ciudad. El capricho de la naturaleza había cuidado incluso de su máscara cómica dándole aquel aspecto de sileno, con la nariz arremangada, los labios protuberantes y los ojos saltones. Sólo había que exagerar lo grotesco de su figura. Aristófanes amontonó sobre su víctima todas las características de la clase a que evidentemente pertenecía: sofistas, retóricos y filósofos de la naturaleza, o, como se decía entonces, meteorólogos. Aunque en realidad se pasaba casi todo el día en el mercado, colocó misteriosamente a su fantástico Sócrates en una estrecha tienda de pensador, donde, suspendido en un columpio en lo alto del patio, «investigaba el sol» con el cuello torcido, mientras sus discípulos, sentados en el suelo, hundían en la arena sus pálidos semblantes para sondear el mundo subterráneo. Se suele considerar a Las nubes desde el punto de vista de la historia de la filosofía y, en el mejor de los casos, se le disculpa. Summum ius, summa iniuria. Es una iniquidad hacer comparecer al burlesco Sócrates de la comedia ante el tribunal de la estricta justicia histórica. Ni aun Platón, que revela la fatal participación de aquella caricatura en la muerte de su maestro, aplica semejante medida. Reúne en el Simposio la luminosa figura del sabio con la del poeta y no cree ultrajar los manes de Sócrates atribuyéndole un papel de tanta importancia en aquel círculo. El Sócrates de la comedia no tiene nada de aquella ener-

gía moral que le atribuyeran Platón y otros socráticos. Si Aristófanes lo hubiera conocido en aquel aspecto, no lo hubiera utilizado para sus designios. Su héroe es un ilustrador alejado del pueblo y un hombre de ciencia ateo. En esta figura se personifica lo cómico típico del sabio vanidoso y pagado de sí mismo mediante algunos rasgos tomados de Sócrates.

Para aquel que tenga en la mente la imagen de Sócrates que nos ofrece Platón, esta caricatura carece de gracia. La verdadera gracia reside en el descubrimiento de ocultas semejanzas y aquí no vemos semejanza alguna. Sin embargo, Aristófanes no entraba ni en la forma ni en el contenido de las conversaciones socráticas, y las características diferenciales entre el espíritu socrático y el sofístico, señaladas por Platón, se desvanecían para el poeta cómico ante sus fundamentales semejanzas: para ambos era preciso analizarlo todo y no había nada tan grande y santo que estuviera fuera de toda discusión y no necesitara una fundamentación racional. El afán por los conceptos de Sócrates parecía superar incluso al de los sofistas. No es posible exigir del poeta, para el cual el racionalismo de moda, en cualquier forma que fuese, le parecía igualmente demoledor, finas matizaciones entre uno y otro. Muchos se lamentaban de ciertos efectos perjudiciales derivados de la nueva educación. Por primera vez aquí se ofrece de un modo total la imagen espiritual del gran peligro que es preciso conjurar. Aristófanes ve con mirada clarividente la disolución de toda la herencia espiritual del pasado y no es capaz de mirarlo impasiblemente. Verdad es que se hubiera visto en la mayor perplejidad si alguien le hubiera preguntado su «íntima convicción» relativa a los antiguos dioses. Pero como poeta cómico encontraba risible que los meteorólogos calificaran el éter de divino y trataba de representarlo de un modo vivaz en la plegaria de Sócrates al Torbellino que, como se decía, había formado la sustancia primera, o a las Nubes, cuyas formas inmateriales suspendidas en el aire ofrecían una semejanza tan evidente con las nebulosas

doctrinas de los filósofos. Después de dos siglos de las más atrevidas especulaciones de la filosofía natural, durante los cuales los sistemas se destruían entre sí, la atmósfera se hallaba demasiado llena de escepticismo ante los resultados del pensamiento humano para aceptar, sin más, la seguridad con que se presentaba ante la masa inculta la educación intelectual de los partidarios de la ilustración. El único resultado indudable era el mal uso que los discípulos de la nueva sabiduría hacían de ella en la vida práctica y la falta de escrúpulos con que empleaban el arte de la argumentación verbal. Así, Aristófanes tuvo la idea de traer a la escena, como personajes alegóricos, el logos justo e injusto que distinguían los sofistas en cada caso, para ofrecer ante los espectadores el cuadro cómico de la moderna educación con el triunfo del discurso injusto sobre el justo.

Tras una escaramuza en la que ambos oradores se echan recíprocamente en cara las groserías habituales, exige el coro un torneo formal entre la antigua y la nueva educación. Es significativo el hecho de que no se enumeren los diferentes métodos, en virtud de los cuales cada una de ellas cree ser superior a la otra. Por el contrario, la educación antigua representa intuitivamente al *logos* justo en la figura de un tipo humano. Una educación sólo puede recomendarse por el tipo acabado que produce, jamás por consideraciones puramente teóricas. En el tiempo en que florecía el justo *logos* y se exigía una conducta virtuosa, jamás se oía a un niño resollar. Todos andaban ordenadamente en la calle, camino de la escuela y no llevaban capa, aunque cayeran copos de nieve como granos de cebada perlada. Se les enseña con rigor a cantar antiguas canciones, con melodías de los antepasados. Si alguno hubiera cantado con adornos y fiorituras, al estilo de los músicos modernos, hubiera sido azotado. De este modo se educaba una generación como la de los vencedores de Maratón. Hoy se debilita a los niños, envolviéndolos en mantas y uno se ahoga de rabia al ver la manera torpe y desmañada con que los jóvenes tie-

nen los escudos sobre el vientre en las danzas de armas de las Panateneas. El justo *logos* promete a los muchachos que se confían a él y a su educación, enseñarles a odiar el mercado y los baños, a avergonzarse de toda conducta deshonrosa, a indignarse cuando hacen burla de ellos, a levantarse ante los mayores y a cederles el lugar, a honrar a los dioses y a venerar la imagen de la Vergüenza, a no ir con danzarinas y a no contradecir a su padre. Deben ejercitarse en el gimnasio, untando con aceite el vigoroso cuerpo, en lugar de discursear en el mercado o dejarse arrastrar ante los tribunales para discutir sobre bagatelas. Bajo los olivos de la Academia, coronados de carrizos, correrán en las carreras con camaradas bellos y decentes, respirando los aromas de las madreselvas y de los álamos y luego, en delicioso ocio, gozarán de la plenitud de la primavera, bajo el murmullo de los chopos y de los plátanos. El coro ensalza a los hombres dichosos que vivieron en los bellos tiempos antiguos, donde dominaba esta educación, y goza del dulce aroma de la *sofrosyne* que se desprende de las palabras del justo *logos*.

Contra él se levanta el *logos* injusto, pronto a estallar en cólera y ansioso de confundirlo todo con su dialéctica. Se vanagloria de su ominoso nombre que ha conquistado por ser el primero en haber hallado el arte de contradecir las leyes ante los tribunales. Es una aptitud que no se puede comprar con oro la de defender las peores causas y salir vencedor. Contradice a su adversario en la nueva forma de moda, de la pregunta y la respuesta. Y se sirve, a la manera de la novísima retórica, de los nobles ejemplos de la mitología, como de un medio ilusorio de prueba. Los oradores de la epopeya dieron un sentido ejemplar a las normas ideales y este uso fue seguido por la poesía más antigua. Los sofistas aprovechan esta tradición, coleccionando ejemplos mitológicos, que, para su relativismo naturalista y disolvente, podían servir para todos los objetos. Así como antes la defensa ante los tribunales se dirigía a demostrar que el caso se hallaba de acuerdo con la ley,

actualmente ataca las leyes y las costumbres y trata de demostrar que son deficientes. Para combatir la afirmación de que los baños calientes debilitan el cuerpo, el *logos* injusto se refiere al héroe nacional Heracles que, para recrearse, hizo que Atenea hiciera brotar de la tierra fuentes calientes en las Termópilas. Elogia la costumbre de permanecer y discursear en el mercado, que había denostado el *logos* justo, e invoca para ello la elocuencia de Néstor y de otros héroes homéricos. El *logos* justo adopta el mismo procedimiento cuando es cínicamente interrogado sobre si la *sofrosyne* ha servido alguna vez de algo y pone el ejemplo de Peleo. Una vez que se halló en un grave peligro, los dioses, en premio a su virtud, le mandaron una espada de fuerza maravillosa para que pudiera defenderse. Este «gracioso presente» no hace impresión alguna en el *logos* injusto. Para ilustrar cuan lejos puede ir con la ruindad, abandona por un instante la esfera mitológica y pone un ejemplo de la experiencia actual, la del demagogo Hipérbolo que adquirió «más que muchos talentos» sirviéndose de aquella cualidad. Responde el otro diciendo que los dioses otorgaron todavía a Peleo un premio mucho mayor, puesto que le dieron por esposa a Tetis. Replica el injusto que ésta le abandonó pronto porque no le parecía bastante agradable. Y volviéndose al joven, por cuya alma luchan la vieja y la nueva educación, le ruega que considere que si se decide por la *sofrosyne* renuncia a todos los goces de la vida. No sólo esto; si por las «necesidades de la naturaleza» cae alguna vez en falta, es incapaz de defenderse. «Si quieres seguir mi consejo, deja libre curso a la naturaleza, salta y ríe, no te detengas ante lo vergonzoso. Si eres acusado de adulterio, niega tu falta e invoca a Zeus, que no era tampoco bastante fuerte para resistir a Eros y a las mujeres. No es posible que tú, simple mortal, seas más fuerte que un dios.» Es la misma demostración de la Helena de Eurípides o de la nodriza de Hipólito. La discusión culmina en el punto en que el elogio que hace el logos injusto de su moral laxa provoca la risa del público. Y

entonces explica que la práctica seguida por la inmensa mayoría de un pueblo honorable es imposible que sea un vicio.

La refutación de los ideales de la educación antigua pone de relieve, con suficiente claridad, el tipo de hombre que resulta de la práctica de la nueva educación. No puede ser tenido por un testimonio auténtico de los ideales educativos de los sofistas. Pero para muchos contemporáneos aparecía así o de un modo análogo. Y no faltaban ejemplares aptos para suscitar semejantes generalizaciones. ¿Cuál era la posición del poeta en la lucha entre la vieja y la nueva educación? Sería un error considerarlo como partidario unilateral de una de ambas tendencias. Él mismo fue usufructuario de la educación moderna y no sería posible concebir la comedia en los buenos tiempos antiguos a que pertenecía su corazón y que, sin embargo, lo hubieran silbado. El encanto primaveral de la imagen que evoca con añoranza tiene el mismo tipo de melancolía cómica que la fantasmagoría del Demos rejuvenecido en su antiguo esplendor, que aparece al final de Los caballeros. La evocación de la antigua *paideia*, no significa una invitación a volver al pasado. Aristófanes no es un reaccionario dogmático y rígido. Pero el sentimiento de hallarse arrastrado por la corriente del tiempo y de ver desaparecer todo lo valioso del pasado, antes de verlo reemplazado por algo nuevo, igualmente valioso, se suscitaba vigorosamente en esta época de transición y llenaba de miedo a los espíritus videntes. No tenía nada que ver con el conocimiento moderno de los caminos históricos, ni mucho menos con la creencia general en la evolución y el «progreso». La experiencia de la realidad histórica sólo podía ser sentida como la demolición del firme edificio de los valores tradicionales en que habían vivido tan seguros.

La imagen ideal de la antigua educación tiene la tarea de mostrar lo que el nuevo ideal no es. En la exposición del último cambia el tono cómico inofensivo y bondadoso, que es característico de la imagen de la antigua educación, y se convierte en

una sátira mordaz: es todo lo contrario de lo justo y sano. En esta crítica negativa se halla la seriedad de la pieza, que nadie puede discutir. La falta de escrúpulos morales del nuevo poder intelectual, que no se somete a norma alguna, se destaca vigorosamente en primer término. Para nosotros, resulta paradójico que este aspecto de la nueva educación sea escarnecido en una pieza cuyo héroe es Sócrates. Incluso en la composición de la comedia, por lo menos tal como ha llegado a nosotros, la escena de la disputa entre el logos justo y el injusto tiene poco que ver con Sócrates que, por otra parte, no se halla presente Pero el final de Los ranas demuestra que Sócrates es también, para el poeta, el prototipo de un nuevo espíritu que mataba el tiempo con abstrusas, sofísticas y minuciosas sutilezas, desdeñando los valores insustituibles de la música y de la tragedia. Con la segura intuición del hombre que debe a aquellos valores toda la sustancia de su vida y su más alta formación y que los ve en peligro, se vuelve vigorosamente contra una educación cuya mayor fuerza es el intelecto. Y esta hostilidad no es algo meramente personal: tiene una significación histórica y sintomática.

Pero este espíritu había invadido ya incluso la poesía. Cuando Aristófanes defiende la tragedia contra Sócrates y la ilustración racional, tiene a Eurípides, como enemigo, a su espalda. Con Eurípides se ha consumado la entrada de las nuevas corrientes espirituales en la alta poesía. Así la lucha en torno a la educación culminó en Aristófanes en la lucha en torno a la tragedia. Hallamos aquí la misma obstinación de Aristófanes que en su lucha contra la educación moderna. La crítica de Eurípides se dirige contra toda su creación poética y se convierte finalmente casi en una persecución. Su actitud ante la política era mucho más circunstancial. Incluso la lucha contra Cleón o para la conclusión de la paz, que tenía para Aristófanes una importancia fundamental, duró pocos años. Cada día dirigía más su atención hacia el lado de la crítica de la cultura. En todo caso era el más candente de los

problemas que se podían poner a la discusión pública. Acaso se explique el silencio de la comedia política por el hecho de que al finalizar la guerra del Peloponeso la situación era desesperada. La libertad ilimitada en la discusión de las opiniones políticas supone una superabundancia de fuerza, que el estado no poseía ya. El escepticismo político creciente hallaba su expansión en los círculos privados y en los clubes. No mucho antes del desastre de Atenas murieron, uno tras otro, Eurípides y Sófocles. La escena trágica quedó huérfana. Se ha llegado evidentemente a una encrucijada histórica. Los tristes epígonos, el trágico Meleto, el ditirámbico Cinesias y el cómico Sanirio aparecen más tarde en la comedia de Aristófanes Gerytadés, como enviados al mundo subterráneo para tomar allí consejo de los grandes poetas. Así se ironizaba la época a sí misma. Muy distinto y más trágico es el tono de Las ranas, escrita en el breve intervalo entre la muerte de ambos trágicos y la caída de Atenas. Cuanto mayor era la indigencia del estado, más insoportable se hacía la opresión de los espíritus y con mayor anhelo se buscaba un consuelo y un apoyo espiritual. Por primera vez se veía claro lo que había tenido el pueblo ateniense con la tragedia. Sólo la comedia era capaz de expresar esto para todos. Y era apta para ello precisamente por la objetividad que le otorgaba la enorme distancia a que se hallaba la musa cómica de su opuesta contradictoria, la tragedia. Y la comedia sólo tenía un poeta digno de tal nombre. Con los años alcanzó una altura desde la cual podía atreverse a tomar sobre sí la función aleccionadora de la tragedia en el estado y a levantar los corazones. Fue su momento histórico supremo.

En Las ranas conjura Aristófanes a las sombras de la tragedia muerta, con Sófocles y Eurípides. Nada como este recuerdo podía unir a los espíritus divididos por las feroces luchas de partido. Renovar este recuerdo era incluso un acto propio de un hombre de estado. Dionisos en persona baja al mundo subterráneo para traer de nuevo a Eurípides. Incluso el mayor adversario del

muerto debía reconocer que éste era el deseo más ardiente del público. Su dios Dionisos es la simbólica personificación del público del teatro con todas sus cómicas debilidades, grandes y pequeñas. Pero este anhelo general fue para Aristófanes la ocasión para su último y más comprensivo ataque contra el arte de Eurípides. Abandona sus anteriores burlas, en su mayoría ocasionales, y que hubieran sido inadecuadas para aquel momento, para penetrar en lo más profundo del problema. Eurípides no es considerado en sí mismo, aunque un artista de tal magnitud hubiera podido aspirar a ello, ni mucho menos como medida de su tiempo, sino contrapuesto a Esquilo, como el más alto representante de la dignidad religiosa y moral de la tragedia. En la estructura de Las ranas, esta simple pero altamente importante contraposición, toma la forma de un agón entre el arte poético antiguo y el moderno, de un modo análogo al que se desenvuelve en Las nubes entre la antigua y la nueva educación. Pero así como en Las nubes el agón no tiene una importancia decisiva para la marcha de la acción, en Las ranas constituye el edificio entero de la comedia. El descenso al mundo subterráneo era un tema predilecto de la comedia. Esta disposición pone en contacto Las ranas con los Demoi de Eupolis, donde los viejos hombres de estado y estrategas de Atenas son llamados del Hades para ayudar al estado mal aconsejado. Mediante la unión de esta idea con la del agón de los poetas, llega Aristófanes a una sorprendente solución: Dionisos, que ha descendido al Hades para traer a Eurípides, tras el triunfo de Esquilo, trae al fin al viejo poeta en lugar de su adversario, para salvar a la patria.

No es nuestro propósito juzgar la pieza como obra de arte. Hemos de considerarla tan sólo como el testimonio más importante del siglo V sobre la posición de la poesía trágica en la vida de la comunidad política. La parte más importante del agón de Las ranas es para nosotros aquella en que Esquilo pregunta a Eurípides, que acaba de ponderar sus propios servicios: «Respónde-

me, ¿qué es lo que realmente debemos admirar en un poeta?»[337] El resto, la crítica más bien estética de los detalles de la estructuración de los prólogos, de las canciones y de las demás partes de la tragedia, a pesar de su espíritu y de su agudeza y del color y la riqueza intuitiva que prestan a la totalidad del diálogo, no pueden ser considerados por sí mismos y aun pueden ser dejados aparte. Es de la mayor importancia, para el efecto cómico de la pieza, pues sirve de contrapeso a la disputa anterior sobre el sentido ético de toda verdadera poesía, donde la gravedad trágica que alcanza en ocasiones la discusión exige aquella compensación. Estas revelaciones contemporáneas sobre la esencia y la función de la poesía tienen mayor importancia para nosotros en tanto que carecemos casi en absoluto de manifestaciones directas de las grandes personalidades del tiempo. Incluso si pensamos que las concepciones sobre la esencia de la poesía que pone Aristófanes en boca de Esquilo y de Eurípides procedían de las teorías de los sofistas contemporáneos y que les deben esta o aquella fórmula concreta, conserva el diálogo, para nosotros, el valor inapreciable de ser una corroboración auténtica de la impresión que produce en nosotros la tragedia.

Respóndeme, ¿qué es lo que realmente debemos admirar en un poeta? Eurípides coincide en la respuesta con Esquilo, aunque sus palabras admiten una interpretación peculiar: «Por su propia excelencia y por su aptitud de enseñar a los demás y porque hacemos mejores a los hombres en el estado.» ¿Y si no has hecho esto, si has hecho malvados a los justos y nobles, de qué serás realmente digno? «De la muerte —interrumpe Dionisos—, no tienes necesidad de preguntarlo.» Y entonces describe Aristófanes, parodiando cómicamente la emoción, cuan nobles y marciales eran los hombres antes de que Eurípides se hubiese hecho cargo de ellos. No tenían otro anhelo que vencer al enemigo. La sola función que han ejercitado, desde un comienzo, los poetas nobles, ha sido enseñar lo que podía salvar a los hombres. Orfeo

nos ha revelado los misterios y nos ha enseñado a preservarnos del homicidio; Museo la curación de las enfermedades y la predicción del futuro; Hesíodo el cultivo del campo y los tiempos de las siembras y de las cosechas; y el divino Homero ha alcanzado honor y gloria porque ha enseñado virtudes tales como el arte de la guerra, la bravura y los armamentos de los héroes. De acuerdo con este modelo ha moldeado Esquilo muchos verdaderos héroes, figuras como Teucro y Patroclo, de corazón de león, con el objeto de enardecer a los ciudadanos, cuando oigan sonar la trompeta:

No he hecho ramera alguna como Fedra y Estenobea,
y nadie puede decir que haya creado jamás la figura
de una mujer enamorada.

La maravillosa objetividad cómica de Aristófanes sabe restablecer el equilibrio amenazado, mediante estos aflojamientos del pathos. Eurípides invoca que los asuntos de sus dramas femeninos se hallan ya en el mito. Pero Esquilo exige que el poeta no exhiba en público ni enseñe lo malo encubierto.

Lo que el maestro es para los muchachos,
al mostrarles el recto camino,
somos nosotros los poetas para los mayores.
Por eso debemos siempre decirles lo más noble.

Eurípides echa de menos esta nobleza en las altisonantes palabras de Esquilo, pues su lenguaje ha dejado de ser humano. Su adversario replica que aquel que tiene grandes pensamientos y emociones debe expresarlos en un lenguaje elevado y que el lenguaje elevado pertenecía a los semidioses del mismo modo que los vestidos solemnes. «Tú has destruido todo esto. Has disfrazado a los reyes de mendigos andrajosos y enseñando a los ricos atenienses a callejear, quejándose de que no tienen dinero para pertrechar los navíos de guerra tal como el estado exige de ellos. Los has enseñado a disputar y charlar, has despoblado los gimna-

sios…, has inducido a los marineros a sublevarse contra sus superiores.» Estas palabras nos llevan a las miserias de la actualidad política, de las cuales, así como de otros muchos males, se hace responsable a Eurípides.

El extraordinario efecto cómico de este homenaje negativo sólo adquiere toda su fuerza si pensamos que estas palabras no se dirigen a un teatro lleno de filólogos clásicos, que todo lo toman al pie de la letra para indignarse con ello, sino al público ateniense cuyo dios era Eurípides. En un *crescendo* imperceptible pasamos de las críticas más finas a la caricatura deformada, y la caricatura se acrecienta en el espantajo cómico, hasta que el «Dios» se convierte finalmente en la encarnación de todos los males de aquellos desventurados tiempos, de aquellos tiempos calamitosos a los cuales se dirigen en la patriótica parábasis palabras reconfortantes y libertadoras. Tras el juego ingenioso podemos adivinar, en cada línea, la vigorosa inspiración que las anima: la dolorosa inquietud por el destino de Atenas. A él se refiere siempre que habla de los verdaderos y falsos poetas. Y aunque Aristófanes sabe bien que Eurípides no es un espantajo, sino un artista inmortal al cual su propio arte debe infinitas cosas, y aunque sus sentimientos se hallen, en verdad, mucho más cerca de él que de su ideal Esquilo, no puede desconocer que este nuevo arte no se halla en condiciones de dar a la ciudad lo que dio Esquilo a los ciudadanos de su tiempo, y que ninguna otra cosa podía salvar a su patria en la amarga necesidad del momento. De ahí que Dionisos se vea por fin obligado a escoger a Esquilo, y el rey del mundo subterráneo despide al poeta trágico, cuando sale para la luz del sol, con las siguientes palabras:

Adiós, Esquilo, sal ya de aquí
y salva a la ciudad con sanos consejos
y educa a los necios que son infinitos[338].

Hacía mucho tiempo que la tragedia no era ya capaz de tomar la actitud y emplear el lenguaje que osa tomar aquí la comedia.

Su ámbito vital es todavía vida pública y lo que se mueve en ella, mientras que la tragedia ha abandonado desde largo tiempo sus profundos problemas y se ha refugiado en la intimidad humana. Pero jamás el destino espiritual de la totalidad había conmovido tan profundamente al público, jamás se había sentido tan vigorosamente su trascendencia política como en el momento del dolor por la pérdida de la tragedia. Cuando la comedia, en aquellos instantes, mostró una vez más la íntima conexión de la *polis* con el destino espiritual y la responsabilidad del espíritu creador frente a la totalidad del pueblo, alcanzó el punto culminante de su misión educadora.

VI. TUCÍDIDES COMO PENSADOR POLÍTICO

Tucídides no es el primero de los historiadores griegos. Por consiguiente, el primer paso para llegar a su comprensión es darse cuenta del grado de desarrollo que había alcanzado anteriormente la conciencia histórica. Claro es que no hay nada comparable antes de él. Y la historia posterior ha tomado caminos completamente distintos, puesto que tomó su forma y sus puntos de vista de las tendencias espirituales dominantes en su tiempo. Pero existe una conexión entre Tucídides y sus predecesores. La historia más antigua procede de Jonia; la palabra ἱστορίη muestra su origen jónico y de los tiempos en que se inició la investigación natural: ésta se halla comprendida en ella y aun constituye su primitivo y más propio contenido. Por lo que sabemos, Hecateo, procedente de los primeros grandes físicos de Mileto, es el primero que transfiere la «pesquisa» de la *physis* a la tierra habitada, que hasta entonces había sido considerada sólo como una parte del cosmos y en su estructura más superficial y general. Su ciencia de los países y de los pueblos, una notable mezcla de empirismo y construcción lógica, debe ser considerada conjuntamente con su crítica racionalista de los mitos y con sus genealogías. Entonces aparece en su justa conexión en la historia del espíritu, en la cual debe ser comprendida como un estadio en el proceso de disolución racional y crítica de la antigua epopeya. En este sentido es una presuposición esencial para el nacimiento de la historia, que con la misma conciencia crítica, recoge y reú-

ne las tradiciones relativas a la tierra conocida, hasta donde lo permite la experiencia.

Este segundo paso lo dio Heródoto, que mantiene todavía la unidad de la ciencia de los pueblos y de los países, pero sitúa ya al hombre en el centro. Viajó por todo el mundo civilizado de entonces —el Cercano Oriente, Egipto, Asia Menor y Grecia— estudió y consignó toda suerte de extrañas maneras y costumbres, y la maravillosa sabiduría de los pueblos más antiguos, describió la magnificencia de sus palacios y templos y refirió la historia de sus reyes y de muchos hombres importantes y notables, mostrando cómo en ellos se manifiesta el poder de la divinidad y los ascensos y descensos de la mudable fortuna humana. Esta arcaica y abigarrada multiplicidad de datos recibe unidad por su referencia al gran tema de la lucha entre Oriente y Occidente, desde su primera manifestación en el choque de los griegos con el reino vecino de Lidia bajo Creso, hasta las guerras persas. Con una complacencia y una destreza en el relato análogas a las de Homero, en su prosa sólo en apariencia ingenua y sin pretensiones, que gozan sus contemporáneos como gozan los tiempos anteriores de los versos de la epopeya, refiere para la posteridad la gloria de los hechos de los helenos y de los bárbaros. Como dice en su primera frase, éste es el propósito primordial de su obra. Parece como si la epopeya, herida de muerte por la crítica intelectual de Hecateo, renaciera de nuevo en la época de la ciencia natural y de la sofística y surgiera algo nuevo de las viejas raíces de la epopeya heroica. Combina la sobriedad empírica del investigador con el elogio de la fama de los rapsodas y subordina cuanto ha visto y oído a la exposición del destino de los hombres y de los pueblos. Es la obra de la rica, antigua y compleja cultura de los griegos del Asia Menor que, muy alejada ya de sus tiempos heroicos y tras unas décadas de sujeción, ve de nuevo confirmado su alto destino y es de nuevo incorporada al vigoroso aliento de la historia, tras los inesperados triunfos de la metrópo-

li en Salamina y Platea, sin renunciar, sin embargo, a su resignado escepticismo.

Tucídides es el creador de la historia política. Este concepto no es aplicable a Heródoto, a pesar de que la guerra de los persas es el punto culminante de su obra. Escribe la historia política con un espíritu ajeno a la política. Hijo de Halicarnaso, no pudo contemplar en su tranquila patria vida política alguna, y cuando por primera vez fue a Atenas, después de las guerras persas, la contempló asombrado, desde la tranquila orilla. Tucídides se hallaba profundamente enraizado en la vida de la Atenas de Pericles y el pan cotidiano de esta vida era la política. Desde los días en que Solón, en medio de la confusión de las luchas sociales del siglo VI, puso los fundamentos de la sólida conciencia política que admiramos desde un comienzo en los ciudadanos de Atenas a diferencia de sus hermanos jonios, la participación de todos los hombres de importancia en los negocios del estado permitió alcanzar una gran suma de experiencia política y llegar a la madurez de las formas del pensamiento político. Éste aparece, en primer lugar, sólo en las penetrantes intuiciones sociales de los grandes poetas áticos y en la conducta política de la comunidad ateniense, recientemente libertada de los tiranos, durante los tiempos de la invasión persa, mientras que con la política de poderío emprendida por Temístocles a partir de Salamina, se realizó su trasformación en el «imperio» ático.

La asombrosa concentración de pensamiento y voluntad políticos que revela Atenas en esta creación, halla en la obra de Tucídides su expresión espiritual más adecuada. Comparado con el amplio horizonte universal de la descripción de pueblos y países de Heródoto, cuya serena contemplación se extiende a todas las cosas divinas y humanas de toda la tierra conocida, el campo visual de Tucídides resulta limitado. No se extiende más allá de la esfera de influencia de la polis griega. Pero este objeto tan limitado se halla cargado con los problemas más graves y es experi-

mentado y considerado con la más profunda intensidad. El hecho de que el centro de sus problemas se halle en el estado, es algo perfectamente natural en la Atenas de entonces. Lo que no parece tan evidente es que los problemas políticos hubieran de conducir a una consideración más profunda de los problemas históricos. La historia de los pueblos de Heródoto no hubiera llevado, por sí misma, a la historia política. Pero Atenas, orientada y concentrada en el presente, se vio de pronto sumida en un recodo del destino en que el pensamiento político despierto se vio precisado a completarse con el conocimiento histórico, aunque en un sentido distinto y con otro contenido: era preciso llegar al conocimiento de la necesidad histórica que había conducido la evolución de la ciudad de Atenas a su gran crisis. No es que la historia se haga política, sino que el pensamiento político se hace histórico. Tal es la esencia del fenómeno espiritual que halla su realización en la obra de Tucídides.

Si esto es así, no es posible que se sostenga la concepción recientemente expuesta sobre el proceso mediante el cual Tucídides llegó a ser historiador. Se da por supuesto, con exceso de confianza, que el concepto y la esencia de lo histórico era para Tucídides y su época algo fijo y estable, como lo es para la ciencia histórica moderna. En algunas digresiones aisladas de su obra se plantean problemas del pasado que le interesan. Pero, en lo fundamental, se preocupa sólo de la guerra del Peloponeso, es decir, de la historia vivida en su propio tiempo. Él mismo dice en el primer párrafo de su libro que ha comenzado su obra con el comienzo de la guerra, porque está convencido de la importancia de aquel acaecimiento. Pero, nos preguntamos, ¿dónde aprendió la técnica histórica y cuál es la fuente de su conocimiento de los tiempos más antiguos? Se suele decir: ocupado previamente en el estudio del pasado, estalló la guerra y vio, de pronto, que éste era el asunto a que había de consagrarse. Y para aprovechar el material de sus investigaciones anteriores lo intro-

duce en las digresiones eruditas de su obra. Esta explicación me parece más propia de un erudito moderno que del creador de la historia política. Político activo y almirante de la flota que participó en la guerra, no conocía interés más alto que los problemas políticos de la actualidad. La guerra lo hizo historiador. Nadie podía enseñarle lo que vio y mucho menos a quien, como Tucídides, afirma que poco es posible conocer con exactitud de un pasado completamente distinto. Era, pues, algo por completo diferente de lo que solemos entender por historiador. Y sus excursiones por la tierra del pasado, por mucho que apreciemos su sentido crítico, son sólo incidentales o escritas para hacer resaltar por el pasado la importancia del presente.

El mejor ejemplo de esto es la denominada arqueología, del comienzo del primer libro. Su fin primordial es demostrar que el pasado no tiene importancia si lo comparamos con el presente narrado por Tucídides, por lo menos en la medida en que podemos sacar conclusiones de él, pues en lo fundamental nos es desconocido. Sin embargo, esta consideración del pasado, por muy sumaría que sea, nos permite conocer con mejor claridad los criterios que aplicaba Tucídides, en general, a la historia y los que le permitían juzgar de la importancia de su tiempo.

El pasado de los pueblos griegos le parece sin importancia, aun en sus empresas más altas y más famosas, porque la vida de aquellos tiempos no era capaz, por su estructura, de una organización estatal ni de una organización del poder digna de tal nombre. No tenía tráfico ni comercio en el sentido moderno de la palabra. Por la incesante ida y venida de los pueblos, que eran expulsados de sus tierras sin alcanzar jamás una verdadera estabilidad, no era posible que se consolidara la seguridad y ésta es, aparte la técnica, la primera condición de toda relación permanente. Las partes más favorables del país eran precisamente las más disputadas y sus moradores cambiaban con la mayor frecuencia. Así no podían desarrollarse una agricultura racional ni

la acumulación de capitales, ni había grandes ciudades ni ninguna de las condiciones de la civilización moderna. Es altamente instructivo ver cómo Tucídides descarta aquí todas las tradiciones antiguas, porque no dan respuesta a sus preguntas y pone en su lugar sus propias construcciones hipotéticas, puras inferencias retrospectivas fundadas en la observación de la conexión legal entre el desarrollo de la cultura y las formas de la economía. El espíritu de esta prehistoria es análogo al de las construcciones de los sofistas sobre el comienzo de la civilización humana. Pero su punto de vista es diferente. Considera el pasado con miras de político moderno, es decir, desde el punto de vista del poder. Incluso la cultura, la técnica y la economía, son consideradas sólo como presuposiciones necesarias para el desarrollo de un poder auténtico. Éste consiste, ante todo, en la formación de grandes capitales y de extensas riquezas territoriales, sostenidas por un gran poderío marítimo. También en esto se reconoce claramente el influjo de las condiciones modernas. El imperialismo de Atenas le da la medida para la valoración de la historia primitiva. Poco queda ya de él.

Lo mismo en la elección del punto de vista que en la aplicación de estos principios, la historia de Tucídides se muestra perfectamente independiente. Homero es considerado, sin prejuicios y sin romanticismo alguno, con la mirada de un político de fuerza. El reino de Agamemnón es considerado por Tucídides como el primer gran poderío helénico del cual tenemos testimonio. De un verso de Homero, interpretado con enorme exageración, concluye con inexorable penetración que su imperio se extendió a través de los mares y que fue sostenido por una gran marina. El catálogo de navíos de la *Ilíada* suscita su mayor interés y, a pesar de su escepticismo sobre las tradiciones poéticas, se muestra dispuesto a aceptar sus referencias precisas sobre la fuerza de los contingentes griegos en la guerra contra Troya, porque confirman sus ideas sobre la falta de importancia de los instru-

mentos de fuerza de aquellos tiempos. De la misma fuente deduce el carácter primitivo de la técnica de la construcción naval de sus flotas. La guerra de Troya fue la primera empresa naval de alto estilo que conoce la historia de Grecia. Antes de ella, sólo tenemos el dominio del mar por Minos en Creta. Con él termina la piratería de las tribus semibárbaras desparramadas por las costas de Grecia. Tucídides imagina que la flota de Minos ejercía una rigurosa policía del mar análoga a la de la marina ática de su tiempo. Y así, aplicando su criterio de acumulación de capitales, la formación de flotas y el poderío naval, sigue la historia entera de Grecia hasta la guerra de los persas, que hace época por sus descubrimientos técnicos relativos a la construcción naval, sin profundizar para nada en los ricos valores espirituales de la tradición. En las guerras persas se manifiesta, por primera vez, este estado como un factor de poderío. Con el ingreso de las islas y de las ciudades del Asia Menor en la liga ática, se crea en el mundo de los estados griegos un poder capaz de contrapesar el poderío, hasta aquel momento predominante, de Esparta. La historia subsiguiente no es más que la competencia de estos dos poderíos, con los incidentes y los conflictos consiguientes, hasta que estalla la lucha final frente a la cual las anteriores aparecen como un juego de niños.

En esta prehistoria, tan admirada, se manifiesta con claridad insuperable la esencia de la historia de Tucídides, aunque no de un modo exhaustivo[339]. La imagen concentrada que nos muestra en las grandes líneas de la evolución económica y política del pasado refleja la actitud de Tucídides ante los acaecimientos de su tiempo. Sólo por este motivo he comenzado por la prehistoria, no porque se halle, para Tucídides, al comienzo. En la narración de la guerra, los mismos principios aparecen más circunstanciados y menos compendiados, y ocupan un lugar más amplio. Aquí aparecen, sin embargo, más puros y cargados con un mínimo de material histórico. Las expresiones de la moderna

política realista se repiten en la prehistoria con regularidad casi estereotipada y se imprimen de tal modo en la conciencia del lector, que éste entra en la exposición de la guerra con la conciencia de que se trata del mayor despliegue de fuerza y de la crisis más aguda por el poder que jamás se haya dado en la historia de Grecia.

Cuanto más actual es el asunto y más viva su participación en él, de mayor gravedad resulta, para Tucídides, la adopción de un punto de vista. Es preciso interpretar su designio de historiador como el íntimo esfuerzo para llegar a un punto de vista adecuado ante aquel acaecimiento que divide el mundo de su tiempo en dos partes adversas. Si no fuera el político que fue, este esfuerzo de objetividad sería menos sorprendente, pero también menos grandioso. Su propósito, en oposición a las adornadas relaciones de los poetas sobre los tiempos pasados, es ofrecer la verdad de un modo simple e imparcial. Esta idea no nace de la conciencia política, sino de la conciencia científica que alentaba en las investigaciones naturalistas de los jonios. Pero la hazaña liberadora de Tucídides consiste precisamente en la trasposición de esta actitud espiritual de la naturaleza intemporal a la esfera de las luchas políticas actuales, perturbadas por las pasiones y por los apetitos de partido. Todavía su contemporáneo Eurípides separa estas dos esferas mediante un abismo infranqueable[340]. La «historia», que profundiza serenamente sobre las cosas que «no envejecen», sólo se da en la naturaleza. Cuando se pasa el umbral de la vida política empiezan los odios y las luchas. Pero cuando Tucídides transfiere la «historia» al mundo político, da un nuevo sentido a la investigación de la verdad. Para comprender el paso que da es preciso ponerlo en conexión con la concepción de la acción propia de los helenos. Para ellos el conocimiento es lo que realmente mueve al hombre. Este designio práctico distingue su afán de la verdad de la «teoría», libre de todo interés, de la filosofía naturalista jonia. Ningún ático era capaz de concebir una ciencia que

tuviera otro fin que conducir a la acción justa. Ésta es la gran diferencia que separa a Tucídides y a Platón de la investigación jónica. Tan diferentes eran sus respectivos mundos. No es posible decir de Tucídides que su objetividad proceda de una naturaleza innata, exenta de pasiones, como se ha podido decir de algunos historiadores, que son todo ojos. Tucídides mismo, al exponer el objeto de su obra, nos dice qué es lo que le daba fuerza para libertarse de las pasiones y cuál era la ventaja que pensaba obtener con el conocimiento objetivo. «Acaso mi obra parezca poco divertida por falta de bellas historias. Será útil, sin embargo, para todo aquel que quiera formarse un juicio adecuado y examinar de un modo objetivo lo que ha acaecido y lo que, de acuerdo con la naturaleza humana, ocurrirá ciertamente en el futuro, del mismo modo o de un modo análogo. Ha sido concebido como posesión de valor permanente, no como un alarde propio para la satisfacción momentánea.»

Tucídides expresa repetidamente la idea de que el destino de los hombres y de los pueblos se repite porque la naturaleza del hombre es siempre la misma. Es exactamente lo contrario de lo que hoy denominamos, ordinariamente, conciencia histórica. Para la conciencia histórica nada se repite en la historia. El acaecer histórico es absolutamente individual. Y en la vida individual no se da la repetición. Sin embargo, el hombre realiza experiencias y la experiencia de lo malo lo hace avisado, dice una sentencia ya recogida por Hesíodo[341]. El pensamiento griego aspira, desde siempre, a este conocimiento y se dirige a lo general. El axioma de Tucídides según el cual el destino de los hombres y de los pueblos se repite, no significa, así, el nacimiento de la conciencia histórica en el sentido unilateral moderno. Su historia, en lugar de entregarse simplemente al acaecer individual y a lo extraño y diferente, aspira al conocimiento de leyes universales y permanentes. Esta actitud espiritual es precisamente lo que da a la exposición histórica de Tucídides el encanto de su imperece-

dera actualidad. Ello es esencial para el político, pues sólo es posible una acción previsora y sujeta a plan, si en la vida humana, en determinadas condiciones, las mismas causas producen los mismos efectos. Esto es lo que hace posible una experiencia y con ella una cierta previsión del porvenir, por muy estrechos que sean sus límites.

Con esta comprobación de Solón empieza el pensamiento político de los griegos[342]. Se trata allí del conocimiento de fenómenos íntimos del organismo del estado, que ha sufrido ciertas alteraciones morbosas a consecuencia de los excesos antisociales. Solón los considera, desde el punto de vista religioso, como castigos de la justicia divina. Sin embargo, en su sentir, el organismo de la sociedad reacciona inmediatamente contra los efectos perniciosos de las acciones antisociales. Desde entonces se ha añadido a la esfera interior del estado un nuevo y gigantesco campo de experiencia política, desde que Atenas se ha convertido en un gran poder: el de las relaciones entre estado y estado, lo que nosotros denominamos política exterior. Su primer gran representante es Temístocles, que Tucídides, en palabras memorables, ha calificado de un nuevo tipo de hombre[343]. Entre sus características juegan un papel esencial la previsión y la claridad de juicio, que, según propia confesión, son las cualidades que Tucídides quiere enseñar a la posteridad. La repetida insistencia en las mismas ideas fundamentales, a través de la obra entera, demuestra, de un modo evidente, que tomó esta finalidad muy en serio y que, lejos de ser un residuo histórico de la «ilustración» sofista, del cual debemos hacer abstracción para obtener la imagen del puro historiador, la verdadera grandeza de su espíritu consiste en el esfuerzo para llegar al conocimiento político. La esencia del acaecer histórico no reside para él en una ética cualquiera o en una filosofía de la historia o en una idea religiosa. La política es un mundo regido por leyes inmanentes peculiares, que sólo es posible alcanzar si no consideramos los acaecimientos aislada-

mente, sino en la conexión de su curso total. En esta profunda intuición de la esencia y las leyes del acaecer político es Tucídides superior a todos los historiadores antiguos. Esto sólo era posible para un ateniense de la gran época, la época que ha producido el arte de Fidias y las ideas platónicas, para citar dos creaciones esencialmente distintas del mismo espíritu. No es posible caracterizar mejor el concepto de Tucídides sobre el conocimiento de la historia política que con unas célebres palabras del *Novum Organon* de Lord Bacon, en las cuales opone a la escolástica su propio ideal científico: *Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum. Natura enim non nisi parendo vincitur. Et quod in contemplatione instar causae est, id in operatione instar regulae est*.

La peculiaridad del pensamiento de Tucídides sobre el estado, en contraposición a la concepción religiosa de Solón y las filosofías del estado de los sofistas o de Platón, es que no hay en él ninguna doctrina abstracta, ninguna *fabula docet*. La necesidad política es aprendida en el mismo acaecer concreto. Esto sólo era posible por el carácter especial del asunto que trataba; en él se manifiesta con fuerza excepcional la relación entre las manifestaciones de la realidad política y las causas que la han producido. La concepción de Tucídides sería inconcebible independientemente del tiempo en que vivió. Lo mismo ocurriría si quisiéramos abstraer de su tiempo la tragedia ática o la filosofía platónica. La mera exposición fáctica de un acaecimiento histórico, por muy importante que fuese, no hubiese sido bastante para satisfacer los designios del pensador político. Le era necesaria la posibilidad de ascender a lo espiritual y a lo general. Especialmente característicos de su estilo son los numerosos discursos que se intercalan en su exposición y todos ellos son, ante todo, el altavoz del Tucídides político. En la exposición de sus principios históricos aparece como cosa más natural que, lo mismo que los hechos anteriores, los discursos de los políticos eminentes de la época deberían ser

incorporados en su obra. No son, sin embargo, trascritos textualmente. De ahí que el lector no pueda atribuirles la misma exactitud que a la exposición de los hechos. Recoge sólo su sentido aproximado. Pero, en lo particular, hace decir a cada personaje lo que le parece que hubiera debido decir en cada caso[344]. Ésta es una ficción muy consecuente, que no es posible entender desde el punto de vista del rigor histórico, sino por la necesidad de penetrar hasta las últimas motivaciones de los acaecimientos políticos.

Esta exigencia hubiera sido irrealizable si los hubiera tomado en el sentido literal. No hubiera sido posible penetrar en la verdadera actitud de cada personaje, pues lo que dicen no es con frecuencia más que su máscara, o hubiera sido preciso alumbrar su intimidad, lo cual es imposible. Pero Tucídides creía que era posible conocer y exponer las ideas rectoras de cada partido y así hacía que los personajes expusieran sus convicciones más profundas en discursos públicos en la asamblea popular o entre cuatro paredes, como en el diálogo de Melos, y hacía hablar a cada partido de acuerdo con sus convicciones políticas y desde su punto de vista. Así Tucídides se dirige a sus lectores ya como espartano, ya como corintio, como ateniense o como siracusano, como Pericles o como Alcibíades. El modelo externo para este arte oratorio podía ser la epopeya y, en una pequeña medida, también Heródoto. Pero Tucídides ha aplicado esta técnica en gran escala y a él debemos que esta guerra, que se desarrolló en la época de la culminación espiritual de Grecia, acompañada de las más profundas discusiones, nos aparezca, en primer término, como una lucha espiritual y sólo en segunda línea como un acaecimiento militar. Buscar en los discursos de Tucídides las huellas de algo realmente pronunciado entonces es una empresa tan estéril como tratar de hallar en los dioses de Fidias determinados modelos humanos. Y aunque Tucídides trataba de informarse de la realidad de los debates, lo cierto es que muchos de los discur-

sos no fueron jamás pronunciados y que la mayoría fueron completamente distintos. Su creencia de que después de considerar las circunstancias de cada caso era posible decir lo adecuado (τα δέοντα) se fundaba en la convicción e que, en estas luchas, cada actitud tiene su lógica inviolable y que el que consideraba las cosas desde la altura era capaz de desarrollarla de un modo correcto. A pesar de su subjetividad, ésta era para Tucídides la verdad objetiva de sus discursos. Sólo es posible comprenderlo si consideramos tras el historiador al pensador político. El lenguaje de estas representaciones ideales tiene un estilo que es el mismo para todos los discursos, más elevado que el de los discursos reales de los griegos de su tiempo y lleno de contraposiciones conceptuales y artificiosas, exagerado para nuestra sensibilidad. La dificultad de su lenguaje, que lucha con el pensamiento y forma un raro contraste con el estilo figurado de la moderna retórica sofística, es la expresión más inmediata del pensamiento de Tucídides, que rivaliza en dificultad y en profundidad con el de los grandes filósofos griegos.

Una de las pruebas más evidentes de lo que es el pensamiento político en el sentir de Tucídides, es la exposición que hallamos al comienzo sobre las causas del conflicto. Ya Heródoto había comenzado su obra con la causa de la guerra entre Europa y Asia. Consideraba el problema desde el punto de vista de la culpa de la guerra. Este problema fue naturalmente también suscitado por los partidos durante la guerra del Peloponeso. Desde el comienzo del gran incendio habían sido discutidas cien veces todas las particularidades, sin perspectiva de llegar a un arreglo, pues ambos contendientes se atribuían recíprocamente la culpa. Tucídides plantea el problema desde un punto de vista completamente nuevo[345]. Distingue entre las razones de la disputa que encendieron la lucha y la «verdadera causa» de la guerra y llega a la conclusión de que ésta se halla en el inaudito crecimiento del poderío de Atenas que constituía una amenaza para Esparta. El

concepto de causa procede del lenguaje de la medicina, como lo muestra la palabra griega πρόφασις, de que se sirve Tucídides. En ella se hizo, por primera vez, la distinción científica entre la verdadera causa de una enfermedad y su mero síntoma. La traducción de este pensamiento naturalista y biológico al problema del nacimiento de la guerra, no era un acto puramente formal. Significa la completa objetivación de la cuestión, separándola de la esfera política y moral. Con ello la política es delimitada como un campo independiente de causalidad natural. La lucha secreta entre fuerzas opuestas conduce finalmente a la crisis abierta de la vida política de Hélade. El conocimiento de esta causa objetiva tiene algo de liberador, puesto que coloca al que lo posee por encima de las odiosas luchas de los partidos y del enojoso problema de la culpa y la inocencia. Pero tiene también algo de opresivo, pues acontecimientos que habían sido considerados como actos libres del juicio moral, aparecen ahora como el resultado de un largo proceso condicionado por una alta necesidad.

Tucídides describe la primera fase del proceso que precede al estallido de la guerra, la creciente expansión del poderío de Atenas durante los cincuenta años siguientes a la victoria sobre los persas, en una célebre digresión que incluye en la historia del origen de la guerra[346]. Esa forma se halla justificada por el hecho de verse obligado a salir del marco temporal de la obra. De otra parte, este breve esbozo de la historia del poderío de Atenas, como él mismo nos dice, tiene valor por sí, puesto que antes de él no existe ninguna exposición adecuada de este importantísimo periodo de su evolución. No sólo esto: se tiene la impresión de que esta digresión y todo lo que Tucídides nos dice sobre la verdadera causa de la guerra, fue incorporado sólo más tarde en la historia de aquel origen y que ésta se limitaba originariamente a los acontecimientos diplomáticos y militares. Esta impresión resulta no sólo de la notable forma de la composición, sino también de la tradición según la cual Tucídides había expuesto ya el

comienzo de la guerra en su primer esbozo, mientras que la digresión sobre el desarrollo del poderío de Atenas menciona ya la destrucción de las murallas y no pudo, por lo tanto, ser escrita, por lo menos en su forma actual, hasta el final de la guerra. La doctrina sobre las verdaderas causas de la guerra, que fundamenta la digresión, es evidentemente el resultado de una larga reflexión sobre el problema y pertenece a la madurez de Tucídides. Al principio se ocupó, principalmente, de los simples hechos. Más tarde se desarrolló en el pensador político y abrazó con creciente osadía la totalidad, en sus íntimas conexiones y su necesidad. El efecto que produce la obra, en la forma en que actualmente la poseemos, depende esencialmente del hecho de que ofrece una tesis política de gran alcance que halla ya su clara expresión en la doctrina sobre las verdaderas causas de la guerra.

Sería una *petitio principii* antihistórica sostener que un «verdadero historiador» hubiera debido aprehender, desde un principio, con plena claridad, las verdaderas causas en el sentido de Tucídides de una necesidad largamente preparada. La *Historia de Prusia* de Leopold von Ranke nos ofrece la analogía más notable. En la segunda edición publicada después de 1870 vio con nuevos ojos la importancia de la evolución del estado prusiano. Él mismo dice que sólo entonces aprehendió las ideas generales de amplio alcance, por lo cual cree deber disculparse ante sus colaboradores en el prólogo de la segunda edición; no podía tratarse de una simple comprobación de hechos, sino de una interpretación política de la historia. Estas nuevas ideas generales se manifiestan, sobre todo, en la exposición profundamente renovada y de modo notable ampliada de la génesis del estado prusiano. Exactamente del mismo modo renovó Tucídides, al final de la guerra, el comienzo de su obra, que contiene la historia de su origen.

Una vez reconocido el origen de la guerra en el poderío de Atenas, trata de comprender más íntimamente el problema. Es preciso observar que, en la exposición de los antecedentes de la

guerra, da la digresión sobre la evolución *exterior* del periodo de Atenas, sólo como un apéndice de la maravillosa descripción de la conferencia de Esparta, en la cual los espartanos, impulsados por el apasionamiento de sus confederados, se deciden por la guerra. Verdad es que la declaración de la guerra sólo tiene realmente lugar tras una conferencia general ulterior de la Liga del Peloponeso. Pero Tucídides se da claramente cuenta de la suprema importancia que para la decisión tuvo aquella primera discusión no oficial, en la cual sólo estaban presentes algunos miembros de la Liga que presentaron quejas contra Atenas. Señala su importancia el hecho de que en ella se pronuncian cuatro discursos, número que no hallamos en otra parte alguna de la obra[347]. La decisión de declarar la guerra no fue provocada por las razones de los aliados, cuyas quejas fueron el motivo fundamental de la reunión, sino por el miedo de los espartanos ante el enorme crecimiento del poderío ateniense en Grecia. Esto no podía manifestarse de un modo tan patente en un debate real. Pero Tucídides prescinde con desenfado de los problemas del derecho público que se hallan allí en primer término y pone sólo el acento en el discurso final, pronunciado por el representante de Corinto. Los corintios son los enemigos más enconados de Atenas, porque son la segunda potencia comercial de la Hélade y, por tanto, sus competidores naturales. Ven a los atenienses con la actitud del odio y así les encarga Tucídides de decidir a la vacilante Esparta, mediante un análisis comparativo del vigor y el anhelo de expansión de los atenienses. Vemos aparecer ante nosotros una imagen del carácter del pueblo ático cuya fuerza no ha igualado ningún orador ateniense al hacer el elogio de su patria, ni aun la oración fúnebre de Pericles, compuesta libremente por el propio Tucídides y de la cual ha conservado no pocos rasgos en el discurso de los corintios[348]. No es posible dudar seriamente de que no se trata realmente de un discurso mantenido por los corintios en Esparta, sino de una creación esencialmente libre de

Tucídides. Este elogio de un enemigo ante los enemigos es una pieza de alto refinamiento retórico[349], y cumple, para el historiador, aparte su finalidad inmediata agitadora, un designio más alto: nos ofrece un análisis incomparable de los fundamentos psicológicos del desarrollo del poderío de Atenas. En contraste con el trasfondo de la pesadez y la indolencia, la rigidez y la honorabilidad anticuada espartanas, se destaca la descripción del temperamento ateniense, en la cual se mezcla la envidia, el odio y la admiración de los corintios: energía incansable, vigoroso ímpetu en la concepción y en la realización de los planes, espíritu de aventura, ágil elasticidad, capaz de adaptarse con precisión a todas las situaciones, y que no se descorazona ante los fracasos, antes se siente impulsada a más altas realizaciones. Así el vigor de este pueblo recoge y trasforma todo lo que se ofrece a su paso. No se trata, naturalmente, de un elogio moral de Atenas, sino de una descripción del dinamismo espiritual que explica su éxito en los últimos cincuenta años.

Tucídides contrasta esta explicación del poderío de Atenas con la atrevida construcción de otro discurso análogo. La motivación exterior de este discurso, que hace pronunciar a un enviado ateniense mientras se celebraban las deliberaciones secretas en Esparta, con el consiguiente cambio de escena, puesto que se desarrolla ante la asamblea del pueblo, no aparece suficientemente clara para el lector y acaso debe ser así. El orador y su adversario no hablan en el mismo tablado, sino al lector, y los efectos de sus discursos se hallan combinados en un conjunto grandioso. El ateniense añade al análisis psicológico una explicación histórica del desarrollo del poderío ateniense, desde su comienzo hasta la actualidad. Pero este análisis no es una simple enumeración de los progresos exteriores de la expansión ateniense, tal como se da compendiada en la digresión, sino el desarrollo íntimo de los motivos que han compelido a Atenas al desenvolvimiento pleno y consecuente de su poderío. Así, vemos cómo Tucídides consi-

dera sucesivamente el problema desde tres puntos de vista que conducen al mismo fin. El discurso del ateniense sobre la necesidad histórica del desenvolvimiento del poderío de Atenas se convierte en una justificación de gran estilo, que sólo el espíritu de Tucídides hubiera podido alcanzar. Es la exposición de sus propias ideas que sólo hubiera sido capaz de formular tras la caída de Atenas, cuando hubo alcanzado la amarga plenitud de su experiencia política. Pero las pone en la boca de un ateniense anónimo antes del comienzo de la guerra, como una previsión profética. Las raíces del poderío de Atenas se hallan, para Tucídides, en los servicios inolvidables que prestó a la existencia y la libertad del pueblo griego por su participación decisiva en las victorias de Maratón y de Salamina. Después, por la voluntad de sus aliados, convirtió la preeminencia en hegemonía y se vio obligada, por miedo a la envidia de Esparta, que veía suplantada su tradicional función de guía, a reforzar el poderío alcanzado y a precaverse contra la defección de sus aliados, mediante una rígida centralización del gobierno, que convirtió gradualmente a los estados aliados, originariamente libres, en súbditos de Atenas. Al miedo se añaden, como motivos coadyuvantes, la ambición y el interés.

Éste es el curso que debió tomar el desarrollo del poderío ateniense de acuerdo con las leyes inmutables de la naturaleza humana. Los espartanos creen ahora ser los representantes del derecho contra el poder y la arbitrariedad. Pero si llegaran a aniquilar a Atenas y a ser los herederos de su imperio, cambiaría de pronto la simpatía de Grecia, puesto que la fuerza sólo cambia de dueño, pero no cambian sus manifestaciones políticas, sus métodos y sus efectos. En los primeros días de la guerra, la opinión pública veía en Atenas la encarnación de la tiranía y en Esparta el asilo de la libertad. A Tucídides esto le parece muy natural en aquellas circunstancias. Pero no ve en estos papeles, que la historia ha atribuido a cada uno de los estados, la manifestación de cualidades

morales permanentes, sino funciones que cambiarían de pronto, ante la mirada asombrada de los espectadores, si algún día la fuerza cambiara de dueño. Aquí habla evidentemente la voz de la gran experiencia del dominio tiránico de Esparta sobre Grecia, después de la caída de Atenas[350].

El continuador de Tucídides, Jenofonte, demuestra hasta qué punto se hallaban lejos los contemporáneos de comprender la idea de una legalidad inmanente en todo poder político. La caída posterior de la hegemonía espartana, así como la de Atenas, representaba, para su sencilla fe en el derecho, un juicio de Dios sobre la hybris humana. Sólo esta comparación nos permite apreciar, en verdad, la superioridad espiritual de Tucídides. Sólo mediante la intelección de la necesidad inmanente de los acontecimientos que condujeron a la guerra, alcanza la plenitud de la objetividad a que aspira. Esto se aplica a su juicio sobre Esparta lo mismo que sobre Atenas. Pues así como era necesario el progreso de Atenas hacia el poderío, es preciso tomar también en todo su valor el acento que pone en sus palabras al afirmar que el miedo al poderío de Atenas es lo que ha compelido a Esparta a entrar en la guerra[351]. Ni aquí ni en parte alguna es posible hablar en Tucídides de una fortuita imprecisión de lenguaje. No parece que haya sido observado que cuando se vuelve a la guerra tras algunos años de paz ficticia, emplea las mismas palabras: tras un periodo de hostilidad latente los adversarios se han visto compelidos a reanudar la guerra. Dice esto en el denominado segundo proemio, donde, tras el fin de la guerra, expone su atrevida idea de que es preciso considerar ambas guerras como una sola. Esta idea forma una gran unidad con la concepción de la inevitable necesidad de la guerra, expuesta en la etiología. Ambas pertenecen a la última fase de su concepción política.

Con el problema de la unidad de la guerra pasamos ya de las causas a la guerra misma. Su exposición muestra la misma penetración de los hechos por las ideas políticas. Del mismo modo

que la tragedia griega se distingue del drama posterior por el coro, cuyas emociones reflejan constantemente el curso de la acción y acentúan su importancia, se distingue la narración histórica de Tucídides de la historia política de sus sucesores por el hecho de que el asunto se halla constantemente acompañado de una elaboración intelectual, que lo explica pero que no se ofrece en la forma de pesados razonamientos: los convierte en acaecimientos espirituales y los hace ostensibles al lector, mediante discursos. Los discursos son una fuente inagotable de enseñanzas. Pero no podemos intentar aquí dar una idea de la riqueza de sus concepciones políticas. Las expone, en parte, por medio de sentencias, en parte mediante deducciones o finas discusiones. Y se complace en oponer dos o varios oradores sobre la misma cuestión, tal como lo hacen los sofistas en la denominada antilogia. Así pone frente a frente las dos corrientes de la política espartana, antes de la declaración de la guerra, en los discursos del rey Arquidamo y del éforo Estenelao. Asimismo, en Atenas, los discursos de Nicias y Alcibíades antes de la empresa de Sicilia, que deben participar en la organización del mando, pero se oponen diametralmente en lo relativo a la política de la guerra. La revuelta de Mitilene da ocasión a Tucídides para desarrollar el punto de vista de la orientación radical y moderada en la política de la Liga ática, mediante el duelo oratorio entre Cleón y Diodoto ante la asamblea popular, y para exponer las enormes dificultades para tratar con justicia a los aliados durante la guerra. En los discursos de los plateos y los tebanos ante la comisión ejecutiva de Esparta, tras la conquista de la desventurada Platea, donde los espartanos, para preservar su prestigio, ofrecen el espectáculo de un debate judicial en el que los aliados de los acusadores son al mismo tiempo los jueces, muestra Tucídides la incompatibilidad de la guerra y la justicia.

La obra de Tucídides es rica en contribuciones a los problemas de las luchas políticas y al de las relaciones entre la ideología y la

realidad política. Los espartanos, como representantes de la libertad y del derecho, se hallan obligados a la hipocresía moral, mientras cubren sus intereses con bellas palabras, sin que sea posible decir dónde termina lo uno y dónde comienza lo otro. El papel de los atenienses no es tan fácil y se ven obligados a acudir a la franqueza. Esto puede producir un efecto brutal, pero en ocasiones más agradable que la jerga moral de los «libertadores», los cuales tienen su representante más convencido y más simpático en la figura de Brasidas.

El problema de la neutralidad de los estados más débiles en la guerra de dos grandes potencias es considerado desde puntos de vista distintos, desde el punto de vista del derecho y desde el punto de vista de la política realista, en los discursos de Melos y Camarina. El problema de la unión nacional de estados separados por intereses opuestos, ante la presión del peligro común, se hace patente en los sicilianos que, ante el temor de los enemigos exteriores y la inquietud ante la hegemonía del más grande estado siciliano, se muestran vacilantes y desean, en el fondo, la aniquilación de ambos. El problema de una paz conciliadora o una paz victoriosa es suscitado tras el fracaso de los espartanos en Pilos: éstos se muestran, de pronto, dispuestos a la paz, mientras que los atenienses, a pesar del largo cansancio de la guerra, rechazan todo intento de conciliación. Los problemas psicológicos de la guerra son considerados en su aspecto militar en los discursos de los generales y, en su aspecto político, en los discursos de los grandes caudillos: así, por ejemplo, el cansancio de la guerra y el pesimismo de los atenienses, en los de Pericles. Describe también el enorme efecto político de un acaecimiento elemental como la peste, que destruye toda disciplina y trae consigo daños incalculables y toma ocasión de los horrores de la revolución de Corcira, en íntima conexión con la evocación de la peste, para explicar ampliamente la descomposición moral de la sociedad y la trasmutación de todos los valores que lleva consigo una larga

guerra y las luchas sin freno de los partidos. Precisamente el paralelo con la peste subraya la actitud de Tucídides en estos asuntos. No es una actitud moralizadora. Como en el problema de las causas de la guerra, su solución es análoga a un diagnóstico médico sagaz. Su descripción de la decadencia de la moral política es una contribución a la patología de la guerra. Este breve esbozo es suficiente para mostrar que el autor comprende toda la esfera de problemas políticos que se promueven durante la guerra. Las ocasiones que le sirven para suscitar estos problemas son cuidadosamente escogidos y no son en modo alguno impuestas por los acaecimientos mismos. Acaecimientos del mismo tipo son considerados de modo completamente distinto. A veces pone deliberadamente en primer término los sacrificios sangrientos y los horrores de la guerra, otras veces, otras cosas peores son fríamente narradas de paso, porque basta con unos pocos ejemplos para ilustrar este aspecto de la guerra.

Lo mismo en la doctrina sobre el origen de la guerra que en la exposición propiamente dicha, se halla en el centro el problema de la fuerza; la mayoría de los problemas particulares antes mencionados se halla en íntima conexión con él. Es evidente que un pensador político de la profundidad de Tucídides no podía considerarlo desde el punto de vista del simple hombre de poder. Lo articula expresamente en la totalidad de la vida humana, que no se reduce íntegramente a la aspiración al poder. Y es de notar que, precisamente los atenienses, los más francos y resueltos entusiastas del punto de vista del poder, en el interior de su imperio reconocen el derecho como la norma más alta y se muestran orgullosos de ser un estado jurídico moderno y de rechazar todo despotismo en el sentido oriental. Esto se manifiesta en el mismo discurso en que el ateniense defiende, ante los espartanos, la política exterior del imperialismo ático. Tucídides considera como una grave enfermedad política la degeneración de las luchas de partido en el interior del estado en una guerra de todos contra

todos. No ocurre lo mismo en las relaciones entre estado y estado. Porque, aunque también aquí hay convenios, en último término decide la fuerza y no el derecho. Si los adversarios tienen un poder equivalente, se denomina guerra; si uno de ellos es incomparablemente superior, se llama dominio. Éste es el caso de la pequeña isla neutral de Melos, dominada por el poderío naval de Atenas. Este acaecimiento, en sí mismo insignificante, era todavía recordado por la opinión pública de Grecia decenios más tarde y, esgrimido durante la guerra contra Atenas, acabó por restarle las pocas simpatías que le quedaban[352].

Tenemos aquí un ejemplo clásico del modo en que Tucídides, independientemente de la importancia del acaecimiento, destaca en él el problema general y elabora una obra maestra del espíritu político. Emplea aquí, por única vez en su obra, la forma dialogada de las disputas sofísticas, en la cual los adversarios oponen argumento contra argumento, en una lucha espiritual de preguntas y respuestas, para eternizar el doloroso conflicto entre la fuerza y el derecho en su perenne necesidad. No es posible dudar que Tucídides ha fingido este coloquio, que se desarrolla dentro de las paredes de la casa ayuntamiento de Melos, con la mayor libertad, con el fin de mostrar el conflicto ideal entre dos principios. Los bravos melios se dan inmediatamente cuenta de que no pueden invocar la justicia, puesto que los atenienses no reconocen otra norma que su provecho político. Tratan, sin embargo, de explicarles que es ventajoso para Atenas poner límites en el uso de su superioridad, ya que puede venir un día en que también un poder tan alto tenga que acudir a su vez a la equidad humana. Pero los atenienses no se dejan intimidar y afirman que su interés les obliga a anexionar la pequeña isla, porque el mundo podría interpretar su persistente neutralidad como un signo de la debilidad de Atenas. No tienen, sin embargo, ningún interés en aniquilarla. Advierten a los melios que no se pongan en una actitud inadecuada de héroes. La ética caballeresca ha perdido sus

derechos ante la razón de la fuerza de una potencia moderna. Les aconsejan también que no tengan una confianza ciega en Dios y en los espartanos. Dios se halla siempre con la parte más fuerte, como lo muestra constantemente la naturaleza, y aun los espartanos sólo evitan lo que los hombres denominan «deshonroso» cuando ello se halla de acuerdo con sus intereses.

La fundamentación del derecho del más fuerte en las leyes de la naturaleza y la trasformación del concepto de la divinidad de guardadora de la justicia en el modelo de toda autoridad y poderío terrestre da al naturalismo de la fuerza, mantenido por los atenienses, la profundidad de una concepción del mundo fundada en principios. Los atenienses tratan de suprimir el conflicto de su política con la religión y la moral, apelando al cual intentan vencer sus adversarios más débiles. Tucídides muestra aquí la política de fuerza de los atenienses en sus últimas consecuencias y en la plenitud de su conciencia. La misma naturaleza de la forma que escoge para exponer el conflicto demuestra que ni quiere ni puede hallarle una solución decisiva, pues los diálogos sofísticos hallan su fuerza no en la solución de un problema, sino en el hecho de poner de relieve, con la mayor claridad posible, los dos aspectos de la cuestión. Pero lo que le impide, ante todo, presentarse como juez disfrazado de los herejes, es la actitud general mantenida a través de toda la obra. Lo verdadaderamente nuevo se halla con facilidad en la franca exposición de la pura razón de la fuerza, completamente ajena a los antiguos pensadores griegos y que por primera vez se realiza en la experiencia política de su tiempo. El hecho de que se contraponga a la moral corriente, alνόμῳ δίκαιον, como una especie de ley natural o derecho de los fuertes, significa que se destaca el principio de la fuerza como un remo aparte, regido por una legalidad completamente distinta, sin que por ello suprima ni se subordine al nomos tradicional. No hemos de considerar el descubrimiento de este problema en el concepto del estado de su tiempo desde el punto de

vista filosófico de Platón, ni pensar que Tucídides hubiera debido estimar el afán de poderío del estado con la norma de «idea del Bien». En las más altas elaboraciones ideales de su obra, así como en el diálogo de los melios, se revela Tucídides como discípulo de los sofistas. Pero al aplicar sus antinomias teóricas a la exposición de la realidad histórica, aparece la realidad tan llena de contradicciones y de conflictos que parece implicar ya las aporías de un Platón.

Volvamos ahora al desenvolvimiento real de la política de fuerza de los atenienses en la guerra. No conduciría a nada seguirla en todas sus fluctuaciones. Basta considerarla en el momento crítico en que alcanza su punto culminante, es decir, en la expedición contra Sicilia del año 415. En ella hallamos indiscutiblemente no sólo la culminación del arte expositivo de Tucídides, sino también el centro de su concepción política. Tucídides prepara la empresa siciliana desde el primer libro. Se recomienda a los atenienses procurarse la ayuda de la poderosa flota de Corcira antes del comienzo de la guerra, porque quien tenga Corcira domina en la ruta de Sicilia[353]. La primera intervención de los atenienses en Sicilia, con unos pocos navíos, parece carecer de importancia. Sin embargo, poco después de ella (424) hace Tucídides que Hermócrates, el gran estadista siracusano, convoque una conferencia en Gela, para reconciliar a las ciudades sicilianas y unirlas bajo la dirección de Siracusa, en previsión de una futura invasión por Atenas. Las razones en que apoya su proposición son las mismas que dará más tarde en Camarina o durante la guerra siciliana[354]. No cabe duda que Tucídides añadió estos preliminares a su obra, cuando escribió la campaña de Sicilia, al fin de la guerra. Hermócrates es para Tucídides el único político previsor de Sicilia. Prevé el peligro desde lejos porque es forzoso que venga. Los atenienses no pueden hacer otra cosa que extender su dominio a Sicilia y nadie puede culparles si algún estado siciliano los invita a intervenir. Este razonamiento de Hermócrates de-

muestra que, aun fuera de Atenas, se ha aprendido a pensar de acuerdo con la política realista. Pero aunque los siracusanos vieran, con razón, la seducción que había de representar para los atenienses la aventura siciliana, muchas cosas habían de ocurrir antes que los atenienses llegaran a considerarla como un fin inmediato.

Se suscita realmente y es tomada seriamente en consideración en los años posteriores a la paz de Nicias, inesperadamente favorable para Atenas. Apenas rehecha de la guerra, recibe el ruego de Segesta de intervenir en Sicilia para ayudarla en su guerra contra Selinonte. Es el momento más dramático de toda la obra de Tucídides. Alcibíades, contra todas las razonables y reflexivas advertencias del político Nicias, que defiende la paz, desarrolla su emocionante y ambicioso plan de conquista de Sicilia y dominio de la Grecia entera y explica que la expansión de un poderío como el ateniense no se puede «razonar». Quien lo posee, sólo puede mantenerlo extendiéndolo cada vez más, puesto que cualquier pausa representaría un peligro de ruina[355]. Es preciso recordar ahora todo cuanto había sido dicho antes de la guerra sobre la irresistible expansión del poderío ateniense, así como el carácter del pueblo ateniense y su incansable y atrevido espíritu de empresa. En Alcibíades se encarnan de un modo genial estas cualidades de la raza entera. Esto explica su poder de sugestión sobre la masa, a pesar de que fuera odiado por su conducta rastrera y dominante en la vida privada. Tucídides ve en este encadenamiento de circunstancias, en el hecho de que el único caudillo capaz de conducir con mano segura al estado en semejante empresa fuera odiado y envidiado por el pueblo, una de las causas fundamentales de la decadencia de Atenas. No era posible llevar a buen término el plan de Alcibíades cuando aquel que lo inspiraba y lo dirigía era desterrado desde el comienzo de la campaña. El lector tiene la impresión de que este gran esfuerzo del poderío de Atenas, que con la caída de la flota, del ejército y

de los generales, conmovió al estado en sus mismos fundamentos, es una peripecia amenazadora del destino, aunque no determina todavía la catástrofe final.

La descripción de la campaña de Sicilia ha sido considerada como una tragedia. Sin embargo, no puede considerarse, en el sentido estético, como una historia análoga a las que se escribieron en los tiempos helenísticos que, en deliberada competencia con los efectos de la poesía, tratan de ocupar el lugar de la tragedia y mover al lector a piedad y terror. Con mayor razón podría sostenerse que, cuando Tucídides habla una vez de la hybris que inspira el optimista espíritu de empresa de las grandes masas, piensa evidentemente en aventuras como la de Sicilia[356]. Pero incluso en este caso, le interesan menos los aspectos morales y religiosos de la cuestión que el problema político. En ningún caso es posible pensar que la desventura siciliana es algo así como un castigo divino por el poderío político de Atenas, pues Tucídides se hallaba lo más lejos posible de pensar que la fuerza, en sí misma, sea un mal. Desde su punto de vista, la empresa siciliana es peor que un crimen; es un error político o, mejor, una cadena de errores políticos. Como pensador político creía que la hybris, es decir, la inclinación a confeccionar planes ilusorios sin fundamento en la realidad, es algo permanente y esencial a la psique de la masa. Orientarla adecuadamente es cosa de los caudillos. No reconoce una oscura necesidad histórica ni en el resultado de la campaña siciliana ni en el resultado final de la guerra. Podemos imaginar un tipo de pensamiento histórico absoluto que halle intolerable no ver en ello el efecto de una necesidad, sino el resultado de un falso cálculo o el simple juego del puro azar. Hegel ha censurado con palabras mordaces la crítica de un tipo de historiadores que cree saber, después de los sucesos, dónde estuvo la falta y piensa, naturalmente, que él lo hubiera hecho mejor. Hubiera acaso dicho que el infeliz resultado de la guerra del Peloponeso no se debió a faltas aisladas, sino a una profunda nece-

sidad histórica, porque la generación de Alcibíades, en la cual, lo mismo los caudillos que la masa, se hallaban dominados por un individualismo que los sobrepasa, no se encontraba en condiciones espirituales ni materiales de dominar las dificultades de la guerra. Tucídides es de otra opinión. En su calidad de político, la guerra significa para él un problema determinado que se plantea a su pensamiento. Para resolverlo se han cometido una serie de faltas irreparables que considera sagazmente desde su alto observatorio crítico. Existe, para él, una prognosis posterior a los hechos y cuya negación equivaldría a la negación de toda política. Su tarea se hallaba facilitada por el hecho de que no tomaba como medida el sentimiento de su mejor saber, sino que adoptaba el del gran hombre de estado que tomó sobre sí la responsabilidad de la declaración de la guerra y que Tucídides estaba firmemente convencido de que hubiera sido capaz de conducirla a la victoria final, es decir, de Pericles.

Para Tucídides, el resultado de la guerra dependía, sobre todo, de la dirección política y sólo en segundo término de los jefes militares. Esto se muestra en el pasaje en que, después del discurso en que Pericles consuela al pueblo desalentado por la guerra y la peste y lo anima para una más amplia resistencia, contrapone este gran caudillo previsor a todos los políticos posteriores de Atenas[357]. En la paz y en la guerra mantuvo la seguridad del estado y lo condujo, por una estrecha línea de moderación, entre los radicalismos extremos. Sólo él comprendió rectamente el problema que se planteaba a Atenas en la guerra contra el Peloponeso. Su política consistía en no empeñarse en ninguna gran empresa, restaurar la flota, no tratar de extender el imperio durante la guerra y no sobrecargar al estado de un riesgo innecesario, Sus sucesores, dice con acritud Tucídides, hicieron exactamente lo contrario. Por ambición personal y afán de riquezas hicieron grandes proyectos que nada tenían que ver con la guerra y que si salían bien les hubieran reportado gloria, pero si fracasa-

ban, debilitaban al estado frente al adversario. ¡Quién no pensará en Alcibíades, tan bien caracterizado en el debate sobre la campaña siciliana con su circunspecto e incorruptible adversario Nicias! Precisamente este debate debe mostrar al lector que no bastan una visión justa y un carácter honorable; de lo contrario, Nicias, que Tucídides describe con cálida simpatía personal, hubiera sido el caudillo innato. En realidad, Alcibíades lo superaba ampliamente en las cualidades inherentes a un caudillo propiamente dicho, a pesar de que llevaba al pueblo por caminos peligrosos y de que no hacía nada sin pensar en sí mismo. Pero es el hombre capaz de «tener el pueblo en la mano», como dice Tucídides en una ocasión posterior, al hacer el mayor elogio de Alcibíades, en el momento en que amenaza la guerra civil[358].

También al caracterizar a Pericles se pone precisamente de relieve su aptitud para mantener su influencia sobre el pueblo y de «no dejarse conducir»[359]. Lo que le hacía superior a Alcibíades y a todos los demás era su carácter incorruptible por el dinero. Esto le daba la autoridad para decir la verdad al pueblo y no hablarle nunca con palabras engañosas. Tenía siempre las riendas en la mano: cuando la masa quería tirar de la cuerda sabía espantarla e intimidarla, y cuando se deprimía o desesperaba sabía alentarla. Así Atenas, bajo su mando, «sólo era una democracia de nombre; en realidad era el dominio del hombre preeminente», la monarquía de la superior habilidad política. Después de la muerte de Pericles no volvió ya Atenas a poseer semejante caudillo. Todos sus sucesores trataron de ser, como él, el primero. Pero nadie alcanzó aquel influjo predominante sin adular a la masa y entregarse a sus pasiones. A falta de un hombre de este tipo, que, a pesar de la forma democrática del estado, supiera eliminar el influjo del pueblo y de sus instintos y gobernar regiamente, fracasó, según Tucídides, la guerra de Sicilia. Aparte el hecho de que Pericles no la hubiera jamás emprendido, porque se oponía directamente a su política defensiva. Porque la fuerza de Atenas era su-

ficiente —y en esto Alcibíades no se equivocaba— para destruir el poderío de Siracusa, si las pasiones de partido, en el interior del estado, no hubieran llevado consigo la caída del genial caudillo. A pesar de la pérdida de la guerra de Sicilia, Atenas se mantuvo todavía durante diez años, hasta que, debilitada por las continuas disensiones interiores, no pudo, al fin, resistir más. Bajo la dirección de Pericles —ésta es textualmente la quintaesencia de la exposición de Tucídides— Atenas hubiera vencido fácilmente en la guerra.

La imagen de Pericles, que con tanta claridad aparece en su comparación con los políticos posteriores, es algo más que el retrato de una personalidad admirada. Todos los demás se enfrentaron con la misma tarea de conducir el estado en la dura lucha por la existencia. Sólo Pericles estaba a la altura de ella. Nada más alejado de la intención de Tucídides que ofrecernos su individualidad humana contingente, tal como lo hizo la comedia, por lo menos en caricatura. Su Pericles es la figura ejemplar del caudillo y del verdadero hombre de estado, con los rasgos estrictamente limitados a lo que constituye la esencia del político. El hecho de que esto aparezca especialmente claro para nosotros en los últimos estadios de la guerra, en la estimación resumida que hace Tucídides la última vez que aparece Pericles en su obra, muestra de modo suficiente que es también el camino a través del cual el historiador ha llegado a su propia interpretación. El Pericles de Tucídides es visto desde la distancia que permite apreciar su grandeza. No es fácil determinar si el programa político que le atribuye fue formulado en todos sus puntos por Pericles o si, por ejemplo, la limitación de la expansión territorial durante la guerra es una fórmula que ha establecido Tucídides mediante la comparación de la política opuesta de sus sucesores con la conducta efectiva de Pericles. Parece, sin embargo, que sólo la consideración retrospectiva de Tucídides al fin de la guerra podía permitirle darnos las características definitivas de la sa-

biduría política de Pericles mediante la comprobación de lo que, en oposición a sus sucesores, no hizo jamás. Lo mismo puede decirse del notable elogio que hace de Pericles porque no acepta dinero ni hace cosa alguna en provecho propio. Verdad es que Tucídides ya en el discurso pronunciado en la declaración de la guerra pone en boca de Pericles estas palabras: «Ninguna anexión. ¡Ningún riesgo innecesario!» Pero precisamente en este lugar resuena la voz del historiador que ha visto ya el resultado de la guerra, al pronunciar estas palabras: «Temo más nuestras propias faltas que los golpes de nuestros enemigos.» Cuando afirma que la seguridad de la política de Pericles se funda en la seguridad de su posición interior, piensa, sin duda, en la insegura posición de Alcibíades. El defecto de su autoridad en el momento decisivo en que iba a abrir el camino para grandes éxitos en la política exterior llevó a Tucídides, que consideraba ya la política exterior como más importante que la interior, a reconocer la enorme importancia de un gobierno interno del antiguo tipo sólido propugnado por Solón, aun para dirigir con éxito una guerra.

A esta pintura de Pericles, como el verdadero hombre de estado, que hemos sacado de su caracterización final, pertenecen también sus discursos. El primero desarrolla el programa político de la guerra. El último muestra cómo el caudillo, aun en las circunstancias más difíciles, mantiene al pueblo en sus manos[360]. La estrecha conexión de ambos discursos con el resumen final nos permite llegar a la conclusión de que la imagen de Pericles en su totalidad, incluso la de los discursos, es una creación unitaria de los últimos tiempos de Tucídides. Ello es reconocido generalmente por lo que se refiere al tercero y gran discurso, la oración fúnebre a los atenienses caídos en el primer año de guerra[361]. Esta oración fúnebre es, más que cualquier otra de Tucídides, una libre creación del historiador. Ha sido interpretada como la oración fúnebre de Tucídides a la gloriosa Atenas antigua. Ello es perfectamente justo porque precisamente la muerte

tiene el poder de manifestar en su pura apariencia la idea de lo desaparecido. En las oraciones fúnebres tradicionales de Atenas a los héroes caídos, era costumbre ofrecer una brillante semblanza de su valor. Tucídides prescinde de esto y traza un cuadro ideal del estado ateniense en su totalidad. Sólo podía ponerlo en boca de Pericles, puesto que éste era el único hombre de estado de altura suficiente para alcanzar a conocer el espíritu y el genio de aquel estado. En tiempo de Pericles, la política está en camino de convertirse en un dominio de los arribistas y los virtuosos, seducidos por la caza de la fuerza y del éxito. En esto consiste precisamente, para Tucídides, la grandeza de Pericles y lo que lo pone por encima de Cleón y aun de Alcibíades: llevaba en sí un ideal del estado y del hombre, cuya realización daba un sentido a su lucha. Ninguna reproducción puede rivalizar con la maestría con que Tucídides resuelve la difícil tarea. Prescinde de todas las trivialidades de la elocuencia habitual y nos ofrece, en su grandiosa sobriedad, la imagen del estado ateniense con toda la energía de su política imperial y con la indescriptible plenitud de su espiritualidad y de su vida.

Para Tucídides, que conocía perfectamente el desarrollo del estado moderno, debieron aparecer claramente las complicaciones de la estructura social que no podía presentir el ideal político de los mayores, la eunomía de Solón y la isonomía de Clístenes, creado en tiempos más sencillos y todavía venerado en los días actuales. Hasta entonces no había un lenguaje adecuado para expresar la esencia del nuevo estado. Pero Tucídides, acostumbrado a ver la dinámica de las relaciones de estado a estado como una lucha de oposiciones naturales y necesarias, descubre con la misma agudeza que la estructura interna de la vida de Atenas se rige por el mismo principio. Basta para probarlo su intelección de la esencia de la *politeia* ateniense, que considera algo original, no copiado de modelo alguno, pero que acaso deba ser imitada por otros estados. Aquí se halla ya esbozada la teoría filosófica poste-

rior de la constitución mixta, como la mejor entre todas las formas del estado. La «democracia» ateniense no es, para él, la realización de aquella igualdad exterior y mecánica que algunos alaban como la culminación de la justicia y otros condenan como la mayor de las injusticias. Esto se ha manifestado ya en la definición de la posición de Pericles como el «hombre preeminente» que gobierna realmente el estado. La frase suelta según la cual bajo su gobierno era Atenas «una democracia sólo de nombre» toma, en la oración fúnebre y en boca del «hombre preeminente», la forma de una doctrina general. Aunque en Atenas todos sean iguales ante la ley, en la vida política gobierna la aristocracia de la destreza. Esto implica que el individuo preeminente debe ser reconocido como el primero y, por tanto, como gobernante libre. Esta concepción supone que la actividad de cada individuo tiene un valor para la totalidad. Pero —como reconoce incluso en la obra de Tucídides el demagogo radical Cleón—, el pueblo como tal no puede ejercer el gobierno de un imperio tan grande y tan difícil de dirigir. Así, en la Atenas de Pericles, se halla satisfactoriamente resuelto el problema de las relaciones entre la individualidad preeminente con la sociedad política, tan difícil en un estado de libertad y de igualdad, es decir, donde gobierna la masa.

La historia ha enseñado que esta solución depende de la existencia de un individuo genial, lo cual ocurre tan raramente en la democracia como en cualquier otra forma de gobierno, y que ni aun la democracia tiene seguridad alguna contra el peligro de carecer de caudillos. A un conductor como Pericles la democracia de Atenas ofrecía infinitas posibilidades de aprovechar las iniciativas de los ciudadanos, que en tanto estima, y de ponerlas en juego como fuerzas políticas activas. La tiranía de los siglos siguientes ha fracasado por no haber acertado a hallar nuevos procedimientos para resolver este problema fuera de los que el estado democrático ofrecía a Pericles. La tiranía de Dionisio de Sira-

cusa no acertó a incorporar a los ciudadanos a la vida del estado, de tal modo que, como lo reclamaba Pericles, pudieran dividir su vida entre las dos esferas de su profesión y sus deberes políticos. Ello no era posible sin una cierta medida de activo interés y una verdadera comprensión de la vida del estado.

La *politeia* en el sentido griego no significa sólo, como en el moderno, la constitución del estado, sino la vida entera de la polis, en tanto que se halla determinada por ella. Y aun cuando en Atenas no existía, como en Esparta, una disciplina que regulara el curso entero de la vida cotidiana de los ciudadanos, el influjo de la polis, como espíritu universal, penetra profundamente en la orientación entera de la vida humana. El hecho de que en el griego moderno politeuma equivalga a educación o cultura, es un último efecto de esta antigua unidad de vida. De ahí que la imagen de Pericles de la *politeia* ateniense comprenda el contenido entero de la vida privada y pública: economía, moralidad, cultura, educación. Sólo en esta plenitud concreta alcanza color y forma la idea del estado como poder. Su raíz se halla en la imagen de la *politeia* tal como Pericles la concibió. Sería incompleta sin este contenido viviente. La fuerza, tal como la concibe Tucídides, no es en modo alguno la simple pleonexia mecánica y sin espíritu. El carácter sintético del espíritu ático, que informa todas sus manifestaciones literarias, artísticas, filosóficas y morales, reaparece en su forma constructiva en la creación del estado de Pericles. Es un puente entre la rígida estructura del campamento espartano y el principio jónico de la libre actividad económica y espiritual de los individuos. Tucídides no concibe la nueva estructura del estado como algo estático y en reposo, como la estructura legal de la antigua *eunomia*. Lo mismo en el aspecto constitucional y político que en el económico y espiritual, es el estado una especie de armonía de oposiciones naturales y necesarias, análoga a la de Heráclito, y su existencia se funda en la tensión y el equilibrio. En la imagen del estado que nos ofrece Peri-

cles aparecen idealmente, en el juego de su equilibrio conjunto, la producción nacional y la participación en los productos del mundo entero, el trabajo y el recreo, las labores y las fiestas, el espíritu y el *ethos*, la reflexión y la energía.

Este carácter de las normas, que expone el gran caudillo con la más alta majestad del lenguaje, no ha de servir sólo para otorgar a los atenienses, en aquel momento de su destino, plena conciencia de los altos valores por que luchan y convertirlos en ardientes «amantes» de su patria. Tucídides concibe el estado, lo mismo en el aspecto espiritual que en el de la política exterior, como un centro de amplia influencia histórica. No lo considera sólo en si mismo, sino en fecunda relación espiritual con el mundo en torno. «Para resumir todo lo dicho, denomino a nuestra ciudad la alta escuela de la cultura de Hélade», τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν.[362] Con este reconocimiento de la hegemonía espiritual de Atenas, digna del gran historiador, aparece, por primera vez en su visión dinámica, el hecho y el problema de la amplia influencia histórica de la cultura ática que adquiere, precisamente en la época de Pericles, su mayor altura y aptitud, se impregna de la más alta vitalidad y significación histórica. Llega a ser el compendio del vigor más sublime que irradiara el espíritu de un pueblo y de un estado sobre los demás pueblos, trazándoles el camino de su propia vida. No hay justificación más alta de la ambición política de Atenas sobre el mundo griego, sobre todo después de su fracaso, que la idea de la *paideia*,. En ella halla el espíritu griego su compensación más alta: la conciencia de su propia eternidad.

LIBRO TERCERO
EN BUSCA DEL CENTRO DIVINO

PROLOGO

Aparece el segundo tomo de esta obra diez años después de ver la luz el primero ★[363]*. El tercero lo seguirá inmediatamente. Este prólogo es común a ambos volúmenes, sobre todo teniendo en cuenta que los tomos segundo y tercero forman una unidad dentro de la obra en conjunto, pues ambos tratan de la historia intelectual de la Grecia antigua en el siglo* IV *a. C., o sea en la época de Platón, razón por la cual se complementan mutuamente. Estos dos volúmenes dan cima a la historia del periodo clásico de la Hélade. Sería tentador poder pensar en la continuación de la obra a lo largo de los últimos siglos de la Antigüedad, ya que los ideales de la paideia plasmados en el periodo clásico tuvieron un papel tan descollante en el desarrollo y expansión ulteriores de la civilización grecorromana. Más abajo trazaré un breve esbozo de este plan ampliado. Pero, llegue o no a realizar este ideal, debo dar gracias a la suerte, que me ha permitido completar mi obra sobre el periodo más grande de la vida de Grecia, la cual, después de haber perdido todos los bienes de este mundo —el estado, el poder, la libertad y la vida cívica en el sentido clásico de esta palabra—, pudo todavía decir con su último gran poeta, Menandro: «Hay un bien que nadie puede arrebatarle al hombre, y es la paideia.» Fue el mismo poeta que escribió las palabras que figuran como lema al frente de este volumen: «La paideia es un puerto de refugio de toda la humanidad» (Monost., 2 y 312).*

Quien crea que la esencia de la historia consiste en la vida orgánica de las naciones individuales, deberá considerar el siglo IV *como una fase más avanzada en el declinar no sólo del poder político de Grecia, sino también de la estructura interna de la sociedad griega. Desde este punto de vista, no alcanzaríamos a comprender por qué este periodo es tan importante como*

para justificar un estudio de la extensión de él. Este periodo es una era de importancia única en la historia de la cultura. A través de las tinieblas cada vez más espesas del desastre político, se revelan en su ámbito, como conjurados por las exigencias de la época, los grandes genios de la educación, con sus sistemas clásicos de filosofía y de retórica política. Sus ideales de cultura, que sobrevivieron a la existencia política independiente de su nación, fueron trasmitidos a otros pueblos de la Antigüedad y a sus sucesores como la más alta expresión posible de la humanidad. Es corriente estudiarlos bajo esta luz supratemporal, sustrayéndolos a las luchas tenaces y amargas de su tiempo para asegurar la propia preservación política y espiritual; luchas que los griegos interpretaban de un modo característico como el esfuerzo para determinar el carácter de la verdadera educación y la verdadera cultura. Sin embargo, mi propósito ha sido desde el comienzo mismo de esta obra hacer algo completamente distinto: explicar la estructura y la función social de los ideales griegos de la cultura proyectándolos sobre su fondo histórico. Éste es el espíritu que me ha guiado al tratar del periodo de Platón, en estos dos volúmenes; si de algo sirven será, especialmente, para ayudar a comprender la filosofía platónica. El propio Platón sabía tan bien que su filosofía nacía de un clima especial de pensamiento y mantenía una posición histórica especial en el desarrollo de conjunto del espíritu griego, que daba siempre a su dialéctica la forma dramática de un diálogo, tomando como punto de partida una discusión entre representantes de los diversos tipos de la opinión de su tiempo. De otra parte, ningún otro gran escritor revela más claramente que éste la verdad de que el único elemento permanente de la historia es el espíritu, no sólo porque su propio pensamiento sobrevive a lo largo de miles de años, sino porque el espíritu de la Grecia primitiva perdura en él. Su filosofía es una reintegración de los periodos anteriores de la cultura helénica. En efecto, Platón recoge, deliberada y sistemáticamente, los diversos problemas del periodo preplatónico y los lleva a un plano filosófico más elevado. En este sentido, todo el primer volumen (y no sólo los capítulos que tratan de los pensadores presocráticos, sino, aún más, los que versan sobre los legisladores y los poetas) debe considerarse como una introducción al estudio de Platón. En el presente volu-

men y en el que le sigue se da por supuesto que el tomo primero ha sido leído ya.

Otro punto de vista que indirectamente nos ayuda a comprender a Platón (que debe ser considerado como la culminación de toda historia de la paideia griega) es el contraste entre su obra y su carácter y de los de otras grandes figuras de la misma era, que suelen ser estudiados como si no guardasen la menor relación con la filosofía. Yo he intentado interpretar el duelo entre las fuerzas filosóficas y las antifilosóficas en torno a la primacía de la cultura en el siglo IV*, como un drama histórico propio que no es posible tergiversar sin oscurecer nuestra comprensión del conjunto del problema y confundir los términos de esta antitesis, fundamental en la historia del humanismo hasta nuestros días.*

Cuando hablo del «siglo IV*», no interpreto este periodo en un sentido cronológico estricto. Históricamente, Sócrates pertenece al siglo anterior, pero aquí se le considera como la figura que marca el viraje intelectual de comienzos del periodo de Platón. La influencia real de Sócrates empezó a revelarse de un modo póstumo cuando los hombres del siglo* IV *comenzaron a discutir en torno a su carácter e importancia; todo lo que conocemos acerca de él (fuera de la caricatura de Aristófanes), es un reflejo literario de esta influencia que ejerció sobre sus contemporáneos más jóvenes y que se convirtió en fama después de su muerte. Me sentía movido a estudiar la medicina, como teoría de la naturaleza del hombre, en el volumen* III*, teniendo en cuenta la gran influencia que llegó a ejercer sobre la estructura de la paideiade Sócrates y Platón. Y abrigaba en un principio el propósito de llevar el segundo volumen hasta el periodo en que la cultura griega logró la dominación del mundo (véase prólogo al volumen 1). Este plan ha sido desechado ahora para sustituirlo por un análisis más completo de las dos manifestaciones fundamentales de la paideia en el siglo* IV*: la filosofía y la retórica, de las que habrían de derivarse siglos más tarde las dos formas principales del humanismo. La era helenística será tratada, pues, en un libro aparte. Aristóteles deberá ser estudiado, con Teofrasto, Menandro y Epicuro, a comienzos del periodo helenístico, cuyas raíces de vida se remontan hasta el siglo* IV*. Aristóteles es, como Sócrates, una figura que*

marca la transición entre dos épocas. Sin embargo, en Aristóteles, maestro de los entendidos, la concepción de la paideiasufre un notable decrecimiento de intensidad que hace difícil situar esta figura al lado de la de Platón, el verdadero filósofo de la paideia.Los problemas que envuelve la relación entre cultura y ciencia, problemas característicos de la Alejandría helenística, se perfilan claramente por vez primera en la escuela de Aristóteles.

A la par con las discusiones culturales del siglo IV *que se describen en estos dos volúmenes y con el impacto de la civilización humana sobre Roma, el tema histórico más importante de esta obra es la trasformación de la paideia griega helenística en la paideia cristiana. Si dependiese enteramente de la voluntad del autor, sus estudios acabarían con una descripción del vasto proceso histórico a través del cual fue helenizada la cristiandad y cristianizada la civilización helénica. Fue la paideiagriega la que puso los cimientos de aquel fogoso y secular pugilato reñido entre el espíritu griego y la religión cristiana, cada uno de los cuales se esforzaba en señorear o asimilar al otro, y de su síntesis final. Al mismo tiempo que tratan de un periodo histórico propio y separado, el segundo y tercer volumen de esta obra pretenden tender un puente sobre la sima que se abre entre la civilización griega clásica y la cultura cristiana de la baja Antigüedad.*

El método con que había de tratarse la materia tenía que obedecer lógicamente a la naturaleza de los materiales estudiados, los cuales no pueden entenderse plenamente a menos que se diferencien, describan y analicen cuidadosamente todas las múltiples formas, contrastes, planos y estratos en que se presenta la paideiagriega, tanto en sus aspectos individuales como en sus aspectos típicos. Lo que se necesita es una morfología de la cultura, en el verdadero sentido histórico. Los «ideales de la cultura griega» no pueden moverse por separado en el vacío de la abstracción sociológica ni tratarse como tipos universales. Cada forma de areté, cada nuevo arquetipo moral creado por el espíritu griego deben estudiarse en el tiempo y en el sitio en que surgieron, rodeados de las fuerzas históricas que les dieron vida y chocaron con ellos, y plasmados en la obra del gran escritor creador que les infundió una forma artística representativa. Con no menor objetividad que la del escritor al relatar las acciones externas y retratar los carac-

teres, el artista, cuando trate de los aspectos intelectuales de la realidad, debe registrar todos los fenómenos de alguna importancia que caigan dentro de su campo visual, ya se trate del ideal de carácter expresado en los príncipes de Homero o de la sociedad aristocrática reflejada en los heroicos atletas juveniles de la poesía de Píndaro, o de la democracia de la era de Pericles, con su ideal del ciudadano libre. Cada una de las fases contribuyó a su modo al desarrollo de la civilización griega, antes de ser suplantadas, cada una de ellas y todas en conjunto, por el ideal del ciudadano filosófico del mundo y por la nueva nobleza del hombre «espiritual» que caracteriza la era de los imperios helenísticos en su apogeo, y forma una transición hacia la concepción cristiana de la vida. En cada uno de estos periodos hubo elementos esenciales que sobrevivieron y pasaron a otros periodos posteriores. Este libro subraya frecuentemente que la cultura griega se desarrolló no destruyendo sus bases previas, sino siempre tranformándolas. El cuño que había venido empleándose hasta entonces no era arrojado como inservible, sino remozado. La regla de Filón μεταχάραττε τὸ θεῖον νόμισμα dominó la cultura griega desde Homero hasta el neoplatonismo y los Padres Cristianos de la baja Antigüedad. El espíritu griego labora remontando las cumbres previamente alcanzadas, pero la forma en que trabaja se rige siempre por la ley de la estricta continuidad.

Cada una de las partes de este proceso histórico constituye una fase, pero no hay en él ninguna parte que sea simplemente una fase y nada más. Porque, como ha dicho un gran historiador, cada periodo se halla «directamente en contacto con Dios». Cada edad tiene derecho a ser valorada por si misma; su valor no reside simplemente en el hecho de ser un instrumento en función de cualquier otro periodo. La posición que en definitiva ocupe dentro del panorama general de la historia dependerá de su capacidad para infundir forma espiritual e intelectual a su propia y suprema obra. Pues es a través de esta forma como influirá de un modo más o menos fuerte y permanente en las futuras generaciones. La función del historiador consiste en emplear su imaginación para sumergirse profundamente en la vida, en las emociones, en el color de otro mundo más vivido, olvidándose enteramente de sí mismo y de su propia cultura y sociedad y pensando de este modo en

función de vidas ajenas y de sentimientos que no le son familiares, a la manera como el poeta infunde a sus personajes el hálito de la vida. Y esto no se refiere solamente a los hombres y a las mujeres, sino también a los ideales del pasado. Platón nos ha prevenido contra la tendencia a confundir al poeta con sus héroes y los ideales de aquél con los de éstos o de servirse de sus ideas contradictorias para construir un sistema que luego asignamos al poeta mismo. Del mismo modo, el historiador no debe intentar reconciliar las ideas pugnantes que se abren paso en la batalla entre los grandes espíritus ni erigirse en juez sobre ellas. Su misión no consiste en mejorar el mundo, sino en comprenderlo. Que los personajes de quienes se ocupa pugnen entre sí, delimitándose así los unos a los otros. El historiador debe dejar que el filósofo resuelva sus antinomias. Esto no quiere decir, sin embargo, que la historia del espíritu sea puro relativismo. Pero el historiador no debe, indudablemente, aventurarse a decidir quién se halla en posesión de la verdad absoluta. Mas sí está en condiciones de emplear el criterio de la objetividad tucidideana en una escala amplia para poner de relieve las líneas generales de un arquetipo histórico, una verdadera cosmogonía de valores, un mundo ideal llamado a sobrevivir al nacimiento y a la muerte de estados y de naciones. Y eso convierte su obra en un drama filosófico nacido del espíritu de la contemplación histórica.

Al ponerse a escribir una historia de la paideia en el siglo IV, la selección de los materiales por el historiador se halla determinada en una gran medida por el tipo de testimonios que han llegado a nosotros. En la baja Antigüedad, los documentos elegidos para ser preservados lo eran enteramente a causa de su importancia para el ideal de la paideia, y prácticamente se dejaba perecer todo libro que se consideraba carente de valor representativo desde este punto de vista. La historia de la paideiagriega se funde completamente con la historia de la trasmisión y la conservación de los textos clásicos por medio de manuscritos. Por eso son tan importantes para nuestros fines el carácter y la cantidad de la literatura del siglo IV que ha llegado a nuestros días. En esta obra se discute cada uno de los libros de aquella era que se han conservado con el fin de demostrar cómo vive conscientemente en todos ellos y preside su forma la idea de la paideia. La úni-

ca excepción a esta regla es la oratoria forense. Aunque ha llegado a nosotros una gran cantidad de este tipo de literatura, no lo estudiamos aquí por separado. Y no porque no guarde relación alguna con la paideia: Isócrates y Platón dicen repetidas veces que Lisias y sus colegas pretendían ser representantes de un tipo de educación superior. La razón de que prescindamos de ella es que la oratoria política no tardó en hacer pasar a segundo plano la obra realizada por los maestros de la retórica procesal. Sería irrealizable e indeseable, ante materiales tan copiosos, tratar por extenso de las dos ramas de la oratoria. Y realmente hay que reconocer que Isócrates y Demóstenes son figuras de oradores mucho más importantes que los que se dedicaban a escribir discursos breves.

El estudio de Platón forma de por sí un libro aparte dentro de estos dos volúmenes. Esta figura ocupó durante muchos años el centro de mi interés y, naturalmente, mi trabajo en torno a ella desempeñó un papel decisivo en la concepción de la obra. Cuando, hace aproximadamente veinte años, intenté llamar la atención de los estudiosos hacia el aspecto de la historia helénica que los griegos llamaban paideia, pensaba principalmente en Platón. El punto de vista desde el cual he estudiado aquí esta figura fue desarrollado por mí en una serie de conferencias titulada Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung(Berlín, 1928), y ya antes, en mi ensayo Platos Staatsethik(Berlín 1924), al que se hacen referencias en el texto. Mis ideas han sido expuestas en gran número de artículos, monografías y disertaciones sobre Platón, publicados por mis discípulos, y han llegado a alcanzar cierta influencia en círculos más amplios, pero hasta ahora no había tenido ocasión de presentarlas como un todo coherente. Al revisar el libro, ahora que está terminado, echo de menos en él un capítulo sobre el Timeo de Platón, dedicado a examinar las relaciones entre su concepción del cosmos y la tendencia paidéutica fundamental de su filosofía. En vez de trazar por segunda vez una descripción de la Academia, bastará con que remita a los lectores al capítulo correspondiente de mi Aristóteles. En cuanto a la teología filosófica griega, me he aventurado a remitirme a una obra que vera la luz en un próximo futuro. Mis estudios preliminares para el capítulo sobre la medicina griega rebasaron los límites de esta obra y fue-

ron publicados como libro aparte (Diokles von Karystos). Mis estudios sobre Isócrates y Demóstenes se basan también en monografías anteriormente publicadas por mí.

Aprovecho la oportunidad que me brinda este prólogo para expresar mi sincera gratitud al traductor de los volúmenes segundo y tercero de mi obra, señor Wenceslao Roces, catedrático que fue de Derecho Romano en Salamanca y residente en la actualidad en México. Su gran experiencia como traductor y su conocimiento de la historia del mundo antiguo le permitieron realizar la enorme tarea de verter al español los dos nuevos volúmenes de la paideiacon una rapidez casi increíble, lo que permite que el libro impreso salga a la luz solamente un año después de haber comenzado la traducción. La fidelidad con que ha interpretado mi pensamiento y la facilidad y soltura con que ha traducido a su idioma la forma del texto original me ha llenado de admiración al examinar la versión española, primero en el manuscrito y luego en las pruebas de imprenta.

Debo expresar también mi gran reconocimiento al señor Francisco Giner de los Ríos, escritor español residente en México, que trabajó infatigablemente en la corrección de las pruebas de imprenta de esta versión y la enriqueció con su valioso índice analítico. Doy las gracias, finalmente, al Fondo de Cultura Económica y a su director, Lic. Daniel Cosío Villegas, por haber acometido la empresa de publicar esta obra tan voluminosa y haberle dado cima con tanto éxito, bajo las difíciles condiciones de la guerra. A ello se debe que la edición latinoamericana de la obra vea la luz a una distancia de muy pocos meses de la publicación por la Oxford University Press, de Nueva York, de los volúmenes II y III.

La versión española, al igual que la traducción inglesa paralela a ella, ha sido hecha del texto original alemán, todavía inédito.

Cambridge, Mass., julio de 1944.

Werner Jaeger

I. EL SIGLO IV

La caída de Atenas (404 a. C.) al cabo de una guerra sostenida durante cerca de treinta años por los estados griegos, cerró el siglo de mayor florecimiento con aquel desenlace tan trágico que la historia conoce. La fundación del imperio de Pericles fue la creación más grandiosa de estado erigida sobre el suelo helénico. Durante algún tiempo pareció que iba a estar destinado a ser la morada terrenal permanente de la cultura griega. El juicio que Tucídides emite sobre Atenas en su oración fúnebre de Pericles, escrita a raíz de terminar la guerra, parece transfigurada todavía por el recuerdo que aún palpita en ella del sueño fugaz, pero digno del genio ático, de llegar a mantener en perfecto equilibrio el espíritu y el poder en el edificio armonioso de este estado. Cuando el historiador escribió estas páginas había llegado ya a la conciencia histórica paradójica a que estaba destinada su generación: a la conciencia de que toda armazón de poder terrenal, por sólida que sea, es siempre precaria, y de que sólo las flores frágiles del espíritu son perdurables *e* imperecederas. De pronto, pareció como si el progreso hubiese dado un salto atrás de un siglo hasta la época de los estados-ciudades aislados de la antigua Grecia antes de la victoria sobre los persas, que otorgara a Atenas, a la par que su papel histórico de campeón, la expectativa de la hegemonía futura sobre Grecia. Al llegar aquí, ya a un paso de la meta, daba un traspié y caía por tierra.

La brusca caída de Atenas desde su altura conmovió al mundo helénico porque dejaba en el ámbito del estado griego un vacío imposible de llenar. Sin embargo, la suerte política de Atenas fue

objeto de disquisiciones espirituales mientras el estado tuvo para los griegos alguna existencia real. La cultura griega había sido desde el primer momento inseparable de la vida de la *polis*. Y este entronque no había sido nunca tan estrecho como en Atenas. Por eso las consecuencias de aquella catástrofe no podían ser meramente políticas. Tenían que repercutir necesariamente sobre el nervio moral y religioso de la existencia humana. De este nervio, y sólo de él, era de donde tenía que partir la convalecencia, suponiendo que tal fuese posible. Esta conciencia se abrió paso tanto en la filosofía como en la vida práctica y cotidiana. De este modo, el siglo IV se convirtió en periodo de reconstrucción interior y exterior. Es cierto que el mal calaba tan hondo que, vista la cosa desde lejos, parecía dudoso desde el primer momento que aquella innata confianza universal de los griegos que esperaba realizar siempre aquí y hoy «el mejor de los estados», «la mejor de las vidas», pudiese llegar a reponerse nunca de aquel golpe y recobrar su primitiva y natural espontaneidad. El viraje hacia el interior que el espíritu griego da en los siglos siguientes arranca de estos tiempos dolorosos. Para la conciencia de las gentes de la época, incluso para un Platón, la misión planteada sigue siendo absolutamente real, y ésta es sobre todo, aunque en otro sentido, la concepción de los estadistas prácticos.

Es asombrosa la rapidez con que el estado ateniense se repuso de su derrota y supo encontrar nuevas fuentes de energía material y espiritual. En ninguna otra época se vio tan claro como en aquella gran catástrofe que la verdadera fuerza de Atenas, incluyendo la del estado, residía en su cultura espiritual. Fue ésta la que le alumbró el camino en su nuevo ascenso, la que en el periodo de mayor desamparo le reconquistó con su encanto las almas de los hombres que se habían apartado de ella y la que legitimó su derecho reconocido a subsistir, en un momento en que carecía aún del poder necesario para imponerse por su cuenta. De este modo, el proceso espiritual que se desarrolla en la Atenas

de los primeros decenios del nuevo siglo ocupa el primer plano del interés, incluso desde el punto de vista político. Cuando Tucídides, al contemplar retrospectivamente la época de apogeo del poder de Atenas bajo Pericles, veía en el espíritu la verdadera fuerza cardinal de aquel estado, no se equivocaba. También ahora seguía siendo Atenas —mejor dicho, fue ahora precisamente cuando empezó a serlo de verdad— la *paideusis* de la Hélade. Todos los esfuerzos se concentraron en la misión que a la nueva generación le planteaba la historia: reconstruir el estado y la vida toda sobre sólidos cimientos.

Esta orientación consciente de todas las fuerzas espirituales superiores hacia el estado se había abierto paso ya bajo las nuevas condiciones de vida creadas por la guerra y poco antes de que estallase ésta. No eran sólo las nuevas teorías y los nuevos intentos pedagógicos de los sofistas los que impulsaban las cosas en esta dirección. Esta corriente general arrastraba también cada vez con más fuerza a los poetas, a los oradores y los historiadores. El desenlace de esta gran pugna se encontró con una juventud templada ya por las espantosas pruebas del último decenio de la guerra y dispuesta a ponerse con todas sus fuerzas al servicio de la penuria de los tiempos presentes. El hecho de que el estado real no les brindase cometidos que mereciesen la pena de afrontarse hacía que sus esfuerzos se sintiesen necesariamente espoleados por el deseo de encontrar una salida espiritual. Ya hemos visto la tendencia pedagógica que, en progresión constante, penetra todo el desarrollo artístico y espiritual de Grecia en el siglo V hasta llegar a la obra de Tucídides, en la que se sacan las enseñanzas del proceso político de todo el siglo anterior. Pues bien, este torrente se trasvasa ahora a la época de la reconstrucción. El problema del presente hace que el impulso pedagógico se fortalezca en enormes proporciones, se haga apremiante y adquiera, por los sufrimientos generales de los hombres, una profundidad insospechada. La idea de la *paideia* no tarda en convertirse en expresión

auténtica de los afanes espirituales de la siguiente generación. El siglo IV es la era clásica en la historia de la *paideia*, entendiendo por ésta el despertar a un ideal consciente de educación y de cultura. Con razón coincide con un siglo tan problemático. Este alertamiento es precisamente lo que más distingue al espíritu griego del de otros pueblos, y la conciencia plenamente despierta con que los griegos viven la bancarrota general, espiritual y moral, del brillante siglo V es la que les permite captar la esencia de su educación y de su cultura con esa claridad interior que llevará siempre a la posteridad a sentirse, en esto, como un discípulo suyo.

Pero aunque en este plano, y desde el punto de vista espiritual, el siglo IV deba considerarse como la consumación del proceso que había comenzado ya a desarrollarse en el siglo V, o con anterioridad, en otros aspectos representa un viraje extraordinario. El siglo anterior había discurrido bajo el signo de la realización plena de la democracia. Cualesquiera que sean las objeciones alegadas en contra de la viabilidad política de este ideal, jamás realizado, de una autonomía hecha extensiva a todos los ciudadanos libres, es indudable que el mundo le debe la creación de la personalidad humana responsable ante sí misma. La Atenas renovada del siglo IV no podía levantarse tampoco sobre ningún otro fundamento más que el de la ya clásica *isonomía*, aunque no tuviese ya aquella distinción interior de la época de Esquilo, para la que no eran demasiado audaces estas pretensiones de nobleza de la colectividad. El estado ateniense no parece reconocer el hecho de que su ideal, pese a su gran superioridad material, había sucumbido en la lucha. La verdadera huella de la victoria espartana no debe buscarse en el terreno constitucional, sino en la órbita de la filosofía y de la *paideia*. El forcejeo espiritual con Esparta llena todo el siglo IV y llega hasta fines del estado-ciudad soberano y democrático. El problema no estriba precisamente en saber si se debería capitular ante el hecho de la victoria espartana y

reformar exteriormente las instituciones libres del estado ateniense. Indudablemente ésta fue la primera reacción ante la derrota, pero no tardó en ser contrarrestada, un año después de terminada la guerra, por el fracaso del golpe de estado de los «Treinta». Sin embargo, el problema como tal no se solucionó ni se olvidó con la llamada restauración de la constitución democrática y la amnistía general que la siguió. Lo que se hizo fue desplazarlo a otro campo. Se desplazó de la órbita de la actuación política práctica a la de la pugna espiritual por la regeneración interior. Se abría paso la convicción de que Esparta no era tanto una determinada constitución como un sistema educativo aplicado hasta sus últimas consecuencias. Su rigurosa disciplina era lo que le daba su fuerza. También la democracia, con su apreciación optimista de la capacidad del hombre para gobernarse a sí mismo, presuponía un alto nivel de cultura. Esto sugería la idea de hacer de la educación el punto de Arquímedes en que era necesario apoyarse para mover el mundo político. Aunque ésta no era receta útil para la gran masa del pueblo, la idea ahondaba con tanta mayor razón en la fantasía de las individualidades dirigentes en el campo del espíritu. En la literatura del siglo IV encontramos todos los matices de la realización de esta idea, desde la actitud de admiración simplista y superficial del principio espartano de la educación colectiva hasta su repulsa absoluta y su sustitución por un nuevo y más alto ideal de formación humana y de conexión entre el individuo y la colectividad. Otros, en cambio, no buscan el modelo de la propia conducta ni en las ideas políticas exóticas del adversario vencedor ni en un ideal filosófico de propia construcción. Lo que hacen es volver la vista al pasado de su propio estado, es decir, de Atenas, y empiezan a pensar y aspirar retrospectivamente, de tal modo que no pocas veces su voluntad política actual reviste la forma de su antecedente histórico. Una gran parte de estas ideas restauradoras tiene carácter romántico, pero no puede negarse que con este roman-

ticismo se mezcla una nota realista, que da la crítica, generalmente muy certera, del presente y de sus perspectivas, crítica que sirve de punto de partida, a todos estos sueños. Éstos se visten siempre con el ropaje de una tendencia educativa, con el ropaje de la *paideia*. Sin embargo, si las relaciones entre el estado y el individuo se enfocan en este siglo de un modo tan consciente, no es sólo porque se pretenda fundamentar de nuevo el estado partiendo del individuo moral. Impera también, con no menor claridad, la conciencia de que la existencia humana individual se halla condicionada asimismo por lo social y lo político, idea ésta muy natural en un pueblo que tenía el pasado de Grecia. La educación por medio de la cual se pretendía mejorar y fortalecer el estado constituía un problema más adecuado que ningún otro para llevar a la conciencia la condicionalidad mutua entre el individuo y la comunidad. Desde este punto de vista, el carácter privado de toda la educación anterior de Atenas aparecía como un sistema fundamentalmente falso e ineficaz, que debía dejar paso al ideal de la educación pública, aunque el propio estado no supiese hacer el menor uso de esta idea. Pero la misma idea se abrió paso plenamente a través de la filosofía, que se la asimiló, y el hundimiento de la independencia política del estado-ciudad griego vino a iluminar con mayor fuerza todavía la importancia de aquella idea. Ocurrió como ocurre con tanta frecuencia en la historia: la conciencia salvadora llegó tarde. Sólo después de la hecatombe de Queronea observamos cómo va abriéndose paso la convicción de que el estado ateniense tendrá que salir adelante merced a la idea de una *paideia* consecuente con su espíritu. El orador y legislador Licurgo, cuyo *Discurso contra Leócrates*, único que de él se ha conservado, es un monumento de esta forma interior, quiso desplazar con ella la actuación educativa pública de Demóstenes del campo de la mera improvisación al campo de la legislación. Pero esto no modifica sustancialmente el hecho de que los grandes sistemas de la *paideia* creados en el siglo IV sur-

gieran al amparo de la libertad de pensamiento, aunque no brotaran del terreno espiritual de la democracia ateniense de su época. La dura prueba de una guerra perdida y la problemática interior de la democracia fueron, indudablemente, las que espolearon el pensamiento, pero una vez puesto en marcha, éste no se dejó encuadrar dentro de las formas tradicionales ni se limitó a justificar su existencia. Marchó por sus caminos propios y se volcó libremente sobre sus postulados ideales. En sus proyecciones políticas y pedagógicas, lo mismo que en el terreno religioso y ético, el espíritu de los griegos, al desarrollarse libremente, se emancipó de lo existente y de sus trabas y se creó su propio mundo interior e independiente. Su ruta hacia una nueva *paideia* arrancó de su convencimiento de que era necesario un ideal nuevo y más alto de estado y de sociedad, y terminó en la búsqueda de un nuevo Dios. El humanismo del siglo IV, después de ver cómo caía por los suelos el reino de la tierra, estableció su morada en el reino de los cielos.

La misma imagen exterior de la literatura revela ya, claramente visible, el fin. Aunque las grandes formas de la poesía, la tragedia y la comedia, que habían impreso su sello al siglo V, siguen cultivándose con arreglo a la tradición y encuentran sus representantes en un número asombroso de poetas estimables, el aliento poderoso de la tragedia se apaga. La poesía pierde su poder de dirección de la vida espiritual. El público reclama en proporción cada vez mayor, y la ley acaba ordenándola, la representación regular de las obras procedentes de los viejos maestros del siglo anterior. Estas obras se convierten ahora, en parte, en patrimonio cultural clásico, pues los muchachos las aprenden en la escuela como a Homero y los poetas antiguos, y los oradores y los filósofos las citan en sus discursos y en sus ensayos, y en parte el arte dramático moderno, que tiende cada vez más a dominar con carácter exclusivo la escena, las utiliza para sus experimentos, en los que lo que interesa no es ya su forma ni su contenido. La co-

media languidece y la política no ocupa ya el centro de ella. Tendemos con demasiada facilidad a olvidar que la producción poética de esta época, sobre todo en materia de comedias, fue todavía enormemente grande, pues la tradición enterró todos estos miles de obras. Sólo se han conservado las de los prosistas Platón, Jenofonte, Isócrates, Demóstenes y Aristóteles, aparte de las de no pocos autores secundarios. En conjunto, puede decirse, sin embargo, que esta selección es bastante justa, ya que la actividad realmente creadora del nuevo siglo se manifiesta principalmente en la prosa. La supremacía espiritual de ésta sobre la poesía es tan arrolladora, que acaba extinguiendo totalmente su recuerdo a través de los siglos. Entre los contemporáneos y en la posteridad sólo adquieren gran relieve la figura de Menandro y la influencia del nuevo tipo de comedia de este autor y de sus colegas de la segunda mitad del siglo IV. Era la última manifestación de la poesía griega dirigida realmente al gran público: no ciertamente a la *polis*, como su predecesora, la antigua comedia y la tragedia de los grandes tiempos, sino a la sociedad culta, cuya vida e ideas refleja. Sin embargo, la verdadera lucha de la época no se desarrolla en los discursos y en las charlas humanas de este arte docente, sino en los diálogos de la nueva prosa poemática filosófica, que giran en torno a la lucha por la verdad y en los que Platón y sus camaradas inician al mundo en el íntimo sentido de las investigaciones socráticas sobre el fin de la vida. Los discursos de Isócrates y Demóstenes nos permiten asistir a la historia de los sufrimientos y a la problemática del estado griego, en ésta su fase final de vida. Con los escritos docentes de Aristóteles la ciencia y la filosofía griegas abren por vez primera ante la posteridad el interior del taller en que laboran sus investigaciones.

Estas nuevas formas de la literatura en prosa no acusan solamente la personalidad de sus autores. Son la expresión de grandes e influyentes escuelas de filosofía y de ciencia o de retórica, o de fuertes movimientos políticos y éticos en los que se concen-

tran las aspiraciones de la minoría consciente. Incluso bajo esta forma de organización, las características de la vida intelectual del siglo IV se distinguen de las de la época anterior. Es una vida intelectual que se desarrolla con arreglo a un programa y persiguiendo una meta. La literatura de esta época encarna los antagonismos existentes entre todas las escuelas y tendencias. Todas ellas se hallan aún en la fase de su primera vitalidad pasional y encierran para la colectividad un interés tanto mayor cuanto que sus problemas brotan directamente de la vida de su tiempo. El tema común de esta gran pugna es la *paideia*. En él encuentran su unidad superior las múltiples manifestaciones del espíritu de esta época, la filosofía, la retórica y la ciencia. Pero a esta lucha se suman también, contribuyendo con su parte al problema que a todos preocupa, los representantes de las actividades prácticas tales como la economía, la guerra, la caza, las ciencias especiales, por ejemplo, la matemática y la medicina y, finalmente, las artes. Todas ellas aparecen como potencias que aspiran a formar y cultivar al hombre, razonando esta pretensión sobre el plano de los principios. Una historia de la literatura que arrancase de la simple forma del *eidos* estilístico, no podría captar esta unidad vital interior de la época. Esta lucha por la verdadera *paideia*, librada con una furia tan grande y con tan gran entusiasmo, es precisamente lo que da su fisonomía característica al proceso real de vida de esta época, y la literatura coetánea participa de la realidad viva en la medida en que toma parte en esta lucha. El triunfo de la prosa sobre la poesía se logró gracias a la alianza entre las vigorosas fuerzas pedagógicas, que ya en la poesía griega actuaban en un grado cada vez mayor, y el pensamiento racional de la época, que ahora penetraba cada vez más profundamente en los verdaderos problemas vitales del hombre. Por último, el contenido filosófico, imperativo de la poesía, se despoja de su forma poética y se crea en el discurso libre una nueva forma que responde más

de lleno a sus necesidades, o llega incluso a ver en ella un tipo nuevo y más alto de poesía.

La concentración cada vez mayor de la vida espiritual en escuelas cerradas o en determinados círculos sociales representa para éstos un incremento de fuerza modeladora y de intensidad de vida. Pero si comparamos esto con la situación anterior, en que la tal cultura corría aún a cargo de capas enteras de la sociedad, como la nobleza, o se difundía con carácter general entre el pueblo bajo la forma de la gran poesía o a través de la música, la danza y la mímica, vemos que la nueva orientación encierra un aislamiento peligroso del espíritu y un fatal menoscabo de su función de cultura colectiva. Éste se produce allí donde la poesía deja de ser la verdadera forma de creación espiritual y de expresión pública decisiva de la vida, para dejar paso a formas más racionales. Pero si es fácil comprobar esto *a posteriori*, trátase al parecer de una evolución sujeta a leyes fijas y que no es posible revocar voluntariamente, una vez realizada.

De aquí se deduce que la fuerza de modelar al pueblo en conjunto, fuerza inherente en el más alto grado a la cultura poética anterior, no aumentaba necesariamente, ni mucho menos, al aumentar la conciencia del problema educativo ni los esfuerzos pedagógicos. Por el contrario, tenemos la impresión de que conforme iban cediendo en fuerza las potencias que primeramente imperaban sobre la vida, tales como la religión, los usos sociales y la «música», de que en Grecia formó siempre parte la poesía, la gran masa iba hurtándose cada vez más a la acción modeladora del espíritu, y en vez de beber en las fuentes más puras buscaba su expansión con sustitutivos de baja calidad. Es cierto que siguen proclamándose, e incluso con un alarde retórico mayor, los mismos ideales que antes arrastraban a todas las capas sociales del pueblo, pero ahora estos ideales tienden cada vez más a flotar sobre las cabezas sin penetrar en ellas. Se les presta oídos de buena gana y la gente se deja incluso entusiasmar momentáneamente

por ellos. Pero son pocos los que los llevan en la masa de la sangre; y fallan al llegar al momento decisivo. Es fácil decir que las gentes cultas habrían podido salvar por sí mismas este abismo. La figura más importante de la época, que vio más claro que ninguna otra el problema de la estructura de la comunidad y del estado en conjunto, Platón, tomó la palabra sobre este tema en su vejez y explicó por qué no había podido traer un mensaje para todos. Entre él y su gran adversario, Isócrates, no media en este respecto diferencia alguna, a pesar de todos los antagonismos existentes entre la formación filosófica representada por el primero y la idea de educación política preconizada por el segundo. Y, sin embargo, jamás fue tan seria y tan consciente como entonces la voluntad de poner la mayor energía espiritual en la construcción de una nueva colectividad. Lo que ocurre es que los esfuerzos se encaminaban en primer término al problema de cómo podían formarse los gobernantes y guías del pueblo, y sólo en segundo lugar a los medios con ayuda de los cuales estos hombres dirigentes podían formar al pueblo en su conjunto.

Este desplazamiento del punto de enfoque, que en el fondo arranca ya de los sofistas, distingue al nuevo siglo del anterior. Y señala también el comienzo de una época histórica. De este nuevo objetivo surgen precisamente las academias y las escuelas superiores. Su relativo aislamiento sólo puede comprenderse partiendo de aquí y, así enfocado el problema, parece casi inevitable. Es difícil, naturalmente, decir qué influencia habrían podido ejercer en este sentido las escuelas superiores del siglo IV, si la historia les hubiese concedido un plazo mayor para su experimento. Su verdadera acción llegó a ser, sin duda, muy distinta de las que ellas originariamente se habían propuesto, pues acabaron siendo las creadoras de la ciencia y la filosofía occidentales y las adelantadas de la religión universal del cristianismo. Tal es la verdadera significación del siglo IV para el mundo. La filosofía, la ciencia y, en lucha constante con ellas, el poder formal de la re-

tórica, son los vehículos a través de los cuales llega la herencia espiritual de los griegos a los demás pueblos del mundo en aquella época y en la posteridad, y a los que debemos primordial-mente la conservación de aquel patrimonio de cultura. Gracias a ellos esta herencia se trasmitió bajo la forma y sobre los fundamentos que le había dado la lucha en torno a la *paideia* en el siglo IV, es ir, como la suma y compendio de la cultura griega, y ésta fue la divisa bajo la que Grecia conquistó espiritualmente el mundo. Y si desde el punto de vista nacional helénico puede parecer que el precio abonado por conferir al pueblo griego este título de gloria ante la historia universal fue demasiado caro, debemos recordar que no fue precisamente la cultura la que determinó la muerte del estado helénico, sino que la filosofía, la ciencia y la retórica eran, por el contrario, las formas en que podía perdurar lo que había de verdaderamente inmortal en la creación de los griegos. Por donde llegamos a la conclusión de que el desarrollo del siglo IV aparece envuelto en las sombras profundamente trágicas de un proceso de disolución y al mismo tiempo iluminado por el resplandor de una sabiduría providencial, a la luz del cual tampoco el destino terrenal de aquel pueblo procer representa más que un día dentro de la gran obra de conjunto de su creación histórica.

II. LA HERENCIA DE SÓCRATES

ὁ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ

Sócrates es una de esas figuras imperecederas de la historia que se han convertido en símbolos. Del hombre de carne y hueso y del ciudadano ateniense nacido en el año 469 a. C. y condenado a muerte y ejecutado en el año 399 han quedado grabados pocos rasgos en la historia de la humanidad, al ser elevado por ésta al rango de uno de sus pocos «representantes». A formar esta imagen no contribuyó tanto su vida ni su doctrina, en la medida en que realmente profesaba alguna, como la muerte sufrida por él en virtud de sus convicciones. La posteridad cristiana le discernió la corona de mártir precristiano y el gran humanista de la época de la Reforma, Erasmo de Rotterdam, le incluía audazmente entre sus santos y le rezaba: *Sancte Socrates, ora pro nobis!* En esta oración se revela ya, sin embargo, aunque vestido aún con un ropaje eclesiástico-medieval, el espíritu de los nuevos tiempos, que había empezado a alborear con el Renacimiento. En la Edad Media Sócrates no había pasado de ser un nombre famoso trasmitido a la posteridad por Aristóteles y Cicerón. A partir de ahora su estrella empieza a subir, al paso que la de Aristóteles, el príncipe del escolasticismo, comienza a declinar. Sócrates se convierte en guía de toda la Ilustración y la filosofía modernas; en el apóstol de la libertad moral, sustraído a todo dogma y a toda tradición, sin más gobierno que el de su propia persona y obediente sólo a los dictados de la voz interior de su conciencia; es el evangelista de la nueva religión terrenal y de un concepto de la bienaventuranza asequible en esta vida por obra

de la fuerza interior del hombre y no basada en la gracia, sino en la tendencia incesante hacia el perfeccionamiento de nuestro propio ser. No es posible, sin embargo, reducir a estas fórmulas todo lo que Sócrates significó para los siglos que siguieron al fin de la Edad Media. Todas las nuevas ideas éticas o religiosas que surgían, todos los movimientos espirituales que se desarrollaban, invocaban su nombre. Y este resurgimiento de Sócrates no respondía a un interés puramente erudito; nacía de un entusiasmo directo por la personalidad espiritual de aquel hombre, revelada a través de las fuentes griegas recién descubiertas y principalmente a través de las obras de Jenofonte[364].

Sería de todo punto falso, sin embargo, creer que todos estos empeños por erigir bajo la égida de Sócrates una nueva «humanidad» terrenal fueran dirigidos contra el cristianismo, a la inversa de lo que se había hecho durante la Edad Media, al convertir a Aristóteles en fundamento de toda la filosofía cristiana. Por el contrario, al filósofo pagano se le encomendaba ahora la misión de contribuir a crear una religión moderna en la que el contenido imperecedero de la religión de Jesús se fundiese con ciertos rasgos esenciales del ideal helénico del hombre. Así lo reclamaban las fuerzas de una concepción radicalmente nueva de la vida que pugnaban por imponerse, la confianza cada vez mayor en la razón humana y el respeto a las leyes naturales recién descubiertas. Los principios normativos del helenismo habían sido la razón y la naturaleza. En su empeño por impregnarse de aquellos principios, la fe cristiana no hizo otra cosa que lo que había hecho desde los primeros siglos de su difusión. Toda nueva época cristiana se debate a su modo con la idea clásica del hombre y de Dios. En este proceso interminable correspondió a la filosofía griega la misión de defender en un plano espiritual, con su mente esclarecida por la agudeza conceptual, el punto de vista de la «razón» y de la «naturaleza» y sus derechos, actuando por tanto como una «teología racional» o «natural». Y cuando vino la Re-

forma y se esforzó en tomar en serio por vez primera el retorno a la forma «pura» del Evangelio, surgió como reacción y contrapartida el culto socrático de la época «ilustrada». Pero este culto no pretendía desplazar al cristianismo, sino que infundía a éste fuerzas que en aquella época se reputaban indispensables. Hasta el pietismo, producto del sentimiento cristiano puro reaccionando contra una religión cerebral y teológica ya estancada, se acogía a Sócrates y creía encontrar en él cierta afinidad espiritual. Las figuras de Sócrates y de Cristo se han comparado frecuentemente. Hoy podemos apreciar lo que significaba aquella posibilidad de llegar a una conciliación entre la religión cristiana y el «hombre natural» a través de la filosofía antigua y vemos claro cuánto ha podido contribuir precisamente a ella una imagen de la Antigüedad construida en torno de Sócrates.

El poder ilimitado que el sabio ático llegó a ejercer desde el comienzo de la Época Moderna como prototipo del *anima naturaliter christiana*[365] hubo de expiarlo en nuestros días a partir del momento en que Friedrich Nietzsche se desligó del cristianismo y proclamó el advenimiento del superhombre. Sócrates se hallaba tan indisolublemente unido, al parecer, a fuerza de aparecer vinculado a él a lo largo de los siglos, a aquel ideal cristiano de vida dualista, desdoblado en cuerpo y alma, que parecía obligado que sucumbiese con él. En la tendencia antisocrática de Nietzsche revivía al mismo tiempo, bajo una forma nueva, el viejo odio del humanismo erasmista contra el humanismo conceptual de los escolásticos. Para él no era Aristóteles precisamente, sino Sócrates, la personificación verdadera de aquella petrificación intelectualista de la filosofía escolástica que había tenido encadenado por medio milenio al espíritu europeo y cuyos últimos brotes creía descubrir el discípulo de Schopenhauer en los sistemas teologizantes del llamado idealismo alemán[366].

Este juicio obedecía sustancialmente a la imagen que Eduard Zeller trazaba de Sócrates en su *Historia de la filosofía griega*, obra

que precisamente por aquel entonces acababa de abrir una época y que descansaba a su vez sobre la construcción dialéctica hegeliana de la evolución clasico-cristiana del espíritu en el Occidente. El nuevo humanismo, para enfrentarse a este poder formidable de la tradición, apeló al helenismo «presocrático», que debe en realidad su verdadero descubrimiento a este viraje espiritual. Presocrático, que valía tanto como decir prefilosófico, pues los pensadores del mundo arcaico se fundían ahora con la gran poesía y la gran música de su época para formar el cuadro de la «era trágica» de los griegos[367]. Las fuerzas de lo «apolíneo» y de lo «dionisiaco», que Nietzsche pugnaba por unificar, aparecían todavía maravillosamente equilibradas en aquella era y sus creaciones. El alma y el cuerpo eran todavía entonces uno y lo mismo. La famosísima armonía helénica, que los epígonos interpretaban, sin embargo, en un sentido demasiado vulgar, era todavía, en aquella época temprana, el espejo sereno de las aguas bajo el que acecha la hondura inescrutable y peligrosa. Sócrates, al otorgar la hegemonía al elemento apolíneo-racional, destruyó la tensión entre este elemento y el dionisiaco-irracional, rompiendo así la armonía misma. Lo que hizo con ello fue moralizar, escolastizar, intelectualizar la concepción trágica del mundo de la antigua Grecia[368]. Es a él a quien hay que imputar todo el idealismo, el moralismo, el espiritualismo en que va a refugiarse espiritualmente la Grecia de tiempos posteriores. Según el nuevo punto de vista de Nietzsche, aunque Sócrates representaba la mayor cantidad de «naturaleza» compatible con el cristianismo, con él la naturaleza quedaba eliminada en realidad de la vida helénica, suplantada por lo contrario de ella. Por donde Sócrates descendía del pedestal seguro, aunque no de primer rango, en que le había colocado la filosofía idealista del siglo XIX, dentro de su imagen propia de la historia, para verse arrastrado de nuevo al torbellino de las luchas de los tiempos presentes. Convertíase una vez más en símbolo, como tantas veces lo fuera en los siglos XVII y XVIII,

pero ahora en un símbolo negativo, como signo y medida de decadencia.

El honor de esta gran hostilidad conferido a Sócrates hizo que creciese enormemente en intensidad la pugna en torno a su verdadera significación. Prescindiendo del problema de la solidez de estos juicios apasionados y rebeldes, la lucha reñida por Nietzsche es, al cabo de mucho tiempo, el primer indicio de que la antigua fuerza atlética de Sócrates permanece indemne y de que por ninguna otra se siente tan amenazado en su seguridad interior el superhombre moderno. Por lo demás, apenas si puede decirse que nos encontramos ante una nueva imagen de Sócrates, ya que por tal entendemos, en esta época de conciencia histórica, lo contrario precisamente de esta tendencia simplista a desenmarcar una gran figura del medio y del tiempo concretos en que vivió. Nadie tendría más derecho a ser comprendido a base de su propia «situación» que el propio Sócrates, un hombre que no quiso dejar a la posteridad ni una sola palabra escrita de su mano porque vivió entregado por entero a la misión que su presente le planteaba. Esta situación de su época, que Nietzsche, en su lucha implacable contra los excesos de la extrema racionalización de la vida moderna, no tenía interés ni paciencia para comprender minuciosamente, ha sido expuesta con todo rigor por nosotros como la «crisis del espíritu ático» (ver *supra*, pp. *ss*.). La historia colocó a Sócrates ante este fondo, en esta encrucijada del tiempo. Sin embargo, el hecho de adoptar una actitud histórica de principio no excluye, ni mucho menos, el equívoco, como lo demuestra el gran número de imágenes de Sócrates que sobre este terreno han brotado en los tiempos modernos. No hay ningún sector de la historia del espíritu en la Antigüedad en que se adviertan tantas vacilaciones. Por eso es imprescindible que comencemos por los hechos y los sucesos más elementales.

Y lo más elemental a que podemos remontarnos no es el propio Sócrates, que no dejó nada escrito, sino una serie de obras acerca de él, procedentes todas de la misma época y que tienen como autores a discípulos inmediatos suyos. No es posible saber si estas obras o una parte de ellas fueron escritas ya en vida del mismo Sócrates, aunque lo más probable es que no[369]. La semejanza que presentan las condiciones en que nace la literatura socrática con aquellas de que datan los relatos cristianos más antiguos sobre la vida y la doctrina de Jesús ha sido puesta de relieve con frecuencia y salta a la vista, ciertamente. Tampoco la influencia directa de Sócrates empezó a plasmarse en una imagen armónica en sus discípulos hasta después de muerto el maestro, evidentemente. La conmoción de este acontecimiento dejó en la vida de aquéllos una huella profunda y poderosa. Y todo parece indicar que fue precisamente esta catástrofe la que les movió a representar por escrito a su maestro[370]. Con esto empieza a encauzarse entre los contemporáneos suyos el proceso de cristalización histórica de la imagen de Sócrates, que hasta entonces flotaba en el aire. Platón le hace predecir ya en su discurso de defensa ante los jueces que sus partidarios y amigos no dejarían en paz a los atenienses después de morir él, sino que proseguirían la acción desplegada por Sócrates, preguntando y exhortando sin dejarles un punto de reposo[371]. En estas palabras se encierra el programa del movimiento socrático[372], dentro del cual se halla encuadrada también la literatura socrática, que empieza a florecer rápidamente a partir de ahora. Este movimiento respondía al propósito de sus discípulos de perpetuar en su imperecedera peculiaridad al hombre al que la justicia terrenal había matado para que su figura y su palabra se borrasen de la memoria del pueblo ateniense, de tal modo que el eco de su voz exhortadora no se extinga jamás en los oídos de los hombres ni en el presente ni en

el porvenir. La inquietud moral, que hasta entonces se hallaba circunscrita al pequeño círculo de los secuaces de Sócrates, se difunde así y trasciende a la más amplia publicidad. La socrática se convierte en eje literario y espiritual del nuevo siglo y el movimiento que brota de ella pasa a ser, después de la caída de poder secular de Atenas, la fuente más importante de su poder espiritual ante el universo.

Los restos que se han conservado de aquellas obras —los diálogos de Platón y Jenofonte, los recuerdos sobre Sócrates de este último y finalmente, los diálogos de Antístenes y de Esquines de Esfeto— revelan con absoluta claridad una cosa por lo menos, a pesar de lo mucho que difieren entre sí, y es que lo que sobre todo preocupaba a los discípulos era exponer la personalidad imperecedera del maestro cuyo profundo influjo habían advertido en sus propias personas. El diálogo y los recuerdos son las formas literarias que brotan en los medios socráticos para satisfacer esta necesidad[373]. Ambas responden a la conciencia de que la herencia espiritual del maestro es inseparable de la personalidad humana de Sócrates. Por muy difícil que fuese trasmitir a quienes no le habían conocido una impresión de lo que había sido aquel hombre, era necesario intentarlo a todo trance. Este empeño representaba para la sensibilidad griega algo extraordinario, cuya importancia no es posible exagerar. La mirada enfocada sobre los hombres y las cualidades humanas, al igual que la vida misma, se hallaba sometida enteramente al imperio de lo típico. Una creación literaria paralela de la primera mitad del siglo IV, el *enkomion*, nos indica cómo se habrían escrito los panegíricos de Sócrates con arreglo a la concepción del hombre predominante en la primera mitad del siglo IV. Este género literario debe también su origen a la valoración exaltada del individuo descollante; pero sólo alcanza a comprender su valor presentando a la personalidad ensalzada como encarnación de todas las virtudes que forman el ideal típico del ciudadano o del caudillo. No era así, cier-

tamente, como podía captarse la personalidad de Sócrates. El estudio de la personalidad humana de Sócrates condujo por vez primera en la Antigüedad a la psicología individual, que tiene su maestro más eminente en Platón. El retrato literario de Sócrates es la única pintura fiel, trazada sobre la realidad de una individualidad grande y original, que nos ha trasmitido la época griega clásica. Y el móvil a que respondía este esfuerzo no era la fría curiosidad psicológica ni el afán de proceder a una disección moral, sino el deseo de vivir lo que llamamos la personalidad, aun cuando faltasen al lenguaje la idea y la expresión necesarias para este valor. Es el cambio, provocado por el ejemplo de Sócrates, del concepto de *areté*, cuya conciencia se expresa en el interés inagotable consagrado a su persona.

En cambio, la personalidad humana de Sócrates se manifiesta fundamentalmente a través de su influjo sobre otros. Su órgano era la palabra hablada. Nunca plasmó por sí mismo esta palabra mediante la escritura, lo cual indica cuan importante, fundamental, era para él la relación de lo hablado con el ser viviente a quien en aquel () momento dado se dirigía. Esto representaba un obstáculo casi insuperable para un intento de exposición, sobre todo si se tiene en cuenta que su forma de charla por medio de preguntas y respuestas no encajaba en ninguno de los géneros literarios tradicionales, aun suponiendo que existiesen versiones por escrito de aquellas conversaciones y que, por tanto, el contenido de éstas pudiera reconstruirse en parte con cierta libertad, como nos lo revela el ejemplo del *Fedón* platónico. Esta dificultad sirvió de estímulo a la creación del diálogo platónico, imitado después por los diálogos de los demás socráticos[374]. Sin embargo, aunque en las obras de Platón la personalidad de Sócrates se nos aparezca tan próxima y tan tangible, cuando se trata de exponer el contenido de sus charlas se manifiesta entre sus discípulos una discrepancia tan radical de concepción que pronto se traduce en un conflicto abierto y en un distanciamiento constan-

te. Isócrates revela en sus primeros escritos cuan grato se hacía este espectáculo a la mirada maliciosa del mundo exterior y cómo facilitaba la labor de la «competencia» a los ojos de los incapaces de discernir. Pocos años después se había deshecho el círculo socrático. Cada uno de los discípulos se aferraba apasionadamente a su concepción y hasta surgieron distintas escuelas socráticas. Por donde nos encontramos ante la situación paradójica de que, a pesar de ser ésta la personalidad de pensador de la Antigüedad que ha llegado a nosotros con una tradición más rica, no hemos sido capaces hasta hoy de ponernos de acuerdo acerca de la verdadera significación de su figura. Es cierto que la mayor capacidad de comprensión histórica y de interpretación psicológica que hoy tenemos parece dar a nuestros esfuerzos una base más segura. Sin embargo, los discípulos de Sócrates cuyos testimonios han llegado a nosotros trasfunden hasta tal punto su propio ser al del maestro, porque ya no acertaban a separarlo de la influencia de éste, que cabe preguntarse si al cabo de los milenios seremos ya capaces de eliminar este elemento de la médula genuinamente socrática.

El diálogo socrático de Platón es una obra literaria basada indudablemente en un suceso histórico: en el hecho de que Sócrates administraba sus enseñanzas en forma de preguntas y respuestas. Consideraba el diálogo como la forma primitiva del pensamiento filosófico y como el único camino por el que podemos llegar a entendernos con otros. Y éste era el fin práctico que perseguía. Platón, dramaturgo innato, había escrito ya tragedias antes de entrar en contacto con Sócrates. La tradición asegura que las había quemado todas cuando, bajo la impresión de las enseñanzas de este maestro, se entregó a la investigación filosófica de la verdad. Pero cuando, después de morir Sócrates, se decidió a mantener viva a su modo la imagen del maestro, descubrió en la imitación artística del diálogo socrático la misión que le permitiría poner al servicio de la filosofía su genio dramático. Sin

embargo, no sólo es el diálogo lo que hay de socrático en esta obra. La reiteración estereotipada de ciertas tesis paradójicas características en los diálogos del Sócrates platónico y su coincidencia con los informes de Jenofonte evidencian que los diálogos platónicos tienen también sus raíces, por lo que al contenido se refiere, en el pensamiento socrático. ¿Hasta dónde llega lo socrático en estos diálogos? He aquí el problema. El informe de Jenofonte sólo coincide con el de Platón en un corto trecho, tras el cual nos deja en la estacada, con la sensación de que Jenofonte se queda corto y de que Platón peca, en cambio, por exceso. Ya Aristóteles se inclinaba a pensar que la mayor parte de los pensamientos filosóficos del Sócrates de Platón deben ser considerados como doctrinas de éste y no de aquél. Aristóteles hace a este propósito algunas observaciones cuyo valor habremos de examinar. El diálogo de Platón representa, según él, un nuevo género artístico, una manifestación intermedia entre la poesía y la prosa[375]. Esto se refiere, en primer lugar, indudablemente, a la forma, que es la de un drama espiritual en lenguaje libre. Pero según la opinión de Aristóteles acerca de las libertades que Platón se toma en el modo de tratar al Sócrates histórico debemos suponer que Aristóteles consideraba también el diálogo platónico, en lo referente al contenido, como una mezcla de poesía y prosa, de ficción y realidad[376].

El diálogo socrático de Jenofonte y los de los otros discípulos de Sócrates se hallan expuestos, naturalmente, a los mismos reparos si se los considera como fuentes históricas. La *Apología* de Jenofonte, cuya autenticidad se ha discutido mucho, aunque recientemente se vuelva a reconocer por algunos autores, presenta de antemano el sello de su tendencia a la justificación[377]. En cambio, las *Memorables* sobre Sócrates se consideraron durante mucho tiempo como una obra histórica. Y de serlo, nos librarían de golpe de esa inseguridad que entorpece continuamente nuestros pasos en cuanto a la utilización de los diálogos como fuente.

Sin embargo, las investigaciones más recientes han revelado que también esta fuente se halla teñida por un fuerte matiz subjetivo[378]. Jenofonte conoció y veneró a Sócrates en su juventud, pero sin haber llegado a contarse nunca entre sus verdaderos discípulos. Y no tardó en abandonarle para enrolarse como aventurero en la campaña emprendida por el príncipe y pretendiente persa Ciro contra su hermano Artajerjes. Jenofonte no volvió a ver a Sócrates. Sus obras socráticas fueron escritas algunos decenios más tarde. La única que parece anterior es la que ahora se conoce con el nombre de «Defensa»[379]. Trátase de un alegato en defensa de Sócrates contra una «acusación», puramente literaria y ficticia según todas las apariencias, en la que se ha creído descubrir un folleto del sofista Polícrates, publicado durante la década del noventa del siglo IV[380]. Este folleto fue contestado principalmente por Lisias e Isócrates, y por las *Memorables* de Jenofonte llegamos a la conclusión de que también él tomó la palabra con aquel motivo. Fue, evidentemente, la obra con que este hombre ya medio olvidado en el círculo de los discípulos de Sócrates se abrió paso en la literatura socrática, para luego volver a enmudecer durante largos años. Esta obra, que se destaca claramente como un todo, entre cuantas hoy la rodean, por su unidad y armonía de composición y por el motivo de actualidad a que responde, fue colocada más tarde por Jenofonte a la cabeza de sus *Memorables*[381].

La intención perseguida por esta obra, al igual que por las *Memorables* en su conjunto, es, según confiesa el propio autor, probar que Sócrates fue un ciudadano altamente patriótico, piadoso y justo del estado ateniense, que tributaba sus sacrificios a los dioses, consultaba a los adivinos, era amigo leal de sus amigos y cumplía puntualmente sus deberes de ciudadano. Lo único que cabe objetar contra la imagen que de él traza Jenofonte es que «un hombre honorable» y cumplidor de sus deberes como éste difícilmente podía haber inspirado sospechas a sus conciudada-

nos, ni mucho menos ser condenado a muerte como hombre peligroso para el estado. Últimamente, los juicios de Jenofonte resultan dudosos todavía ante los esfuerzos de algunos autores modernos por demostrar que el largo espacio de tiempo que le separaba de los acontecimientos sobre los que escribe y su escasa capacitación filosófica le obligaban necesariamente a recurrir a ciertas fuentes escritas, habiendo utilizado como tales, especialmente, las obras de Antístenes. Esto, que sería interesante para la reconstrucción de la obra, sustancialmente perdida, de este discípulo de Sócrates y adversario de Platón, convertiría el Sócrates de Jenofonte en un simple reflejo de la filosofía moral de Antístenes. Y aunque la hipótesis se ha llevado indudablemente hasta la exageración, lo cierto es que estas investigaciones han venido a llamar la atención hacia el hecho de que Jenofonte, pese a su simplismo filosófico, o precisamente a causa de él, no hizo más que plegarse en ciertos aspectos a una concepción ya existente de Sócrates en la que esta figura se interpreta en un sentido propio, ni más ni menos que como se le ha achacado a Platón[382].

¿Cabe sustraerse al dilema que nos plantea este carácter de nuestras fuentes? Schleiermacher fue el primero que formuló ingeniosamente la complejidad de este problema histórico. Había llegado también a la conclusión de que no debemos confiarnos de modo exclusivo a Jenofonte ni a Platón, sino movernos diplomáticamente, por decirlo así, entre estos dos personajes principales. Schleiermacher expresa el problema así: «¿Qué *puede* haber sido Sócrates además de lo que Jenofonte nos dice de él, aunque sin contradecir los rasgos de carácter y las máximas de vida que Jenofonte proclama terminantemente como socráticos, y qué *debió* haber sido para permitir y autorizar a Platón a presentarlo como lo presenta en sus diálogos?»[383] Estas palabras no encierran, ciertamente, ninguna fórmula mágica para el historiador; se limitan a deslindar con la mayor precisión posible el campo dentro del cual debemos movernos con cierto tacto crítico.

Claro está que si no existiese además algún criterio que nos indicase hasta dónde podemos atenernos a cada una de nuestras fuentes, esas palabras nos entregarían a nuestros sentimientos puramente subjetivos y nos dejarían en el más completo desamparo. Aquel criterio creyó tenerse durante mucho tiempo en los informes de Aristóteles. Veíase en él al sabio e investigador objetivo que sin hallarse tan apasionadamente interesado como los discípulos inmediatos de Sócrates en el problema de quién era éste y cuáles habían sido sus aspiraciones; se hallaba, sin embargo, lo suficientemente cerca de él en el tiempo para poder averiguar acerca de su personalidad más de lo que nos es posible averiguar hoy[384].

Los datos históricos de Aristóteles acerca de Sócrates son tanto más valiosos para nosotros cuanto que se refieren todos ellos a la llamada teoría de las ideas de Platón y a su relación con Sócrates. Era éste un problema central, muy discutido en la academia platónica, y durante los dos decenios que Aristóteles pasó en la escuela de Platón tuvo que haberse debatido también frecuentemente el problema de los orígenes de aquella teoría. En los diálogos de Platón, Sócrates aparece como el filósofo que expone la teoría de las ideas, dándola expresamente por supuesta, como algo familiar para el círculo de sus discípulos. El problema de la historicidad de la exposición platónica de Sócrates en este punto tiene una importancia decisiva para la reconstrucción del proceso espiritual que hizo brotar de la socrática la filosofía platónica. Aristóteles, que no atribuye a los conceptos generales, como Platón en su teoría de las ideas, una existencia objetiva aparte de la existencia de los fenómenos concretos percibidos por los sentidos, hace tres indicaciones importantes acerca de la relación que en este punto existe entre Platón y Sócrates:

1) Platón había seguido en la primera época de sus estudios las enseñanzas del discípulo de Heráclito, Cratilo, quien profesaba el principio de que en la naturaleza todo fluye y nada tiene una

consistencia firme y estable. Al conocer a Sócrates, se abrió ante Platón otro mundo. Sócrates se circunscribía por entero a los problemas éticos y procuraba investigar conceptualmente la esencia permanente de lo justo, lo bueno, lo bello, etcétera. La idea del fluir eterno de todas las cosas y el supuesto de una verdad permanente parecen contradecirse a primera vista. Sin embargo, Platón se hallaba tan convencido a través de Cratilo del fluir de las cosas, que esta convicción no salió quebrantada en lo más mínimo por la impresión tan profunda que hubo de causarle aquella búsqueda tenaz de Sócrates para encontrar el punto firme y estable en el mundo moral del hombre. Por donde Platón llegó a persuadirse de que ambos, Cratilo y Sócrates, tenían razón, puesto que se referían a dos mundos completamente distintos. El principio de Cratilo según el cual todo fluye referíase a la única realidad que conocía aquel filósofo, a la realidad de los fenómenos sensibles, y Platón siguió convencido durante toda su vida de que la teoría cratiliana del fluir era acertada en lo referente al mundo material. Sócrates, en cambio, apuntaba con su problema a la esencia conceptual de aquellos predicados tales como lo bueno, lo bello, lo justo, etcétera, sobre los que descansa nuestra existencia de seres mortales, a otra realidad que no fluye, sino que verdaderamente «es», es decir, que permanece invariable.

2) Platón veía desde ahora en estos conceptos generales aprendidos de Sócrates el verdadero ser, arrancado al mundo del eterno fluir. Estas esencias que sólo captamos en nuestro pensamiento y sobre las que descansa el mundo del verdadero ser, son las que Platón llama «ideas». Con esto Platón se remontaba, indudablemente, según Aristóteles, por encima de Sócrates, el cual no hablaba de las ideas ni establecía una separación entre éstas y las cosas materiales.

3) Dos cosas son, según Aristóteles, las que deben atribuirse en justicia a Sócrates y las que en modo alguno se le pueden ne-

gar: la determinación de los conceptos generales y el método inductivo de investigación[385].

Suponiendo que este punto de vista fuese exacto, nos permitiría deslindar en una medida muy considerable lo socrático y lo platónico en la figura de Sócrates tal como aparece en los diálogos de Platón. En este caso, la fórmula metódica de Schleiermacher sería algo más que un postulado puramente ideal. En aquellos de sus diálogos que, según las investigaciones del siglo pasado, deben ser considerados como las primeras obras de Platón, las investigaciones de Sócrates revisten todas ellas en realidad la forma de preguntas en torno a conceptos generales: ¿Qué es la valentía? ¿Qué es la piedad? ¿Qué es el dominio de sí mismo? Y hasta el mismo Jenofonte hace notar expresamente, aunque sólo de pasada, que Sócrates desarrollaba incesantemente investigaciones de esta clase, esforzándose por llegar a una determinación de los conceptos[386]. Esto abriría una salida a nuestro dilema, Platón o Jenofonte, y nos permitiría reconocer a Sócrates como el fundador de la filosofía conceptual. Es lo que hace, en efecto, Eduard Zeller, en su historia de la filosofía griega, aplicando el plan de investigación trazado por Schleiermacher[387]. Según esta concepción, Sócrates sería algo así como el umbral más sobrio de la filosofía de Platón, en el cual se evitan las audacias metafísicas de éste, y rehuyendo la naturaleza para limitarse al campo de lo moral, se intenta en cierto modo fundamentar teóricamente una nueva sabiduría de la vida orientada hacia lo práctico.

Esta solución fue tenida durante mucho tiempo por definitiva., respaldada por la gran autoridad de Aristóteles y basada sobre el firme fundamento metódico en que se apoya. Pero a la larga no podía satisfacer, porque el Sócrates que nos presenta parece ser una medianía y su filosofía conceptual una trivialidad. Contra este pedantesco hombre conceptual era precisamente contra el que se dirigían los ataques de Nietzsche. Por tanto estos ataques, a quienes no sintieron vacilar por ellos su fe en la gran-

deza de Sócrates y en su fuerza revolucionadora universal, sólo les mermó su confianza en Aristóteles como testimonio histórico. ¿Se hallaba éste realmente tan desinteresado ante el problema de los orígenes de la teoría platónica de las ideas, que él mismo combate tan violentamente? ¿Acaso no se había equivocado también en su modo de concebir otros hechos históricos? Y, sobre todo, ¿no se dejaba arrastrar por completo en sus opiniones sobre la historia de la filosofía por sus propios puntos de vista filosóficos? Era comprensible que frente a Platón se remontase a Sócrates y se representase a este pensador de un modo más sobrio, es decir, más aristotélico. Pero ¿acaso sabía más de él realmente de lo que creía poder deducir de los diálogos de Platón? Tales son las dudas de que partían las modernas investigaciones sobre Sócrates[388]. Con ellas se abandonaba, indudablemente, el terreno firme que antes se creía pisar, y la antítesis diametral de las concepciones sobre Sócrates que se han manifestado desde entonces es la mejor ilustración de la situación vacilante en que nos encontramos cuando partimos de esta premisa. Esta situación vacilante aparece claramente caracterizada por los dos intentos más impresionantes y más científicamente sistematizados que se han hecho en estos últimos años para penetrar en el Sócrates histórico: la gran obra sobre Sócrates del filósofo berlinés H. Maier y los trabajos de la escuela escocesa, representada por el filólogo J. Burnet y el filósofo A. E. Taylor[389].

Ambas opiniones coinciden en cuanto al punto de partida: la eliminación de Aristóteles como testimonio histórico. Están de acuerdo en considerar a Sócrates como una de las figuras más grandes que han existido. La polémica entre ellas se agudiza hasta desembocar en el problema de si Sócrates era en realidad un filósofo. Ambas corrientes coinciden en que no merece tal nombre, siempre y cuando sea exacta la imagen que de él se trazaba anteriormente y que lo convertía en una figura puramente secundaria del pórtico de la filosofía platónica. Pero, en cuanto a

sus resultados, existe una discrepancia completa entre estas dos corrientes. Según Heinrich Maier, la grandeza peculiar de un Sócrates no puede medirse con la pauta de un pensador teórico. Hay que considerarlo como el creador de una actitud humana que señala el apogeo de una larga y laboriosa trayectoria de liberación moral del hombre por sí mismo y que nada podría superar: Sócrates proclama el evangelio del dominio del hombre sobre sí mismo y de la «autarquía» de la personalidad moral. Esto le convierte en la contrafigura occidental de Cristo y de la religión oriental de la redención. La lucha entre ambos principios comienza apenas. Platón es el fundador del idealismo filosófico y creador de la lógica y del concepto. Era una figura de talla propia, un genio inconmensurable con la esencia peculiar de un Sócrates, el pensador que forja teorías. Teorías que en sus diálogos transfiere a Sócrates con libertad de artista.

Sus escritos de la primera época son los únicos que trazan una imagen real del verdadero Sócrates[390].

Los eruditos de la escuela escocesa ven también en Platón, pero en *todos* sus diálogos socráticos, el único expositor congenial de su maestro. Jenofonte es la encarnación del filisteo incapaz de comprender nada de la importancia de un Sócrates. En el fondo, no aspira tampoco más que a complementar, tal como él lo interpreta, lo que los demás han dicho acerca del maestro. Allí donde roza el verdadero problema filosófico, se limita a unas cuantas alusiones breves destinadas a hacer comprender al lector que Sócrates era en realidad más que aquello que Jenofonte dice de él. Según esta corriente, el mayor error de la concepción imperante consiste en creer que Platón no quiere pintar a Sócrates tal y como éste realmente era, sino que pretende presentarlo como el creador de sus propias ideas, extrañas al Sócrates histórico. Nada más lejos del ánimo de Platón, se nos dice, que el deseo de mixtificar así a sus lectores. Carece de toda verosimilitud interna la pretensión de distinguir artificiosamente entre el Platón de la

primera y de la última época, para llegar a la conclusión de que sólo el primero se propone ofrecer un retrato de Sócrates, mientras que el segundo lo toma simplemente como máscara para exponer su propia filosofía tal y como se ha desarrollado a lo largo del tiempo. Además, los primeros diálogos de Platón adelantan ya la doctrina contenida en los posteriores, de carácter más constructivo (el *Fedón*, la *República*). En realidad, desde el momento en que ya no se propone exponer la doctrina de Sócrates, sino sus propios pensamientos, Platón deja a un lado la figura de Sócrates como figura capital de sus diálogos y la sustituye por otros personajes extraños o anónimos. Sócrates era realmente tal y como lo pinta Platón: el creador de la teoría de las ideas, de la teoría del retorno del saber como recuerdo del alma de su preexistencia y de la teoría de la inmortalidad y del estado ideal. Era, en una palabra, el padre de la metafísica occidental[391].

Llegamos así a los dos puntos extremos de la concepción moderna de Sócrates. De un lado aparece como lo opuesto a un pensador filosófico, como un animador y héroe moral, mientras que de otro lado se presenta como el fundador de la filosofía especulativa, como la encarnación de ésta, según Platón. Esto quiere decir, a su vez, que los antiguos móviles que ya a raíz de la muerte de Sócrates habían conducido a la escisión del movimiento socrático en dos escuelas contrapuestas han revivido y laboran cada cual por su parte, empeñados en la obra de crear cada cual su propio Sócrates. El ideal de Antístenes, que negaba el saber y veía en la «fuerza socrática», en la voluntad moral inquebrantable, lo esencial, y la doctrina de Platón, para quien el «no saber» de Sócrates no es sino una simple fase de transición hacia el descubrimiento de un saber más profundo e inconmovible, latente en el propio espíritu: ambos tienen la pretensión de ser el verdadero Sócrates, es decir, el Sócrates captado hasta su última raíz. Este antagonismo primitivo de las interpretaciones con el que volvemos a encontrarnos en nuestros días, no puede respon-

der a un simple azar. No es posible explicar su reiteración diciendo que nuestras fuentes siguen estas dos direcciones contrapuestas. No; la anfibología tiene que residir necesariamente en la propia personalidad de Sócrates, que le hace susceptible de esta doble interpretación. Y, partiendo de aquí, es necesario esforzarse en superar el carácter unilateral de las dos concepciones, aunque ambas sean en cierto sentido legítimas, tanto lógica como históricamente. Además, una actitud fundamentalmente histórica se halla también teñida por la posición personal del observador ante los problemas y por su propia concepción de los hechos. Al parecer, los representantes de ambas interpretaciones han considerado imposible contentarse con un Sócrates de actitud indecisa ante el problema que ellos reputan decisivo. La conclusión a que tiene que llegar el historiador es la de que Sócrates albergaba todavía dentro de sí contradicciones que por aquel entonces pugnaban, o que habrían de pugnar poco después de su época, por desdoblarse. Esto hace que sea más interesante y más complejo para nosotros, pero también es más difícil de comprender. ¿Acaso su grandeza, sentida por los hombres espiritualmente más descollantes de su época, tendría algo que ver precisamente con esta sensación de lo que podríamos llamar «todavía no»? ¿Acaso se encarnaría en él por última vez una armonía expuesta ya en su tiempo a las corrientes de la descomposición? Es desde luego una figura que parece estar situada de un modo u otro en la línea divisoria entre la antigua forma griega de la existencia y un reino desconocido que no había de pisar, a pesar de haber dado el paso más importante hacia él.

SÓCRATES, EDUCADOR

Toda la exposición anterior nos da el marco dentro del cual estudiaremos a Sócrates en las páginas siguientes: su figura se convierte en eje de la historia de la formación del hombre griego por su propio esfuerzo. Sócrates es el fenómeno pedagógico más formidable en la historia del Occidente. Quien pretenda descubrir su grandeza en el campo de la teoría y del pensamiento sistemático tendrá que atribuirle demasiado a costa de Platón, o dudar radicalmente de su importancia propia. Aristóteles tiene razón cuando considera sustancialmente obra de Platón, en su estructura teórica, la filosofía que éste pone en boca de su Sócrates. Pero Sócrates es algo más que lo que queda en pie como «tesis» filosófica después de descontar de la imagen de Sócrates trazada por Platón la teoría de las ideas y el resto del contenido dogmático. La importancia de esta figura estriba en una dimensión completamente distinta. No viene a continuar ninguna tradición científica ni puede derivarse de ninguna constelación sistemática en la historia de la filosofía. Sócrates es el hombre de la hora, en un sentido absolutamente elemental. En torno a él sopla un aire auténticamente histórico. Asciende a las cumbres de la formación espiritual desde las capas medias de la burguesía ática, de aquella capa del pueblo inmutable en lo más íntimo de su ser, de conciencia vigorosa y animada por el temor de Dios, a cuyo recio sentir habían apelado en otro tiempo sus aristocráticos caudillos, Solón y Esquilo. Pero ahora esta capa social habla por boca de uno de sus propios hijos, del vastago del cantero y la comadrona del *demos* de Alopeké. Solón y Esquilo habían aparecido en el momento oportuno para asimilarse los gérmenes del pensamiento de acción disolvente importado del extranjero, y llegaron a dominarlo en toda su profundidad interior, de tal modo que, en vez de descomponerlas, contribuyó a robustecer las fuerzas más vigorosas del carácter ático. La situación espiritual en que aparece Sócrates presenta cierta analogía con ésta. La Atenas de Péneles, que, como dominadora de un poderoso imperio, se

ve inundada por influencias de toda clase y procedencia, se halla, a pesar de su brillante dominio en todos los campos del arte y de la vida, en peligro de perder el terreno firme bajo sus pies. Todos los valores heredados se esfuman en un abrir y cerrar de ojos al soplo de una superafañosa locuacidad. Es entonces cuando aparece Sócrates, como el Solón del mundo moral. Pues es en el campo de la moral donde se ven socavados en estos instantes el estado y la sociedad. Por segunda vez en la historia de Grecia, el espíritu ático invoca las fuerzas centrípetas del alma helénica contra las fuerzas centrífugas, contraponiendo al cosmos físico de las fuerzas naturales en lucha, creación del espíritu investigador jónico, un orden de los valores humanos. Solón había descubierto las leyes naturales de la comunidad social y política. Sócrates se adentra en el alma misma para penetrar en el cosmos moral.

La juventud de Sócrates coincidió con el periodo de rápido auge después de la gran victoria sobre los persas, que condujo en el exterior a la instauración del imperio de Pericles y en el interior a la estructuración de la más completa democracia. Las palabras pronunciadas por Pericles en la oración fúnebre ante los caídos en la guerra, y según las cuales en el estado ateniense ningún mérito auténtico, ningún talento personal tenía cerrado el camino a la actuación pública[392], encuentran en Sócrates su confirmación. Ni su linaje ni su clase social ni su aspecto exterior predestinaban a este hombre para congregar en torno suyo a los hijos de la aristocracia ateniense que aspiraban a seguir la carrera de gobernantes o a formar en las filas selectas de los *kaloi kagathói* áticos. Nuestras primeras noticias lo presentan en el círculo de aquel Arquelao, discípulo de Anaxágoras, como cuyo acompañante figura Sócrates a los treinta años, en la isla de Samos, según contaba en su libro de viajes el poeta trágico Ión de Quío[393]. Ión conocía bien Atenas y era amigo de Sófocles y Cimón. También Plutarco presenta a Arquelao en íntimas relaciones con el círculo

de Cimón. Es probable que fuese también Arquelao quien introdujo a Sócrates, en edad temprana, en la casa principesca del vencedor de los persas y caudillo de la nobleza ática partidaria de Esparta[394]. No sabemos si sus ideas políticas fueron determinadas o no por semejantes impresiones. Sócrates vivió en su edad madura el apogeo del poder ateniense y el florecimiento clásico de la poesía y el arte de Atenas, y visitaba la casa de Pericles y Aspasia[395]. Fueron discípulos suyos gobernantes tan discutidos como Alcibíades y Critias.

El estado ateniense que por aquel entonces hubo de poner en la más extrema tensión su poder para afirmar en Grecia la posición dominante que acababa de conquistar, exigía de sus ciudadanos grandes sacrificios. Sócrates luchó repetidas veces y se distinguió en el campo de batalla. En el proceso que se le formó se destacó en primer plano su ejemplar conducta militar para compensar los defectos de su carrera política[396]. Sócrates era un gran amigo del pueblo[397], pero se le tenía por un mal demócrata. No le agradaba la intervención política activa de los atenienses en las asambleas populares o como jurados en los tribunales de justicia[398]. Sólo una vez actuó en público como miembro del senado y presidente de la asamblea popular en que la multitud condenó a muerte en bloque, sin fallo previo, a los jefes de la batalla victoriosa de las Arginusas, por no haber salvado, a causa de la tempestad, a los náufragos que luchaban contra las olas. Sócrates fue el único de los pritanos que se negó a autorizar la votación puesto que era ilegal[399]. Este acto podría invocarse más tarde incluso como una hazaña patriótica, pero era indudable que había declarado defectuoso como norma fundamental el principio democrático dominante en Atenas por el que el gobierno incumbía a la mayoría del pueblo mismo, proclamando en vez de esto como norma para la dirección del estado la del conocimiento superior de las cosas[400]. Cabe pensar que este punto de vista se había ido formando en él ante la creciente degeneración de la democracia

ática durante la guerra del Peloponeso. Para quien, como él, se había educado bajo el espíritu imperante en la época de la guerra de los persas y había asistido al auge del estado, era aquél un contraste demasiado fuerte para no provocar toda una serie de dudas críticas[401]. Estos puntos de vista le valieron a Sócrates la simpatía de muchos conciudadanos de ideas oligárquicas, cuya amistad habría de reprochársele más tarde al verse procesado. La muchedumbre no comprendía que la actitud personal de un Sócrates era radicalmente distinta de la ambición de poder de conspiradores como Alcibíades y Critias, y que tenía sus raíces en razones espirituales superiores a las causas puramente políticas. Sin embargo, es importante comprender que en la Atenas de aquellos tiempos se consideraba también como una actuación política el hecho de permanecer al margen de los manejos políticos del momento y que los problemas del estado determinaban de un modo decisivo los pensamientos y la conducta de todo hombre sin excepción.

Sócrates se desarrolló en una época en que Atenas veía por vez primera filósofos y estudios filosóficos. Aunque no hubiese llegado a nosotros la noticia referente a sus relaciones con Arquelao, tendríamos que dar por supuesto que, como contemporáneo de Eurípides y Pericles, estableció contacto desde muy pronto con la filosofía natural de Anaxágoras y Diógenes de Apolonia. No hay razones para dudar de que los datos que acerca de su desarrollo apunta Sócrates en el *Fedón* de Platón[402] tenían un carácter histórico, por lo menos en la parte en que habla de sus antiguos contactos con las teorías de los físicos. Es cierto que en la *Apología* platónica Sócrates rechaza resueltamente[403] la pretensión de poseer conocimientos especiales en esta materia, pero sin duda habría leído, como todos los atenienses cultos, el libro de Anaxágoras, el cual, como él mismo nos dice en este pasaje, podía adquirirse por una dracma en las librerías ambulantes del teatro[404]. Jenofonte nos dice que aún más tarde Sócrates repasaba

en su casa, reunido con sus jóvenes amigos, las obras de los «antiguos sabios», es decir, de los poetas y los pensadores, para sacar de ellas algunas tesis importantes[405]. La escena de la comedia aristofánica en que Sócrates aparece exponiendo las doctrinas físicas de Diógenes sobre el aire como el principio primario y sobre el torbellino cosmogónico, no se halla acaso tan alejada de la realidad como suele pensar hoy la mayoría de los autores. Pero ¿hasta qué punto se había asimilado Sócrates estas enseñanzas de los filósofos de la naturaleza?

Según los datos del *Fedón*, se entregó con grandes esperanzas a la lectura del libro de Anaxágoras[406]. Alguien se lo había facilitado, dándole a entender seguramente que encontraría en él lo que buscaba. Ya antes se había mantenido escéptico frente a la explicación de la naturaleza por los físicos. Anaxágoras le decepcionó igualmente a pesar de que el comienzo de su obra suscitó en él ciertas esperanzas. Después de hablar del espíritu como el principio sobre el que descansa la formación del mundo, Anaxágoras no recurre para nada en el transcurso del libro a este método de explicación, sino que lo reduce todo a causas materiales, lo mismo que los demás físicos. Sócrates esperaba una explicación de los fenómenos y de su estructura a base de la razón de que «era mejor así». Consideraba lo saludable y lo conveniente como lo característico en la acción de la naturaleza. En el informe del *Fedón*, Sócrates llega, a través de esta crítica de la filosofía de la naturaleza, a la teoría de las ideas, la cual, sin embargo, no puede atribuirse aún al Sócrates histórico, según los datos convincentes de Aristóteles[407].

Platón se creería seguramente tanto más autorizado a poner en labios de su Sócrates la teoría de las ideas como causa final cuanto que para él esta teoría se derivaba en línea recta de la investigación socrática sobre lo bueno (ἀγαθόν) en todas las cosas.

Indudablemente, Sócrates abordaba también la naturaleza con este punto de vista, como lo demuestra su diálogo sobre la conveniencia de la institución del cosmos en las *Memorables* de Jenofonte, en el que sigue el rastro de lo bueno y de lo conveniente en la naturaleza con la mira de demostrar la existencia de un principio espiritual constructivo en el universo[408]. Al parecer, las disquisiciones acerca de la estructura técnicamente perfecta de los órganos del cuerpo humano en estos diálogos están tomadas de la obra de filosofía de la naturaleza de Diógenes de Apolonia[409]. Sócrates difícilmente podría jactarse de la originalidad de las observaciones concretas empleadas por él a título de prueba; sin embargo, no hay razón para no considerar este diálogo, en lo sustancial, como histórico. Y si hay en él cosas tomadas de otros, serán todas ellas cosas que encajan especialmente dentro de los puntos de vista de Sócrates. En el libro de Diógenes encontró aplicado el principio de Anaxágoras a los detalles de la naturaleza, como él exige en el *Fedón* platónico[410]. Pero este diálogo no convierte a Sócrates, por ese solo hecho, en un filósofo de la naturaleza. No hace más que indicar desde qué punto de vista aborda nuestro pensador la cosmología. Para los griegos fue siempre evidente que lo que consideraban como principio del orden humano debían buscarlo también en el cosmos y derivarlo de él. Ya hemos comprobado repetidas veces esto y lo encontramos confirmado una vez más en el caso de Sócrates[411]. La crítica de los filósofos de la naturaleza viene a demostrar, pues, indirectamente que la mirada de Sócrates se proyectaba desde el primer momento sobre el problema moral y religioso. En su vida no nos encontramos con ningún periodo que podamos considerar como específico de un filósofo de la naturaleza. La filosofía de la naturaleza no daba respuesta al problema que Sócrates llevaba dentro y del que, según él, dependía todo. Por eso podía dejarla a un lado. Ya la seguridad inquebrantable con que sigue su camino desde el primer momento es el signo de su grandeza.

No obstante, la actitud negativa de Sócrates ante la naturaleza —aspecto que se destaca constantemente desde Platón y Aristóteles— nos lleva fácilmente a perder de vista otra cosa. Ya en la prueba acerca de la adecuación del cosmos a un fin, expuesta por Jenofonte, se revela que Sócrates, al revés de la antigua filosofía de la naturaleza, adopta en la consideración de ésta un punto de vista antropocéntrico: el punto de partida de sus conclusiones es el hombre y la estructura del cuerpo humano. Y si las observaciones que pone a contribución para ello fueron tomadas de la obra de Diógenes, tienen el interés de que este filósofo de la naturaleza era precisamente, además, un médico famoso. Por eso, al igual que en algunos otros jóvenes filósofos de la naturaleza —baste recordar el nombre de Empédocles—, la fisiología humana ocupa en él un lugar mayor que en ninguna de las antiguas teorías presocráticas de la naturaleza. Esto respondía, naturalmente, al interés de Sócrates y a su modo de plantear el problema. Aquí nos encontramos con el lado positivo que hay en su actitud ante la «ciencia natural» de su tiempo y que frecuentemente se desconoce. No debe olvidarse que esta ciencia no incluye solamente la cosmología y la meteorología, las únicas en que suele pensarse, sino también el arte de la medicina, que precisamente tomaba por aquel entonces, tanto teórica como prácticamente, el auge que describiremos en el libro siguiente. Para un médico como aquel famoso autor contemporáneo del *Corpus Hippocraticum*, que escribió sobre la medicina antigua, el arte médico era hasta entonces la única parte de la ciencia de la naturaleza basada en una experiencia real y en la observación exacta. Su punto de vista es que los filósofos de la naturaleza, con sus hipótesis, no pueden enseñarle nada a él, sino que es él, por el contrario, quien puede enseñarles a ellos[412]. Este giro antropocéntrico es muy característico, en términos generales, de la época de la última etapa de la tragedia ática y de los sofistas; se halla asociado a él, como revelan también Heródoto y Tucídides, el mismo rasgo

empírico que se manifiesta en la emancipación de la medicina con respecto a las hipótesis universales de los filósofos de la naturaleza.

Tenemos aquí el paralelo más palmario con la repudiación por el pensamiento de Sócrates de las altas especulaciones de la cosmología, la misma sobria preocupación por los hechos de la vida humana[413]. Al igual que la medicina de su tiempo, encuentra en la naturaleza del hombre, como la parte del mundo mejor conocida de nosotros, la base firme para su análisis de la realidad y la clave para la comprensión de ésta. Como dice Cicerón, Sócrates baja la filosofía del cielo y la instala en las ciudades y moradas de los hombres[414]. Lo cual no representa solamente un cambio de temas y de interés, como ahora se ve, sino que envuelve también un concepto más riguroso del saber, suponiendo que éste exista. Lo que los antiguos físicos llamaban conocimiento era una concepción del mundo, es decir, a los ojos de Sócrates, una grandiosa fantasmagoría, una sublime charlatanería[415]. Las reverencias que de vez en cuando hace a aquella sabiduría inasequible para él son completamente irónicas[416]. El procede, como acertadamente observa Aristóteles, de un modo exclusivamente inductivo[417]. Su método tiene algo de la sobriedad del método empírico de los médicos. Su ideal del saber es la τέχνη, tal como la encarna prototípicamente la medicina, aun en su supeditación del saber a un fin práctico[418]. Aún no existía por aquel entonces una ciencia natural exacta. La filosofía de la naturaleza de aquel periodo era la suma y compendio de lo inexacto. Ni existía tampoco un empirismo filosófico. Toda referencia de principio a la experiencia, como base de toda ciencia exacta de la realidad, iba asociada siempre en la Antigüedad a la medicina, la cual ocupaba por tanto una posición más filosófica dentro del conjunto de la vida espiritual. Fue también ella la que trasmitió estas ideas a la moderna filosofía. El empirismo filosófico de los tiempos modernos es hijo de la medicina griega, no de la filosofía griega.

Para conocer la posición que Sócrates ocupaba en la filosofía antigua y su giro antropocéntrico, es importante que no perdamos de vista su relación con aquel gran poder espiritual de sus días. Las referencias al ejemplo de la medicina abundan sorprendentemente en él. Y no son casuales, sino que guardan relación con la estructura esencial de su pensamiento, más aún, con la conciencia de sí mismo y el *ethos* de toda su actuación. Sócrates es un verdadero médico. Hasta el punto de que, según Jenofonte, no se preocupaba menos de la salud física de sus amigos que de su bienestar espiritual[419]. Pero es sobre todo el médico del hombre interior. La prueba de la adecuación del cosmos a un fin da entender claramente, por el modo como Sócrates enfoca aquí la naturaleza física del hombre, que el giro teleológico coincide también en él, íntimamente, con aquella actitud empírico-médica. Actitud explicable a la vista de la concepción teleológica de la naturaleza y del hombre que por primera vez se abría paso conscientemente en la medicina de la época, ganando cada vez mayor precisión a partir de entonces, hasta que encuentra su expresión filosófica definitiva en la concepción biológica del mundo de Aristóteles. Es cierto que la búsqueda socrática de la esencia de lo bueno nace de un planteamiento del problema absolutamente peculiar suyo, no aprendido en parte alguna y, desde el punto de vista de la filosofía profesional de la naturaleza de su tiempo, deberíamos decir que es un problema de diletante, que el escepticismo heroico del investigador físico no sabe contestar. Sin embargo, este diletantismo encierra una indagación creadora y no deja de ser importante el llegar, partiendo del ejemplo de la medicina de un Hipócrates y un Diógenes, a la conclusión de que en su problema encontraba su formulación oportuna la más profunda búsqueda de todo su tiempo.

No se sabe a qué edad comenzó Sócrates en su ciudad natal la actividad con que nos lo presentan plásticamente los diálogos de sus discípulos. Platón sitúa el escenario de sus charlas, en parte,

hasta en la época de los comienzos de la guerra del Peloponeso, como ocurre, por ejemplo, en el *Cármides*, en el que Sócrates aparece como si acabase de regresar de las duras batallas libradas delante de Potidea. Por aquel entonces, tenía ya cerca de treinta y ocho años; sin embargo, los comienzos de su actuación eran seguramente muy anteriores. Platón consideraba tan esencial el fondo vivo de sus diálogos, que hubo de pintarlo repetidas veces con las tintas más amables. Su medio no es el vacío abstracto y sustraído al tiempo de los locales escolásticos. Sócrates se mueve entre el trajín afanoso de la escuela atlética ateniense, del gimnasio, donde pronto se convierte en una figura nueva e indispensable, al lado del gimnasta y del médico[420]. Lo cual no quiere decir que los copartícipes se enfrentasen en aquellos diálogos famosos en la ciudad con una desnudez espartana, usual, por lo demás, en los ejercicios atléticos (aunque también sucedería con frecuencia así). Sin embargo, no era el gimnasio la única escena indiferente de aquellos torneos dramáticos del pensamiento que llenaron la vida de Sócrates. Existe cierta analogía interna entre el diálogo socrático y el acto de desnudarse para ser examinado por el médico o el gimnasta antes de lanzarse a la arena para el combate. Platón pone esta comparación en boca del mismo Sócrates[421]. El ateniense de aquellos tiempos sentíase más en su medio en el gimnasio que entre las cuatro paredes de su casa, donde dormía y comía. Allí, bajo la luz diáfana del cielo griego, se reunían diariamente jóvenes y viejos para dedicarse al cultivo de su cuerpo[422]. Los ratos de ocio en los descansos se dedicaban a la conversación. No sabemos si el nivel medio de aquellas conversaciones sería trivial o elevado; lo cierto es que las más famosas escuelas filosóficas del mundo, Academia y Liceo, llevan los nombres de dos famosos gimnasios de Atenas. Quien tenía algo que decir o algo que preguntar que consideraba de alcance general, y para lo que ni la asamblea popular ni el tribunal eran lugares adecuados, acudía a decírselo o a preguntárselo a sus amigos

y conocidos en el gimnasio. La tensión de espíritu que se estaba seguro de encontrar allí era un encanto constante. El hecho de frecuentar diversos establecimientos de esta clase procuraba la variación, y en Atenas había muchos gimnasios grandes y pequeños, públicos y privados[423]. Un visitante asiduo de ellos como Sócrates, para quien lo interesante era el hombre en cuanto tal, conocía a todo el mundo, y entre los jóvenes sobre todo era difícil apareciese una cara nueva que no le llamase en seguida la atención y acerca de la cual no se informase. Nadie le igualaba en agudeza de observación para seguir los pasos a la juventud que se iba desarrollando. Era el gran conocedor de hombres cuyas certeras preguntas servían de piedra de toque para pulsar todos los talentos y todas las fuerzas latentes y cuyo consejo buscaban para la educación de sus hijos los ciudadanos más respetables.

Sólo los *simposios* pueden compararse, por su importancia espiritual y en virtud de una antigua tradición, con los gimnasios. Por eso Platón y Jenofonte sitúan los diálogos de Sócrates en ambos sitios[424]. Todas las demás situaciones que se mencionan en ellos eran más o menos fortuitas, como cuando Sócrates aparece manteniendo una ingeniosa conversación en los salones de Aspasia, charlando junto a los puestos del mercado, donde solían reunirse los amigos a conversar, o interviniendo en la conferencia de un famoso sofista en la casa de un rico mecenas. Los gimnasios eran lugares más importantes que cualesquiera otros, pues en ellos se reunía la gente de un modo regular. Aparte de su finalidad peculiar, la intensidad del comercio espiritual que fomentaban entre la gente hacía que se desarrollasen en ellos ciertas cualidades que constituían el terreno más abonado para cualquier siembra de nuevos pensamientos y aspiraciones. En estos sitios reinaba el ocio y el descanso. No podía florecer en ellos, a la larga, nada especial, ni era posible tampoco dedicarse allí a los negocios. En cambio, la atención se abría a los problemas humanos de carácter general. Pero no era el contenido solamente lo

que interesaba: el espíritu, con toda su fuerza flexible y su suave elasticidad, podía desplegarse allí y encontraba el interés de un círculo de oyentes en tensión crítica. Surgió así una gimnasia del pensamiento que pronto tuvo tantos partidarios y admiradores como la del cuerpo y que no tardó en ser reconocida como lo que ésta venía siendo ya desde antiguo: como una nueva forma de la *paideia*. La «dialéctica» socrática era una planta indígena peculiar, la antítesis más completa del método educativo de los sofistas, que había aparecido simultáneamente con aquélla. Los sofistas son maestros peregrinantes venidos de fuera, nimbados por un halo de celebridad inaccesible y rodeados de un estrecho círculo de discípulos. Administran sus enseñanzas por dinero. Éstas recaen sobre disciplinas o artes específicas y se dirigen a un público selecto de hijos de ciudadanos acomodados deseosos de instruirse. La escena en que brillan los sofistas, en largo soliloquio, es la casa particular o el aula improvisada. Sócrates, en cambio, es un ciudadano sencillo, al que todo el mundo conoce. Su acción pasa casi inadvertida; la conversación con él se anuda casi espontáneamente, y como sin querer, a cualquier tema del momento. No se dedica a la enseñanza ni tiene discípulos; por lo menos así lo asegura. Sólo tiene amigos, camaradas. La juventud se siente fascinada por el filo tajante de aquel espíritu, al que no hay nada que se resista. Es para ella un auténtico espectáculo ateniense constantemente renovado, al que se asiste con entusiasmo, cuyo triunfo se celebra y que se procura imitar, intentando examinar a la gente del mismo modo en su propia casa que en el círculo de sus amigos y conocidos. Lo más escogido espiritualmente de la juventud ática se agrupa en torno a Sócrates. Nadie que se haya acercado a él puede sustraerse ya a la fuerza de atracción de su espíritu.

Y quien crea poder retraerse, huraño, ante él, o alzarse de hombros, indiferente, ante la forma pedantesca de sus preguntas

o la trivialidad intencionada de sus ejemplos, no tarda en descender de la pretendida altura de su pedestal.

No es fácil reducir este fenómeno a un solo denominador conceptual. Platón parece apuntar con su pintura amorosamente detallada y minuciosa todos estos rasgos, que no es posible definir, sino solamente vivir de un modo plástico. Por otra parte, es explicable que nuestras historias gremiales de filosofía dejen a un lado todo esto, por considerarlo como simples adornos poéticos en la imagen de Sócrates trazada por Platón. Les parece que todo esto queda por debajo del «nivel» de la abstracción en que debe moverse un filósofo. Son rasgos puramente indirectos de carácter para pintar el poder espiritual de Sócrates mediante la representación plástica de su acción superintelectual sobre los hombres de carne y hueso. Pero sin tener en cuenta su preocupación por el bienestar del hombre concreto sobre el que en cada caso actúa no sería posible exponer *lo que* Sócrates dice. Aunque para la filosofía concebida al modo académico esto no sea esencial, Platón entiende que sí lo es para Sócrates. Y esto suscita en nosotros la sospecha de que corremos constantemente el peligro de enfocar su figura a través del medio de lo que *nosotros* llamamos filosofía. Es cierto que el propio Sócrates designa su «acción» —¡qué palabra tan significativa!— con los nombres de «filosofía» y «filosofar». Y asegura ante sus jueces, en la *Apología* platónica, que no se apartará de ella mientras viva y respire[425]. Pero no debemos dar a esas palabras el significado que llegaron a adquirir en siglos posteriores, a la vuelta de una larga evolución: el de un método del pensar conceptual o el de un cuerpo o doctrina formado por tesis teóricas y susceptible de ser separado de la persona que lo ha construido. Contra esta posibilidad de separar la doctrina de la persona se manifiesta unánime toda la literatura de los socráticos.

¿Qué es, pues, esa filosofía de que Sócrates era el prototipo según Platón y que este mismo abraza en su defensa? Platón expo-

ne en muchos de sus diálogos la esencia de esta «filosofía». En ellos tiende a destacarse cada vez más en primer plano, poco a poco, el *resultado* de las investigaciones que Sócrates desarrolla con sus interlocutores; pero Platón debía de tener la conciencia de mantenerse siempre fiel en su exposición a la esencia del espíritu socrático. Esta esencia debía de mantenerse fecunda constantemente a través de todas estas investigaciones. Sin embargo, como para nosotros resulta difícil determinar a partir de dónde el Sócrates de Platón tiene más de Platón que de Sócrates, debemos intentar partir de las fórmulas más concluyentes y más simples de Platón, que no faltan en sus obras. En la *Apología*, escrita aún bajo la impresión fresca de la enorme injusticia cometida con la ejecución de Sócrates y con la esperanza de ganar adeptos para el maestro, se exponen en la forma más breve y más sencilla la suma y el sentido de su actuación. El arte con que está compuesta la obra no permite, ciertamente, considerarla como inspirada en la defensa improvisada por Sócrates ante sus jueces[426], pero es indudable que lo que allí se dice acerca de él está maravillosamente tomado de su vida real. Después que Sócrates se despoja de la imagen desfigurada con que lo han revestido la comedia y la opinión pública, viene aquella emocionante profesión de fe en la filosofía que Platón modela como un paralelo consciente de la famosa profesión de fe de Eurípides en la consagración del poeta al servicio de las musas[427]. Lo que ocurre es que la profesión de fe de Sócrates se pronuncia ante la inminencia de una pena de muerte. El poder al que sirve el filósofo no vale tan sólo para embellecer la vida y mitigar el dolor, sino también para sobreponerse al mundo. Inmediatamente después de la confesión: «¡Jamás, mientras viva, dejaré de filosofar!», viene un ejemplo típico de su modo de hablar y de enseñar. Y para comprender el contenido, también nosotros debemos partir de la forma que Platón nos presenta en este pasaje y en muchos otros, como un modelo. Platón reduce aquí el modo peculiarmente socrático a

dos formas fundamentales: la exhortación (*protreptikós*) y la indagación (*elenchos*). Las dos se desarrollan en forma de preguntas. Éstas se empalman con la forma más antigua de la parénesis, que podemos seguir a través de la tragedia hasta la epopeya. En la conversación sostenida en el patio de la casa de Sócrates con que comienza el *Protágoras* de Platón, nos encontramos una vez más con la yuxtaposición de aquellas dos formas socráticas de platicar[428]. Este diálogo, que enfrenta a Sócrates con los grandes sofistas, hace desfilar ante nosotros en toda su variedad las formas fijas a través de las cuales se desarrollaba la actividad doctrinal sofística: el mito, la prueba, la explicación de los poetas, el método de la pregunta y la respuesta. Y asimismo se trascriben, con el mismo humorismo y la misma fuerza plástica, con toda su pedantería y su irónica insolencia, las peculiares formas socráticas de hablar. Platón expone en dos diálogos, la *Apología* y el *Protágoras*, cómo se hallan esencialmente entrelazadas aquellas dos formas fundamentales de la conversación socrática, la *protréptica* y la *elénctica*. No son, en realidad, más que dos fases distintas del mismo proceso educativo. Aquí sólo pondremos un ejemplo tomado de la *Apología*, el pasaje en que Sócrates describe su modo de actuar en las siguientes palabras[429]:

«Jamás, mientras viva, dejaré de filosofar, de exhortaros a vosotros y de instruir a todo el que encuentre, diciéndole según mi modo habitual: Querido amigo, eres un ateniense, un ciudadano de la mayor y más famosa ciudad del mundo por su sabiduría y su poder, y ¿no te avergüenzas de velar por tu fortuna y por tu constante incremento, por tu prestigio y tu honor, sin que en cambio te preocupes para nada por conocer el bien y la verdad ni de hacer que tu alma sea lo mejor posible? Y si alguno de vosotros lo pone en duda y sostiene que sí se preocupa de eso, no le dejaré en paz ni seguiré tranquilamente mi camino, sino que le interrogaré, le examinaré y le refutaré, y si me parece que no tiene *areté* alguna, sino que simplemente la aparenta, le increparé

diciéndole que siente el menor de los respetos por lo más respetable y el respeto más alto por lo que menos respeto merece. Y esto lo haré con los jóvenes y los viejos, con todos los que encuentre, con los de fuera y los de dentro; pero sobre todo con los hombres de esta ciudad, puesto que son por su origen los más cercanos a mí. Pues sabed que así me lo ha ordenado Dios, y creo que en nuestra ciudad no ha habido hasta ahora ningún bien mayor para vosotros que este servicio que yo rindo a Dios. Pues todos mis manejos se reducen a moverme por ahí, persuadiendo a jóvenes y viejos de que no se preocupen tanto ni en primer término por su cuerpo y por su fortuna como por la perfección de su alma.»

La «filosofía» que Sócrates profesa aquí no es un simple proceso teórico de pensamiento, sino que es al mismo tiempo una exhortación y una educación. Al servicio de estos fines se hallan asimismo el examen y la refutación socráticos de todo saber aparente y de toda excelencia (*areté*) puramente imaginaria. Este examen no es más que una parte de todo el proceso, tal como Sócrates lo expone. Una parte que parece ser, ciertamente, el aspecto más original de él. Pero antes de entrar en la esencia de este dialéctico «examen del hombre», que suele considerarse como lo esencial de la filosofía socrática, puesto que contiene el elemento teórico más vigoroso de ella, debemos fijarnos más detenidamente en las palabras preliminares de exhortación. La comparación que se establece entre el contenido material de vida del hombre de negocios ávido de dinero y el postulado superior de vida proclamado por Sócrates descansa en la idea de la preocupación o del cuidado consciente del hombre para los bienes más apreciados por él. Sócrates exige que en vez de preocuparse de los ingresos, el hombre se preocupe del alma (ψυχῆς θεραπεία). Este concepto, que aparece al comienzo del diálogo, se presenta de nuevo al final de él[430]. Por lo demás, no se dice nada para demostrar el valor superior del alma en compara-

ción con los bienes materiales o con el cuerpo. Se considera como algo evidente, de por sí y que se da por supuesto, por mucho que los hombres lo posterguen en su conducta práctica. Para el hombre de hoy esto no tiene nada de sorprendente, por lo menos en teoría; más bien constituye para él algo trivial. Pero este postulado ¿sería tan evidente para los griegos de aquella época como para nosotros, herederos de una tradición de dos mil años de cristianismo? En el diálogo preliminar del *Protágoras* platónico, diálogo sostenido en el patio de la casa de Sócrates, la exhortación de éste parte también del «alma en peligro»[431]. El móvil del «peligro» es típico de Sócrates en relación con estas otras ideas y se halla íntimamente vinculado con el llamamiento al «cuidado del alma». Sócrates habla como un médico cuyo paciente fuese no el hombre físico, sino el hombre interior. En los socráticos abundan extraordinariamente los pasajes en que se habla del cuidado del alma, o de la preocupación por el alma, como la misión suprema del hombre. Hemos dado aquí con la médula de la propia conciencia que Sócrates tenía de su contenido y de su misión: es una misión educativa, que se interpreta a sí misma como «servicio de Dios»[432]. Este carácter religioso de su misión se basa en el hecho de que se trata precisamente de la «cura del alma»[433], pues el alma es para él lo que hay de divino en el hombre. Sócrates caracteriza más concretamente el cuidado del alma como el cuidado por el conocimiento del valor y de la verdad, *frónesis y alétheia*[434]. El alma se separa del cuerpo con la misma nitidez que de los bienes materiales. La separación entre el alma y el cuerpo traza directamente la jerarquía socrática de los valores y una nueva teoría, claramente graduada, de los bienes, teoría que coloca en el plano más alto los bienes del alma, en segundo lugar los bienes del cuerpo y en último término los bienes materiales como fortuna y poder.

Un abismo inmenso separa esta escala de valores que Sócrates proclama con tanta evidencia y la escala popular imperante que

se expresa en la hermosa canción báquica antigua[435] de los griegos:

El bien supremo del mortal es la salud;
el segundo, la hermosura de su cuerpo;
el tercero, una fortuna adquirida sin mácula;
el cuarto, disfrutar entre amigos el esplendor de su juventud.

En el pensamiento de Sócrates aparece como algo nuevo el mundo interior. La *areté* de que él nos habla es un valor espiritual.

Pero ¿qué es el «alma», o la *psyché*, para decirlo con la palabra griega empleada por Sócrates? Permítasenos que ante todo planteemos este problema en un sentido puramente filológico. Haciéndolo así, nos damos cuenta de que Sócrates, lo mismo en Platón que en los demás socráticos, pone siempre en la palabra «alma» un acento sorprendente, una pasión insinuante y como un juramento. Ninguna boca griega había pronunciado antes así esta palabra. Tenemos la sensación de que nos sale al paso aquí, por vez primera en el mundo occidental, algo que aún hoy designamos en ciertas conexiones con la misma palabra, aunque los psicólogos modernos no asocien a ella la idea de una «sustancia real». La palabra «alma» tiene siempre para nosotros, por sus orígenes en la historia del espíritu, un acento de valor ético o religioso. Nos suena a cristiano, como las frases «servicio de Dios» y «cura del alma». Pues bien, este alto significado lo adquiere por vez primera la palabra «alma» en las prédicas *protrépticas* de Sócrates. Prescindiremos aquí, por el momento, del problema de saber hasta qué punto la idea socrática del alma ha determinado las distintas fases del cristianismo directamente o a través del medio de la filosofía posterior y hasta qué punto coincide realmente con la idea cristiana. Lo que aquí nos interesa ante todo es llegar a captar lo que hay de decisivo en el concepto socrático del alma dentro de la misma evolución griega.

Si consultamos la obra maestra de Erwin Rohde, *Psique*, llegaremos a la conclusión de que Sócrates no tiene ninguna significación especial dentro de este proceso histórico. Este autor lo pasa por alto[436]. Contribuye a ello el prejuicio contra Sócrates «el nacionalista», que Rohde compartía con Nietzsche ya desde su juventud, pero lo que sobre todo se interpone ante él es el planteamiento especial del problema en su propio libro, pues Rohde, influido contra su voluntad por el cristianismo, pone el «culto» del alma y la fe en la inmortalidad en el centro de una historia del alma que bucea en todas las simas y profundidades de ésta. Hay que reconocer que Sócrates no contribuyó esencialmente a ninguna de las dos cosas. Además, es curioso que Rohde no vea dónde, cuándo y a través de quién cobra la palabra «alma», *psyché*, esa fisonomía que la convierte en el verdadero vehículo conceptual del valor espiritualético de la «personalidad» del hombre occidental. Es a través de la exhortación educativa de Sócrates, cosa que nadie podrá discutir si ello se expone claramente. Ya los sabios de la escuela escocesa lo habían señalado insistentemente. Sus observaciones no estaban influidas en lo más mínimo por la obra de Rohde. Burnet ha investigado en un hermoso ensayo la evolución del concepto del alma a través de la historia del espíritu griego, demostrando que el nuevo sentido que da Sócrates a esta palabra no puede explicarse partiendo del *eidolon* épico de Homero, de la sombra del Hades, ni del alma aérea de la filosofía jónica, ni del demonio-alma de los órficos, ni de la *psyché* de la tragedia antigua[437]. Yo mismo, partiendo del análisis de la *forma* característica del modo socrático de expresarse, como lo hacía más arriba, hube de llegar pronto al mismo resultado. Una forma como la de la exhortación socrática sólo podía brotar de aquel peculiar *pathos* valorativo que lleva implícita en Sócrates la palabra «alma». Sus discursos *protrépticos* son la forma primitiva de la diatriba filosófico-popular de la época helenística, que a su vez contribuyó a modelar la «prédica» cristiana[438]. Sin embargo,

aquí no se trata solamente de la trasferencia y la continuidad de la forma literaria externa. Estas conexiones han sido ya frecuentemente estudiadas en este sentido por la filología anterior, siguiendo a través de toda la evolución la incorporación al discurso exhortativo de los diferentes motivos concretos. No; lo que sirve de base a las tres fases de las llamadas formas discursivas es la fe: ¿de qué le serviría al hombre ganar el mundo entero, si ello va en detrimento de su alma? En su *Wesen des Christentums* (Esencia del cristianismo), Adolf Harnack caracteriza con razón esta fe en el valor infinito del alma de cada hombre como uno de los tres pilares fundamentales de la religión cristiana[439]. Pero antes de serlo de esta religión era ya un pilar fundamental de la «filosofía» y la educación socrática. Sócrates predica y convierte. Viene a «salvar la vida»[440].

Tenemos que hacer un pequeño alto en este intento nuestro de destacar con la mayor sencillez y claridad posibles los hechos fundamentales de la conciencia socrática, pues estos hechos exigen una valoración y nos obligan a tomar una actitud, ya que encierran todavía una importancia directa para nuestro propio ser. ¿Era la socrática un anticipo del cristianismo, o puede incluso afirmarse que con Sócrates irrumpe en la evolución del helenismo un espíritu extraño, oriental, que, gracias a la posición de gran potencia educadora de la filosofía griega, se traduce luego en efectos de envergadura histórico-universal, empujando hacia la unión con el Oriente? Podríamos remitirnos en apoyo de esto al movimiento órfico que se manifiesta en la religión griega y que a través de ciertos rastros podemos seguir desde el siglo vi. Este movimiento separa el alma del cuerpo y admite que aquélla mora como un demonio caído en la cárcel del cuerpo, para retornar, después de la muerte de éste y a través de una larga peregrinación de reencarnaciones, a su patria divina. Pero, aun prescindiendo de la oscuridad de los orígenes de esta religión, que muchos consideran orientales o «mediterráneos», el concepto so-

crático del alma carece de todos estos rasgos escatológicos o demonológicos. Fue Platón quien más tarde los entretejió en su adorno mítico del alma y de su destino. Ha querido atribuirse a Sócrates la teoría de la inmortalidad del *Fedón* platónico, e incluso la teoría de la preexistencia del *Menón*[441], pero estas dos ideas complementarias tienen un origen claramente platónico. La posición socrática ante el problema de la perduración del alma aparece seguramente bien definida en la *Apología*, donde en presencia de la muerte no se nos dice cuál será su suerte después de ésta[442]. Esta posición cuadra mejor con el espíritu críticamente sobrio y ajeno al dogmatismo de Sócrates que las pruebas de la inmortalidad mantenidas en el *Fedón*; por otra parte, es natural que quien, como él, asigna al alma un rango se hubiese planteado aquel problema como lo hace Sócrates en la *Apología*, aunque no tuviera ninguna respuesta que darle[443]. Pero este problema no encerraba para él, en modo alguno, una importancia decisiva. Por la misma razón no nos encontramos en él con afirmación alguna acerca de la modalidad real del alma: ésta no es para él, como para Platón, una «sustancia», puesto que no decide si es separable del cuerpo o no. Servir al alma es servir a Dios, porque el alma es espíritu pensante y razón moral, y éstos los bienes supremos del mundo, no porque sea un huésped demoniaco cargado de culpas y procedente de remotas regiones celestiales.

No hay, pues, salida posible; todos los rasgos llamativos de la prédica socrática que nos parecen cristianos tienen un origen puramente helénico. Proceden de la filosofía griega. Y sólo una idea completamente falsa de la esencia de ésta puede llevarnos a desconocer este hecho. La evolución religiosa superior del espíritu griego se desarrolla fundamentalmente en la poesía y en la filosofía, no en el culto de los dioses, que solemos considerar casi siempre como el contenido principal de la historia de la religión helénica. Es cierto que la filosofía constituye una fase relativamente posterior de la conciencia y que el mito es anterior a ella,

pero para quien esté acostumbrado a captar las conexiones estructurales del espíritu no cabe la menor duda de que tampoco en el caso de Sócrates niega la filosofía de los griegos la ley histórico-orgánica que preside su formación. La filosofía no es sino la expresión racional consciente de la estructura fundamental interna del hombre griego, tal y como podemos seguirla a través de los siglos en los supremos representantes de este género. La religión dionisiaca y órfica de los griegos y la de los misterios presentan, indudablemente, ciertas «fases preliminares» y ciertas analogías, pero este fenómeno no puede explicarse diciendo que las formas socráticas de hablar y de concebir se deriven de una secta religiosa que puede uno desplazar a su antojo como ajena a los griegos o adorar como oriental. Tratándose de Sócrates, el más sobrio de los hombres, el dar por supuesta la existencia de una influencia eficaz de estas sectas orgiásticas en las capas irracionales de su alma, sería una empresa verdaderamente desatentada. Por el contrario, aquellas sectas o aquellos cultos son en los griegos las únicas formas de una antigua devoción popular, que denotan ciertos atisbos importantes de una experiencia interior individual, con la actitud individualizada de vida y la forma de propaganda que a ella corresponden[444]. En la filosofía, que es el campo de acción del espíritu pensante, se crean formas paralelas, en parte por sí mismas, como fruto de situaciones análogas, y en parte apoyándose simplemente en cuanto a la expresión en las formas religiosas corrientes, que en el lenguaje de la filosofía aparecen plasmadas en metáforas y que precisamente por ello son formas desnaturalizadas[445].

En Sócrates, aquellas expresiones de apariencia religiosa brotan frecuentemente de la analogía entre su actuación y la del médico (ver *supra*, p. 410). Es esto lo que da a su concepto del alma el tinte específicamente griego. En la representación socrática del mundo interior como parte de la «naturaleza» del hombre confluyen dos factores: el hábito multisecular del pensamiento y las

dotes más íntimas del espíritu helénico. Y aquí es donde nos sale al paso lo que distingue a la filosofía socrática del concepto cristiano del alma. El alma de que habla Sócrates sólo puede comprenderse con acierto si se la concibe juntamente con el cuerpo, pero ambos como dos aspectos distintos de la misma naturaleza humana. En el pensamiento de Sócrates lo psíquico no se halla contrapuesto a lo físico. El concepto de la *physis* de la antigua filosofía de la naturaleza incluye en Sócrates lo espiritual, con lo cual se trasforma esencialmente. Sócrates no puede creer que sólo tenga espíritu el hombre, que éste lo haya arreatado como un monopolio suyo, por decirlo así[446]. Una naturaleza en la que lo espiritual ocupa su lugar donde sea, tiene que ser capaz por principio de desarrollar una fuerza espiritual. Pero así como, por la existencia del cuerpo y del alma como distintas partes de una sola naturaleza humana, esta naturaleza física se espiritualiza, sobre el alma refluye al mismo tiempo algo de la existencia física misma. El alma aparece ante el ojo espiritual en su propio ser, como algo plástico por decirlo así y, por tanto, asequible a la forma y al orden. Al igual que el cuerpo, forma parte del cosmos; más aún: es un cosmos de suyo, aunque para la sensibilidad griega no podía caber la menor duda de que el principio que se revela en estos distintos campos del orden es siempre, en esencia, uno y el mismo. Por eso la analogía del alma con el cuerpo tiene que hacerse extensiva también a lo que los griegos llaman la *areté*. Las *aretai* o «virtudes» que la *polis* griega asocia casi siempre a esta palabra, la valentía, la ponderación, la justicia, la piedad, son excelencia del alma en el mismo sentido que la salud, la fuerza y la belleza son virtudes del cuerpo, es decir, son las fuerzas peculiares de las partes respectivas en la forma más alta de cultura de que el hombre es capaz y a la que está destinado por su naturaleza. La virtud física y la espiritual no son, por su esencia cósmica, sino la «simetría de las partes» en cuya cooperación descansan el cuerpo y el alma. Partiendo de aquí es como el concepto socráti-

co de lo «bueno», que es el más intraducible de todos sus conceptos y el más expuesto a equívocos, se deslinda del concepto análogo de la ética moderna. Su sentido griego será más inteligible para nosotros si en vez de decir «lo bueno» decimos «el bien», acepción que envuelve a la par su relación con quien lo posee y con aquel para quien es bueno. Para Sócrates lo bueno es también, indudablemente, aquello que hacemos o queremos hacer en gracia a sí mismo, pero al mismo tiempo Sócrates reconoce en ello lo verdaderamente útil, lo saludable y, por tanto, a la par, lo gozoso y lo venturoso, puesto que es lo que lleva a la naturaleza del hombre a la realización de su ser.

A base de esta convicción, nos sale al paso la premisa evidente de que la ética es la expresión de la naturaleza humana bien entendida. Ésta se distingue radicalmente de la simple existencia animal por las dotes racionales del hombre, que son las que hacen posible el *ethos*. Y la formación del alma para este *ethos* es precisamente el camino natural del hombre, el camino por el que éste puede llegar a una venturosa armonía con la naturaleza del universo o, para decirlo en griego, a la *eudemonía*. En el sentimiento profundo de la armonía entre la existencia moral del hombre y el orden natural del universo, Sócrates coincide plena e inquebrantablemente con la conciencia griega de todos los tiempos anteriores y posteriores a él. La nota nueva que trae Sócrates es la de que el hombre no puede alcanzar esta armonía con el ser por medio del desarrollo y la satisfacción de su naturaleza física, por mucho que se la restrinja mediante vínculos y postulados sociales, sino por medio del dominio completo sobre sí mismo con arreglo a la ley que descubra indagando en su propia alma. El eudemonismo auténticamente griego de Sócrates deriva de esta remisión del hombre al alma como a su dominio más genuino y peculiar, una nueva fuerza de afirmación de sí mismo frente a las crecientes amenazas que la naturaleza exterior y el destino hacen pesar sobre su libertad. Sócrates no habría en-

contrado «desaforada», como se la ha tildado por esa profunda desarmonía moderna que existe entre la realidad y la moralidad, la frase de Goethe cuando dice que todo el derroche de sol y de plantas en este cosmos no tendría objeto si estas maravillosas máquinas no sirviesen en último término para hacer posible la existencia de un solo hombre feliz. Y la serenidad perfecta con que Sócrates supo apurar al final de su vida el cáliz de la cicuta demuestra que el «racionalista» Sócrates sabía combinar esta *eudemonía* moral con los hechos de la realidad que empujan al ánimo moderno al abismo de su disensión moral con el mundo.

La experiencia socrática del alma como fuente de los supremos valores humanos dio a la existencia aquel giro hacia el interior que es característico de los últimos tiempos de la Antigüedad. De este modo, la virtud y la dicha se desplazaron al interior del hombre. Un rasgo significativo de la conciencia con que Sócrates daba este paso lo tenemos en el hecho de que insistiese en que las artes plásticas no se contentasen tampoco con reproducir la belleza física, sino que aspirasen a reproducir también la expresión del ser moral (ἀπομιμεῖσθαι τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος). Este postulado aparece como algo completamente nuevo en el diálogo con el pintor Parrasio, que reproduce Jenofonte, y el gran artista expresa la duda de que la pintura sea capaz de penetrar en el mundo de lo invisible y lo asimétrico[447]. Jenofonte presenta la cosa como si la preocupación de Sócrates por el alma fuese la que abre por vez primera este campo al arte de la época. El ser físico, sobre todo la cara del hombre, es para Sócrates el espejo de su interior y sus cualidades, y sólo de un modo vacilante y paso a paso se va acercando el artista a esta gran verdad. La historia tiene un valor simbólico. Cualquiera que sea el modo como concibamos las relaciones entre el arte y la filosofía en aquel periodo, correspondía sin duda a la filosofía, según el criterio de nuestro autor, guiar los pasos por el camino hacia el continente recién descubierto del alma.

No es fácil para nosotros medir en todas sus proporciones históricas el alcance de esta trasformación. Su consecuencia inmediata es la nueva ordenación creadora de los valores que encuentra su fundamentación dialéctica en los sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles. Bajo esta forma, es la fuente de todas las culturas posteriores que la filosofía griega ha alumbrado. Pero por muy alta que se valore la arquitectónica conceptual de estos dos grandes pensadores, que reducen a una imagen armónica del mundo el fenómeno socrático para hacerlo más claramente visible al ojo del espíritu y que agrupan todo lo demás en torno a este centro, queda en pie la realidad de que en el principio fue la acción. El llamamiento de Sócrates al «cuidado del alma» fue lo que realmente hizo que el espíritu griego se abriese paso hacia la nueva forma de vida. Si el concepto de la vida, del *bíos*, que designa la existencia humana, no como un simple proceso temporal, sino como una unidad plástica y llena de sentido, como una forma consciente de vida, ocupa en adelante una posición tan dominante en la filosofía y en la ética, ello se debe, en una parte muy considerable, a la vida real del propio Sócrates. Su vida fue un anticipo del nuevo *bíos*, basado por entero en el *valor interior* del hombre.

Y sus discípulos supieron comprender certeramente que era en esta renovación de la antigua idea del arquetipo —del filósofo como encarnación de un nuevo ideal de vida— donde residía la fuerza más importante de la *paideia* socrática.

Intentemos ahora ver un poco más de cerca cuál era el carácter de esta educación. El hecho de que este cuidado del alma se califique de «servicio de Dios», según las palabras que Platón pone en labios de Sócrates en la *Apología*[448], no quiere decir que tenga ningún contenido religioso, en el sentido usual de esta palabra. Por el contrario, el camino seguido por él es un camino excesivamente secular y natural desde el punto de vista cristiano. Ante todo, este cuidado del alma no se traduce, ni mucho menos, en

el descuido del cuerpo. Esto no sería posible tratándose de un hombre que había aprendido del médico del cuerpo la necesidad de someter a un «tratamiento» especial al alma, lo mismo la sana que la enferma. Su descubrimiento del alma no significa la separación de ésta del cuerpo, como con tanta frecuencia se afirma faltando a la verdad, sino del dominio de la primera sobre el segundo. *Mens sana in corpore sano* es una frase que responde a un auténtico sentido socrático. Sócrates no descuidaba su propio cuerpo ni alababa a quienes lo hacían[449]. Enseñaba a sus amigos a mantener su cuerpo sano por el endurecimiento y hablaba detenidamente con ellos acerca de la dieta más conveniente para lograrlo. Rechazaba la hartura, por entender que era perjudicial para el cuidado del alma. Él, por su parte, llevaba una vida de espartana sencillez. Más adelante hablaremos del postulado moral del «ascetismo» físico y del sentido de este concepto socrático.

Tanto Platón como Jenofonte explican la acción educativa de Sócrates, como es natural, partiendo de su antagonismo con los sofistas. Los sofistas eran los maestros de este arte que, presentado bajo esta forma, constituía algo nuevo. Sócrates parece enlazarse plenamente a ellos, para seguir luego su camino. Aunque la meta a que él aspira es más alta, parte del mismo valle en que ellos se mueven. La *paideia* de los sofistas era una mezcla abigarrada de materias de diverso origen. Su meta era la disciplina del espíritu, pero no existía unanimidad entre ellos en cuanto al saber más indicado para conseguir ese objeto, pues cada uno de ellos seguía estudios especiales y, naturalmente, consideraba su disciplina propia como la más conveniente de todas. Sócrates no negaba el valor de ocuparse de todas aquellas cosas que ellos enseñaban, pero su llamamiento al cuidado del alma encierra ya potencialmente un criterio de limitación de los conocimientos recomendados por aquellos educadores[450]. Algunos de ellos reconocían como muy valiosas para la educación las enseñanzas de los filósofos de la naturaleza. Por su parte, los antiguos pensado-

res no habían formulado esta pretensión pedagógica inmediata, aunque también se habían sentido maestros en el alto sentido de la palabra. El problema de la formación de la *juventud* por medio de estudios científicos constituía algo nuevo. El escaso interés de Sócrates por la filosofía de la naturaleza no se debía tanto, como sabemos, al desconocimiento de los problemas de los físicos como a la imposibilidad de reducir a un criterio común su modo de plantear el problema y el de aquéllos. Si disuadía a otros de ocuparse demasiado a fondo de las teorías cosmológicas, lo hacía por entender que este gasto de energías espirituales estaría mejor empleado en el conocimiento de las «cosas humanas»[451]. Además, los griegos consideraban en general el mundo de lo cósmico como algo demoniaco e inescrutable para los simples mortales. Y Sócrates compartía este temor popular, contra el que aún tenía que manifestarse Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*[452]. Reservas parecidas a éstas eran las que hacía también Sócrates con respecto a los estudios matemáticos y astronómicos de los sofistas de orientación más realista por el estilo de Hipias de Elis. Sócrates había cultivado personalmente esta ciencia con gran entusiasmo. Consideraba necesario hasta cierto punto conocerla, pero circunscribía aquella necesidad dentro de límites bastante estrechos[453]. Este utilitarismo ha querido imputarse a Jenofonte, a quien debemos estos informes, y a su orientación unilateral y restringida hacia lo práctico. Y se le ha enfrentado el Sócrates de Platón, que en la *República* preconiza la educación matemática como el único camino verdadero de la filosofía[454]. Sin embargo, este punto de vista se halla condicionado por la propia evolución platónica hacia la dialéctica y la teoría del conocimiento; el viejo Platón adopta en las *Leyes*, en que no habla de la cultura superior, sino de la educación elemental, la misma actitud que el Sócrates de Jenofonte[455]. Así, pues, la atención redoblada que Sócrates consagra a las «cosas humanas» actúa como principio de selección en el reino de los valores culturales vigentes hasta allí.

Detrás de la pregunta de hasta dónde debe llevarse un estudio, se alza esta otra, más importante: ¿para qué sirve ese estudio y cuál es la meta de la vida? Sin dar una contestación a esta pregunta no sería posible una educación.

Por tanto, lo ético vuelve a situarse en el centro del problema, de donde había sido desplazado por el movimiento educativo de los sofistas. Este movimiento había surgido de la necesidad de dar una cultura superior a la alta capa gobernante y de la elevada valoración de los méritos de la inteligencia humana[456]. La finalidad práctica de los sofistas, la formación de hombres de estado y dirigentes de la vida pública, había favorecido esta nueva orientación en una época como aquélla, preocupada fundamentalmente por el éxito. Es Sócrates quien restaura la trabazón entre la cultura espiritual y la cultura moral. Sin embargo, no se crea que opone a la finalidad política de la cultura tal como la concebían los sofistas el ideal apolítico de la pura formación del carácter. A la meta como tal no había por qué tocarla. Esta meta, en una *polis* griega, tenía que ser siempre la misma necesariamente. Platón y Jenofonte coinciden en que Sócrates era un maestro de política[457]. Sólo así se comprenden su choque con el estado y su proceso. Las «cosas humanas» a que dirigía su atención culminaban siempre, para los griegos, en el bien del conjunto social, del que dependía la vida del individuo[458]. Un Sócrates cuya educación no hubiese sido «política» no habría encontrado discípulos en la Atenas de su tiempo. La gran novedad que Sócrates aportaba era el buscar en la personalidad, en el carácter moral, la médula de la existencia humana en general, y en particular la de la vida colectiva. Pero no fue esto precisamente lo que atrajo a su lado a hombres como Alcibíades y Critias y los convirtió en discípulos suyos, sino la ambición de desempeñar un papel dirigente dentro del estado y la esperanza de que encontrarían en él los medios necesarios para satisfacer esa ambición[459]. De lo que se acusaba precisamente a Sócrates era del empleo que aquellos

hombres hicieron de su cultura en la vida política. Pero, según Jenofonte, este reproche debía servirle más bien de excusa, puesto que aquel empleo de sus enseñanzas era algo contrario a las intenciones del maestro[460]. En todo caso, sabemos que estos discípulos se sintieron sorprendidos y consternados al descubrir en Sócrates, conforme iban conociéndole más a fondo, el gran hombre que pugnaba apasionadamente por el imperio del bien[461].

Pero ¿cuál era la educación política de Sócrates? No podemos atribuirle la utopía política que aparece proclamando en la *República* de Platón, utopía basada ya por entero en la teoría platónica de las ideas, ni es verosímil tampoco que Sócrates se considerase en su obra educativa como lo presenta el *Gorgias* platónico, como el único verdadero estadista de su tiempo, como un estadista al lado de cuyas aspiraciones todas las empresas de los políticos profesionales, encaminadas exclusivamente hacia el logro del poder exterior, era vanidosa obra de artificio[462]. Son éstos acentos patéticos que presta a Sócrates *a posteriori* la oposición de Platón contra toda la evolución política que condujo a la ejecución de Sócrates. Sin embargo, el problema radica en la contradicción que envuelve el hecho de que Sócrates no participe personalmente en la vida política y, sin embargo, eduque políticamente a otros en el espíritu de sus postulados[463]. A través de Jenofonte conocemos bien la abundante temática de sus diálogos políticos. Su sentido profundo sólo podemos deducirlo de los diálogos socráticos de Platón sobre la esencia de la *areté*. Jenofonte nos informa de que Sócrates discutía con sus discípulos cuestiones de técnica política de todas clases: la diferencia entre los tipos de constituciones[464], la formación de instituciones y leyes políticas[465], los objetivos de la actividad de un estadista y la mejor preparación para ella[466], el valor de la concordia política[467] y el ideal de la legalidad como la más alta virtud del ciudadano[468]. Sócrates trata con sus amigos de la administración de la *polis* y de

la de la casa, la οἰκία. Los griegos consideraban siempre estrechamente relacionadas la política y la economía. Al igual que los sofistas, en cuya enseñanza aparecen también estos temas, Sócrates partía muchas veces de ciertos pasajes de los poetas, especialmente de Homero, para desarrollar o ilustrar a base de ellos los conocimientos políticos. En aquella época se decía de un buen profesor y conocedor de Homero Ὁμήρου ἐπαινέτης, porque su actividad educativa consistía en alabar determinadas fórmulas del poeta[469]. A Sócrates se le reprochaban ciertas tendencias antidemocráticas en la selección de los pasajes de Homero, especialmente ensalzados por él, puesto que trataban de reyes y nobles[470]. Ya hemos hecho referencia a su crítica de la mecanización del procedimiento político electoral a través del sorteo por medio de habas y del principio democrático de las mayorías en las leyes de la asamblea del pueblo[471]. Esta crítica, sin embargo, no obedecía a consideraciones de partido. La mejor prueba de esto la tenemos en la inolvidable escena que figura al principio de las *Memorables* de Jenofonte, en la que Sócrates, bajo la tiranía de los Treinta, es citado a los locales del gobierno por su antiguo discípulo Critias, actual gobernante supremo de Atenas, para notificarle la prohibición de que siga dedicándose a la enseñanza, bajo amenaza velada de muerte, a pesar de que sus actividades no caían de por sí bajo el veto general de la enseñanza retórica, que se invocaba para perseguirle[472]. Lo que ocurre es que los tiranos comprendían claramente que aquel hombre hablaría de sus abusos con la misma dureza con que antes flagelaba los excesos del imperio de las masas.

Los principales testimonios que poseemos están concordes en que Sócrates gustaba también de tratar asuntos militares cuando entraban en el marco de los problemas político-éticos. Claro está que ya no nos es posible determinar en detalle hasta qué punto los informes de nuestras fuentes se aproximan a la realidad histórica. Sin embargo, no es, ni mucho menos, incompatible en

principio con el Sócrates histórico el hecho de que Platón le presente en la *República* manteniendo doctrinas detalladas acerca de la ética y la educación guerreras de los ciudadanos[473]. En el *Laques* de Platón aparecen dos respetables ciudadanos pidiendo consejo a Sócrates acerca de si deberán instruir a sus hijos en el nuevo arte de la esgrima, y dos famosos generales atenienses, Nicias y Laques, arden en deseos de conocer su criterio acerca de este punto. Pero la conversación no tarda en subir de tono, convirtiéndose en una disquisición filosófica sobre la esencia de la valentía. En Jenofonte nos encontramos con toda una serie de diálogos sobre la educación del futuro estratega[474]. Esta parte de la pedagogía política era tanto más importante en Atenas cuanto que no existía una escuela de guerra del estado y el nivel de preparación de los ciudadanos que eran reelegidos todos los años como estrategas era, en parte, muy bajo. No obstante, por aquel tiempo había profesores privados de estrategia que ofrecían sus servicios, lo que era indudablemente un fenómeno de la larga época de guerra. El concepto tan riguroso que tenía de la preparación especial hacía que Sócrates se abstuviese de administrar por sí mismo enseñanzas técnicas sobre materias que no dominaba. En estos casos le vemos inquirir repetidamente por el maestro adecuado para quienes acudían a él ávidos de instruirse en tales conocimientos. Vemos, por ejemplo, cómo envía a uno de sus discípulos a Dionisodoro, un profesor ambulante del arte de la guerra, que acababa de llegar a Atenas[475]. Es cierto que más tarde le critica severamente, al enterarse de que se limitaba a trasmitir al joven ciertos preceptos tácticos sin enseñarle cómo había de aplicarlos, y de que le daba reglas sobre la colocación de las mejores y las peores unidades de tropa, pero sin decirle cuáles eran las mejores y cuáles las peores unidades. En otra ocasión se apoyó en el epíteto «el pastor de pueblos», dado a Agamemnón por Homero, para poner de manifiesto cuál era la verdadera virtud del caudillo. Y aquí le vemos combatir también la concepción

puramente externa y técnica de la profesión de general. Así, por ejemplo, pregunta a un oficial de caballería recién elegido por la asamblea del pueblo si cuenta entre sus deberes el de mejorar los caballos de su tropa y, en caso afirmativo, si se considera también obligado a mejorar a sus jinetes y, en este caso, a sí mismo también, puesto que los jinetes se mostrarán propicios a seguir al mejor[476]. Es característico del ateniense el valor que Sócrates atribuye a la elocuencia del general, como vemos confirmado en los discursos que los generales pronuncian en las obras de Tucídides y Jenofonte[477]. El paralelo entre el general, el buen dirigente de la economía y el buen administrador sirve para reducir los méritos de los tres al mismo principio: las cualidades que un buen dirigente debe reunir[478].

El diálogo con el hijo de Pericles, en cuyo talento militar cifraba Sócrates esperanzas durante los últimos años de la guerra del Peloponeso, trasciende de los límites de lo general[479]. Es una época de decadencia incontenible para Atenas, y Sócrates, que había vivido en su juventud el auge que siguiera a las guerras contra los persas, vuelve su mirada hacia atrás, hacia los años de la grandeza ya esfumada. Y traza una imagen ideal de la virtud antigua (ἀρχαία ἀρετή) de los antepasados, como nunca llegará a trazarla más resplandeciente ni con mayor fuerza de amonestación la retórica posterior de un Isócrates o de un Démostenos[480]. ¿Esta imagen es sólo un reflejo de la filosofía de la historia contenida en sus oraciones en la obra posterior de Jenofonte, en la que aparece trazada, o este contraste entre el presente degenerado y la fuerza victoriosa de los antepasados surgió realmente en el espíritu del Sócrates de los años tardíos? No cabe desconocer que la pintura que Jenofonte traza de la situación histórica recuerda notablemente los hechos imperantes de la época en que aquél escribió sus *Memorables*. Todo el diálogo de Sócrates con el joven Pericles tiene para Jenofonte una significación actual. Pero esto por sí solo no demuestra que el verdadero Sócrates no pu-

diese albergar pensamientos semejantes. El *Menexeno* de Platón pone en boca de Sócrates, ya mucho tiempo antes de los sueños idealizadores del pasado de un Isócrates, un elogio análogo de la *paideia* de los antepasados, en forma de un discurso en honor de los guerreros áticos caídos en la lucha, discurso que dice haber escuchado a Aspasia y que en parte se inspira en pensamientos semejantes a aquéllos[481].

Sócrates invoca, precisamente, lo que hay de «espartano» en el espíritu del pueblo de Atenas, frente a aquel desesperado pesimismo tan comprensible tratándose del hijo de Pericles[482]. No cree en una enfermedad incurable de la patria, sacudida por las discordias. Se remite a la rígida disciplina voluntaria de los atenienses en los coros musicales, en los torneos gimnásticos y en la navegación, y ve en la autoridad que sigue ejerciendo el Areópago un signo de esperanza para el porvenir, por mucho que imperen en el seno del ejército la decadencia de la disciplina y la impotente improvisación. A la vuelta de una generación, la restauración de la autoridad del Areópago será un punto esencial del programa de Isócrates para sanear la democracia radicalizada, y la referencia a la disciplina de los coros como modelo para el indisciplinado ejército reaparece en la *Primera Filípica* de Demóstenes[483]. Suponiendo que Sócrates exteriorizase realmente aquellas propuestas e ideas u otras semejantes, ello querrá decir que los orígenes del desarrollo de aquel movimiento de oposición contra la decadencia política progresiva se remontan en parte hasta el círculo socrático[484].

El problema de la educación de los gobernantes, que Jenofonte sitúa en primer plano, constituye el tema de un largo diálogo con el filósofo posterior del hedonismo Aristipo de Cirene[485]. En este diálogo se manifiesta con colores regocijantes la antítesis espiritual entre maestro y discípulo, que debía destacarse claramente desde el primer momento. La premisa fundamental de que arranca aquí Sócrates es la de que toda educación debe ser

política. Tiene que educar al hombre, necesariamente, para una de dos cosas: para gobernar o para ser gobernado. La diferencia entre estos dos tipos de educación comienza ya a marcarse en la alimentación. El hombre que haya de ser educado para gobernar tiene que aprender a anteponer el cumplimiento de los deberes más apremiantes a la satisfacción de las necesidades físicas. Tiene que sobreponerse al hambre y a la sed. Tiene que acostumbrarse a dormir poco, a acostarse tarde y a levantarse temprano. Ningún trabajo, por gravoso que sea, debe asustarle. No debe sentirse atraído por el cebo de los goces de los sentidos. Tiene que endurecerse contra el frío y el calor. No debe preocuparse de tener que acampar a cielo raso. Quien no sea capaz de todo esto está condenado a figurar entre las masas gobernadas. Sócrates designa esta educación para la abstinencia y el dominio de sí mismo con la palabra griega *ascesis* equivalente a la inglesa *training*[486]. Volvemos a encontrarnos, como cuando se trataba del concepto del cuidado del alma, junto a la fuente de una de las ideas helénicas primitivas de la educación, que, más tarde, fundida con ideas religiosas de origen oriental, influirá enormemente en la cultura del mundo posterior. El ascetismo socrático no es la virtud monacal, sino la virtud del hombre destinado a mandar. No vale, naturalmente, para un Aristipo, que no quiere ser señor ni esclavo, sino sencillamente un hombre libre, un hombre que sólo desea una cosa: llevar una vida lo más libre y lo más agradable que sea posible[487]. Y no cree que esta libertad pueda alcanzarse dentro de ninguna forma de estado, sino sólo al margen de toda existencia política, en la vida de un extranjero y un meteco permanente, que no obliga a nada[488]. Frente a este individualismo modernista y refinado, Sócrates preconiza la ciudadanía clásica del hombre apegado a su suelo y que concibe su misión política como la educación para llegar a ser un gobernante, haciéndose digno de ello mediante el ascetismo voluntario[489]. Los dioses no conceden nunca a los mortales ningún verdadero bien sin esfuer-

zo y sin una pugna seria por conseguirlo. Sócrates presenta como ejemplo simbólico de esta concepción de la *paideia*, al modo pindárico, el relato de la educación de Heracles por la señora *areté*, la famosa fábula del sofista Pródico sobre «Heracles en la encrucijada»[490].

El concepto del dominio sobre nosotros mismos se ha convertido, gracias a Sócrates, en una idea central de nuestra cultura ética. Esta idea concibe la conducta moral como algo que brota del interior del individuo mismo, y no como el simple hecho de someterse exteriormente a la ley, como lo exigía el concepto tradicional de la justicia. Pero como el concepto ético de los griegos parte de la vida colectiva y del concepto político de la dominación, concibe el proceso interior mediante la transferencia de la imagen de una *polis* bien gobernada al alma del hombre. Para apreciar en su verdadero valor esta transferencia del ideal político al interior del hombre, debemos tener presente la disolución de la autoridad exterior de la ley en la época de los sofistas. Fue ella la que abrió paso a la ley interior[491]. En el momento en que Sócrates dirige la vista a la naturaleza del problema moral aparece en el idioma griego de Atenas la nueva palabra ἐγκράτεια, que significa dominio moral de sí mismo, firmeza y moderación. Como esta palabra se presenta simultáneamente en dos discípulos de Sócrates, Jenofonte y Platón, quienes la emplean frecuentemente, y además, de vez en cuando, en Isócrates, autor fuertemente influido por la socrática, es irrefutable la conclusión de que se trata de un nuevo concepto que tiene sus raíces en el pensamiento ético de Sócrates[492]. Es una palabra derivada del adjetivo ἐγκρατής, que designa a quien tiene poder o derecho de disposición sobre algo. Y como el sustantivo sólo aparece en la acepción del dominio moral sobre sí mismo y no se encuentra nunca antes de aquella época, es evidente que fue creado expresamente para esta nueva idea, sin que antes existiese como concepto puramente jurídico. La *enkratia* no constituye una virtud

especial, sino, como acertadamente dice Jenofonte[493], la «base de todas las virtudes», pues, equivale a emancipar a la razón de la tiranía de la naturaleza animal del hombre y a estabilizar el imperio legal del espíritu sobre los instintos[494]. Y como lo espiritual es para Sócrates el verdadero yo del hombre, podemos traducir el concepto de *enkratia*, sin poner en él ninguna nota nueva, por el giro inspirado en él de «dominio de sí mismo». En el fondo, ese concepto encierra ya el germen del estado ideal de Platón y el concepto puramente interior de la justicia en que ese estado se basa, como la coincidencia entre el hombre y la ley que se alberga dentro de él mismo[495].

El principio socrático del dominio interior del hombre por sí mismo lleva implícito un nuevo concepto de la libertad. Es notable que el ideal de la libertad, que impera como ningún otro en la época moderna desde la Revolución francesa para acá, no desempeñe ningún papel importante en el periodo clásico del helenismo, a pesar de que la idea de la libertad como tal no está ausente de esta época. La democracia griega aspira fundamentalmente a la igualdad (τὸ ἴσον) en sentido político y jurídico. La «libertad» es para este postulado un concepto demasiado multívoco. Puede indicar tanto la independencia del individuo como la de todo el estado o la nación. Se habla de vez en cuando, indudablemente, de una constitución libre o se califica de libres a los ciudadanos del estado en que esta constitución rige, pero con ello quiere expresarse simplemente que no son esclavos de nadie. En efecto, la palabra «libre» (ἐλεύθερος) es en esta época, primordialmente, lo opuesto a la palabra esclavo (δοῦλος). No tiene ese sentido universal, indefinible, ético y metafísico, del concepto moderno de libertad, que nutre e informa todo el arte, la poesía y la filosofía del siglo XIX[496]. La idea moderna de la libertad tuvo sus orígenes en el derecho natural. Condujo en todas partes a la abolición de la esclavitud. El concepto griego de la libertad en el sentido de la época clásica es un concepto positivo

del derecho político. Se basa en la premisa de la esclavitud como institución consolidada, más aún, como la base sobre que descansa la libertad de la población ciudadana. La palabra ελευθέριος, «liberal», derivada de aquel concepto, designa la actitud propia del ciudadano libre, tanto en el modo de gastar el dinero como en el modo de expresarse o en cuanto al decoro externo de su modo de vivir, actitudes todas ellas que no cuadrarían a un esclavo. Artes liberales son aquellas que forman parte de la cultura liberal, que es la *paideia* del ciudadano libre, por oposición a la incultura y a la mezquindad del hombre no libre y del esclavo. Es Sócrates quien convierte la libertad en un problema ético, problema que luego las escuelas socráticas desarrollan con diversa intensidad. Sócrates no procede tampoco, ciertamente, a una crítica demoledora de la división social de los hombres de la *polis* en libres y esclavos. Pero aunque no se toque a esta división, pierde mucho de su valor profundo por el hecho de que Sócrates la transfiera a la órbita del interior moral del hombre. A tono con el desarrollo del concepto del «dominio sobre sí mismo» tal como lo exponíamos más arriba, como el imperio de la razón sobre los instintos, se va formando ahora un nuevo concepto de la libertad interior[497]. Se considera libre al hombre que representa la antítesis de aquel que vive esclavo de sus propios apetitos[498]. Este aspecto sólo es interesante con respecto a la libertad política en cuanto que envuelve la posibilidad de que un ciudadano libre o un gobernante sea, a pesar de ello, un esclavo en el sentido socrático de la palabra. Lo que lleva consigo, además, el corolario de que semejante hombre no puede ser un hombre verdaderamente libre ni un verdadero gobernante. Es interesante ver cómo el concepto de la «autonomía» empleado en este sentido por los filósofos modernos, que tenía una importancia tan grande en el pensamiento político de los griegos y que expresaba la independencia de una *polis* con respecto al poder de otros estados, no llegó a transferirse nunca a la órbita moral co-

mo los conceptos a que acabamos de referirnos. Lo que a Sócrates le interesaba no era, visiblemente, la simple independencia con respecto a cualesquiera normas vigentes al margen del individuo, sino la eficacia del imperio ejercido por el hombre sobre sí mismo. La autonomía moral en el sentido socrático significaría, por tanto, fundamentalmente, la independencia del hombre con respecto a la parte animal de su naturaleza. Esta autonomía no se halla en contradicción con la existencia de una alta ley cósmica en que se encuadre este fenómeno moral del dominio del hombre sobre sí mismo. Otro concepto relacionado con éste es el de la *autarquía* y carencia de necesidades. Este concepto rige, sobre todo, con gran fuerza, en Jenofonte, tal vez bajo la impresión de las obras de Antístenes[499]. En cambio, en Platón este rasgo es mucho más acusado, a pesar de lo cual no puede dudarse de su autenticidad histórica. Más tarde se desarrolló más bien en la dirección cínica de la ética postsocrática, donde se erige en criterio decisivo del verdadero filósofo; sin embargo, tampoco en Platón ni en Aristóteles deja de aparecer este rasgo en la imagen de la *endemonia* filosófica[500]. La *autarquía* del sabio hace revivir en el plano espiritual uno de los rasgos fundamentales del antiguo héroe del mito heleno, encarnado para los griegos, principalmente, en la figura guerrera de Heracles y en sus «trabajos» (πόνοι), en el hecho de «ayudarse a sí mismo». La forma heroica primitiva de este ideal descansaba en la fuerza del héroe para salir vencedor en la lucha contra los poderes enemigos, contra los monstruos y espíritus malignos de todas clases[501]. Ahora esta fuerza se convierte en fuerza interior. La cual sólo es posible a condición de que el hombre se circunscriba en sus deseos y aspiraciones a lo que se halla realmente al alcance de su poder. Sólo el sabio, que sabe domeñar los monstruos salvajes de los instintos dentro de su propio pecho, es verdaderamente autárquico. Es el que más se acerca a la divinidad, que carece de necesidades.

Este ideal «cínico» lo expresa Sócrates con toda precisión en su diálogo con el sofista Antifón, quien trata de apartar de él a sus discípulos señalándoles irónicamente la situación de penuria económica en que vive su maestro[502]. Parece, sin embargo, que Sócrates no perfila todavía la idea de la *autarquía* en el sentido radicalmente individualista que los cínicos habían de darle más tarde. Su *autarquía* carece en absoluto del giro apolítico, del retraimiento y la marcada indiferencia ante todo lo que venga del exterior. Sócrates vive todavía de lleno dentro de la *polis*. Y en el concepto de lo político se engloba al mismo tiempo, para él, toda forma de comunidad humana. Sitúa al hombre dentro de la vida de la familia y en el círculo de sus parientes y amigos. Son éstas las formas naturales y más estrechas de comunidad de la vida humana, sin las cuales no podríamos existir. Por tanto, Sócrates hace extensivo el ideal de la concordia del campo de la vida política, para el que ese concepto se empezó creando, al terreno de la familia y señala la necesidad de la cooperación en el seno de la familia y del estado tomando como ejemplo la cooperación de los órganos del cuerpo humano, las manos, los pies y las demás partes del hombre, ninguna de las cuales puede existir por separado[503]. Por otra parte, el reproche que se le hacía de minar como educador la autoridad de la familia demuestra la crisis que la influencia de Sócrates sobre sus discípulos podía acarrear en ciertos casos sobre la vida familiar concebida a la antigua[504]. Sócrates se esforzaba por encontrar la pauta moral fija de la conducta humana, la cual no podía suplirse siquiera, en aquella época en que vacilaban todas las tradiciones antiguas, por la aplicación rígida de la autoridad paterna. En sus diálogos se someten a crítica los prejuicios imperantes. Como argumentos en contra tenemos el gran número de padres que iba a pedirle a Sócrates consejo para la educación de sus hijos. El diálogo con su propio hijo Lamprocles, que se rebelaba contra el mal humor de su madre, Jantipa, atestigua cuan lejos estaba Sócrates de dar la razón a quienes

condenaban precipitadamente a sus padres o mostraban una impaciencia poco piadosa con el temperamento y hasta con los defectos evidentes de éstos[505]. A un Querécrates, que no acierta a vivir en paz con su hermano Querefón, le hace comprender que la relación entre hermanos es una especie de amistad para la cual llevamos ya en nosotros mismos el don natural, puesto que se da ya entre los animales[506]. Para desarrollarla y convertirla en un valor para nosotros necesitamos cierto saber, cierta comprensión, ni más ni menos que para montar un caballo.

Este saber no es nada nuevo ni complicado: quien desee que otros le hagan bien tiene que empezar por hacerlo él a los otros. El principio de anticiparse rige para la amistad lo mismo que para la enemistad y para la lucha[507].

Es éste el lugar indicado para hablar del concepto socrático de la amistad. Este concepto no es una simple teoría, sino que tiene sus raíces en la forma de vida socrática. La filosofía y las aspiraciones espirituales van unidas en ella al trato amistoso con los hombres. Nuestras fuentes coinciden en destacar este hecho y en la abundancia de nuevos y profundos pensamientos, que ponen en boca de Sócrates, sobre las relaciones de unos hombres con otros. En Platón, el concepto socrático de la *philía* aparece exaltado al plano de lo metafísico en *Lisis*, el *Simposio* y *Fedro*. A esta especulación, que habremos de examinar más adelante, podemos enfrentar aquí la imagen de Jenofonte, en la que el problema ocupa una posición no menos descollante.

Un buen amigo constituye un bien del más alto valor en todas las situaciones de la vida. Pero el valor de los amigos difiere tanto como el precio de los esclavos. Quien sabe esto se plantea también, a su vez, el problema de lo que él representará para sus amigos y procurará hacer subir todo lo posible este valor[508]. La nueva cotización de la amistad es sintomática de la época de la gran guerra. Se halla en alza continua y desde Sócrates surge en las escuelas filosóficas toda una literatura sobre la amistad. El elo-

gio de la amistad figura ya en la poesía antigua. En Homero la amistad es la camaradería del soldado y en la educación de la nobleza de Teognis se presenta como protección y baluarte contra los peligros de la vida pública en los tiempos de conmociones políticas[509]. Sócrates destaca también considerablemente este aspecto de la amistad. Aconseja a Critón que se busque un amigo que ronde junto a él como un perro fiel y le proteja[510]. La descomposición interior de la sociedad y de todas las relaciones humanas, incluso de la familia, a consecuencia de la disgregación política cada vez más profunda y la acción de los sicofantes acentúa hasta lo insoportable la inseguridad del individuo aislado. Pero lo que convierte a Sócrates en maestro de un nuevo arte de la amistad es la conciencia de que la base de toda amistad verdadera no debe buscarse en la utilidad externa de unos hombres para otros, sino en el valor interior del hombre. Es cierto que la experiencia enseña que hasta entre los hombres buenos y que aspiran a fines altos no imperan siempre la amistad y la benevolencia, sino que reina con harta frecuencia un antagonismo más violento que entre las criaturas poco dignas[511]. Es ésta una experiencia especialmente descorazonadora. Los hombres están dotados por naturaleza para los sentimientos amistosos y para los hostiles. Se necesitan unos a otros y necesitan de su cooperación mutua; tienen el don de la compasión; saben lo que son la beneficencia y la gratitud. Pero al mismo tiempo aspiran a gozar de los mismos bienes, y esto les arrastra a la pelea, ya se trate de bienes nobles o simplemente de bienes placenteros; la discrepancia de opiniones siembra entre ellos la discordia; las disputas y la cólera conducen a la guerra; la hostilidad engendra la codicia de poseer más y la envidia es odiosa. Y, sin embargo, la amistad se abre paso por entre todos estos obstáculos y relaciona entre sí a los mejores hombres, los cuales prefieren esta fortuna interior a una suma mayor de dinero o de prestigio y ponen a disposición de sus amigos, desinteresadamente, sus bienes y sus servicios, a la par que disfru-

tan y se alegran de la propiedad y los servicios de sus amigos. ¿Por qué la aspiración de un hombre hacia fines políticos elevados, hacia el honor de su ciudad natal o hacia la defensa más lograda de sus intereses, ha de impedirle unirse a otro hombre que obre movido por iguales sentimientos, en vez de considerarlo como un enemigo?

La amistad comienza por el perfeccionamiento de la propia personalidad. Pero, además, necesita de las dotes del «erótico» que Sócrates gusta de asignarse irónicamente, del hombre que necesita de otros y corre tras ellos, que ha recibido de la naturaleza la gracia, convertida luego por él en el arte, de agradar a quien a él le agrada[512]. No es como la Escila de Homero, que se aferraba inmediatamente a los hombres, los cuales huían de ella al verla de lejos. Semeja más bien a la sirena, que con su canto suave atrae al hombre desde la lejanía. Sócrates pone su genio para la amistad al servicio de sus amigos, cuando éstos necesitan de él, para conquistar nuevas amistades. No conoce la amistad solamente como el aglutinante indispensable de la cooperación política, sino que la amistad es para él la verdadera forma de toda asociación productiva entre los hombres. Por eso no habla nunca, como los sofistas, de sus discípulos, sino siempre de sus amigos[513]. Más tarde, esta expresión, tomada del círculo socrático, se incorpora incluso a la terminología de las escuelas filosóficas de la Academia y el Liceo, en las que perdura, en un sentido casi petrificado, en giros como el de los «amigos matriculados»[514]. Para Sócrates, esta palabra tiene un significado pleno. El discípulo está en él constantemente como un hombre completo y el mejoramiento de la juventud, del que se jactaban los sofistas, era para él, que repugnaba todo lo que fuese elogiarse a sí mismo, el sentido profundo y real de todo su trato amistoso con los hombres.

Constituye una de las grandes paradojas el que este hombre, el mayor educador conocido, no quisiese hablar de *paideia* con refe-

rencia a su propia actividad, a pesar de que todo el mundo veía en él la encarnación más perfecta de este concepto. Claro está que la palabra no podía rehuirse a la larga, y Platón y Jenofonte la emplean con frecuencia para designar las aspiraciones de Sócrates y para caracterizar su filosofía. Sócrates encontraba esta palabra tarada por la práctica y la teoría «pedagógicas» de su tiempo[515]. Quería decir demasiado o decía demasiado poco. Por eso, ante la acusación de que corrompía a la juventud, replicaba que él jamás había afirmado la pretensión de «educar a los hombres»[516]. Al decir esto, alude a la actividad técnica de la enseñanza profesional de los sofistas. Sócrates no es un «profesor», pero le vemos incesantemente afanado «en la búsqueda» del verdadero maestro, sin encontrarlo nunca. Lo que descubre siempre es un buen especialista para tal o cual materia, que puede recomendar para su especialidad[517]. Lo que no encuentra nunca es el maestro en el sentido pleno de la palabra. Es un bicho raro. Mientras todo el mundo, los sofistas, los retóricos y los filósofos, pretenden cooperar en las grandes obras de la *paideia*: en la poesía, en las ciencias, en las artes, en las leyes, en el estado; mientras todo ciudadano ateniense un poco despierto y preocupado por la observancia del derecho y del orden en su ciudad se figura contribuir en algo al mejoramiento de la juventud[518], Sócrates cree que no comprende siquiera este arte. Le choca, simplemente, que sea él el único que corrompa a los hombres. Mide las grandes pretensiones de los demás por un concepto nuevo de la *paideia* que le hace dudar de la legitimidad de aquéllas, pero se da cuenta de que tampoco este concepto nuevo corresponde a su ideal. Y a través de esta ironía genuinamente socrática se descubre la conciencia de la misión que tiene la verdadera educación y de la grandeza de su dificultad, de la que el resto del mundo no tiene la menor idea.

La actitud irónica de Sócrates ante el problema de su propia obra de educador explica la aparente contradicción de que, a la

vez que afirma la necesidad de la *paideia*, niegue los más serios esfuerzos realizados por los demás en torno de ella[519]. Su *eros* educativo rige sobre todo para con las naturalezas escogidas, dotadas para la más alta cultura espiritual y moral, para la *areté*. Su gran capacidad de asimilación, su buena memoria y su afán de saber claman por la *paideia*. Sócrates está convencido de que estos hombres, si se les diese la educación adecuada, alcanzarían por sí mismos las cumbres más altas y al mismo tiempo harían felices a otros hombres[520]. A quienes desprecian el saber y todo lo fían a sus dotes naturales les hace comprender que son éstos los que más necesitan de cultivarse, del mismo modo que los caballos y los perros de mejor calidad, dotados por la naturaleza con la mejor raza y el mejor temperamento, necesitan ser amaestrados y disciplinados desde que nacen con el mayor rigor, pues, si no se les amaestrase y disciplinase, acabarían siendo peores que los demás. Las naturalezas mejor dotadas son precisamente las que necesitan desarrollar su discernimiento y su juicio crítico, para que puedan dar los frutos que corresponden a su talento[521]. Y a los ricos que creen poder desdeñar la cultura les abre los ojos haciéndoles ver la inutilidad de una riqueza que no sabe emplearse o se emplea en malos fines[522].

Pero con la misma severidad combate las quimeras culturales de quienes, envaneciéndose de sus conocimientos literarios y de sus afanes espirituales, se creen superiores a los de su misma edad y seguros de antemano de lograr el mayor éxito en la vida pública. Eutidemo, el joven hastiado, es un representante nada antipático de este tipo de hombres[523]. La crítica socrática de su «cultura general» arranca de su punto más débil: cuando se pasa revista a las distintas ramas sobre las que recaen los afanes literarios de este joven se ve que en su biblioteca están representadas todas las artes y todas las disciplinas, desde la poesía hasta la medicina, las matemáticas y la arquitectura; pero se advierte una laguna: la falta de un buen manual de virtud política. Para un joven ate-

niense, ésta es la meta natural de toda la formación general del espíritu. ¿Es acaso éste el único arte en que el autodidacto puede alzar la voz[524], mientras que en medicina se le daría de lado pura y simplemente como un intruso? ¿Acaso en política, en vez de probar los maestros que se han tenido y aportar las pruebas de nuestra capacidad anterior, basta con probar nuestra falta de saber para inspirar confianza a cualquiera? Sócrates convence a Eutidemo de que la profesión hacia la que se orienta es el arte real[525] y de que nadie puede llegar a ser grande en él sin ser justo. Del mismo modo que aquellos que descuidan su cultura son espoleados a hacer algo por sí mismos, a quienes se imaginan que son cultos hay que convencerles de que les falta lo esencial. Eutidemo se ve envuelto en un diálogo sobre la esencia de la justicia y de la injusticia, hasta que se da cuenta de que no ha comprendido nada de una ni de otra. Y en vez del estudio de los libros se abre otro camino para iniciarse en la «virtud política», camino que arranca de la conciencia de la propia ignorancia y del conocimiento de sí mismo, es decir, de sus propias fuerzas.

Nuestras fuentes no dejan la menor duda de que éste era el verdadero camino socrático, y la meta a la que se entregaba la pasión de Sócrates, esta virtud política precisamente. Nuestros testimonios están concordes en un todo acerca de esto. Los primeros diálogos socráticos de Platón son los que con mayor claridad nos indican qué debe entenderse por esa virtud. Es cierto que estos valores se califican la mayoría de las veces con el predicado aristotélico de valores «éticos»[526]. Pero esta expresión se expone fácilmente a equívoco para nosotros, gente moderna, ya que nosotros no consideramos lo ético sin más —lo que para Aristóteles era aún evidente por sí mismo[527]—, como la expresión parcial de la existencia de la comunidad, sino que muchas veces reputamos esencial precisamente la separación entre lo ético y lo político. Esta separación entre el campo interior del individuo y el campo general no solamente es una abstracción de la

filosofía moderna, sino que está profundamente arraigado en nosotros. Responde a la secular tradición de la contabilidad por partida doble de nuestro mundo «cristiano» moderno, que mientras reconocía para la vida moral del individuo los severos postulados del Evangelio, medía el estado y sus actos por otros raseros «naturales». Con esto no sólo se separaba lo que en la vida de la *polis* griega formaba una unidad, sino que se cambiaba incluso el sentido de los conceptos de lo ético y lo político. Esta circunstancia entorpece más que cualquier otra la comprensión acertada de la situación imperante en Grecia. Esto hace que sea igualmente equívoco para nosotros decir que las virtudes de que habla Sócrates son virtudes «políticas». Cuando calificamos la vida entera del hombre griego y su moral, en el sentido de Sócrates o de Aristóteles, con el adjetivo de «política» expresamos algo muy distinto del concepto técnico actual de la política y del estado. Así lo indica ya la simple reflexión acerca de la diferencia de significado que hay entre el concepto moderno de estado, *status* en el bajo latín, con su sentido abstracto, y con la palabra griega *polis*, palabra de sentido concreto que expresa plásticamente el conjunto pletórico de vida de la existencia humana colectiva y la existencia individual enmarcada dentro de aquélla, en su estructura orgánica. Por consiguiente, en este sentido antiguo podemos decir que los diálogos socráticos de Platón que tratan de la piedad, la justicia, la valentía y la moderación constituyen investigaciones sobre la virtud política.

Como ya dijimos más arriba, el típico número de cuatro que forman las llamadas virtudes cardinales platónicas es ya de por sí una alusión a su entronque histórico con el ideal de ciudadanía de la antigua *polis* griega, puesto que este canon de las virtudes ciudadanas lo encontramos mantenido ya en Esquilo[528].

Los diálogos de Platón nos revelan uno de los aspectos de la actividad de Sócrates que en el relato de Jenofonte pasa casi a segundo plano ante el aspecto estimulante y exhortativo: el aspec-

to del diálogo refutador e inquisitivo, el *elenchos*. Pero este aspecto, como hemos visto al examinar cómo caracteriza Platón las formas típicas del discurso socrático (*supra*, pp. 414 *s*.), es el complemento necesario del discurso exhortativo, pues prepara el terreno a sus efectos, removiéndolo con la conciencia que el hombre adquiere de sí mismo y que le dice que en realidad la persona a quien se interroga no sabe nada de lo que cree saber.

Los diálogos eléncticos discurren en su totalidad bajo la forma del intento repetido de captar el concepto general que sirve de base a la palabra que se usa para expresar un valor moral, tal como valentía o justicia. La forma de la pregunta ¿qué es la valentía?, parece indicar que la finalidad perseguida por ella es la definición de este concepto. Aristóteles dice expresamente que la definición de los conceptos es una conquista de Sócrates[529], y lo mismo sostiene Jenofonte[530]. Esto, de ser cierto, añadiría un nuevo rasgo esencial a la imagen anteriormente trazada: Sócrates aparecería como creador de la lógica. Sobre este hecho se basa la antigua opinión que presenta a Sócrates como el fundador de la filosofía conceptual. Pero últimamente Heinrich Maier ha puesto en duda el valor de los testimonios de Aristóteles y Jenofonte, creyendo poder demostrar que se basan simplemente en los diálogos de Platón, el cual se limitaba a exponer su propia teoría[531]. Es Platón quien, basándose en los conatos de un nuevo concepto del saber con que se encuentra en Sócrates, desarrolla la lógica y el concepto; Sócrates fue solamente, según ese autor, el, protréptico, el profeta de la autonomía moral. Sin embargo, esta explicación tropieza con dificultades tan grandes como la opinión contraria, la de que en Sócrates aparece mantenida ya la teoría de las ideas[532]. La tesis de que los testimonios de Aristóteles y Jenofonte sólo se basan en los diálogos de Platón no es susceptible de ser probada ni es tampoco verosímil[533]. La tradición que ha llegado a nosotros está concorde en presentar a Sócrates como el maestro insuperable en el arte de la persuasión bajo la

forma de preguntas y respuestas, en el arte de la dialéctica, aunque este aspecto quede también en Jenofonte relegado a segundo plano detrás de la protréptica. Problema aparte es el de saber cuáles eran el sentido y la mira de estos intentos de determinación de los conceptos; lo que no ofrece la menor duda es el hecho en sí. Reconozcamos que manteniéndonos dentro de la concepción tradicional de Sócrates como puro filósofo conceptual no podía comprenderse el giro que luego hubo de tomar su discípulo Antístenes hacia la simple ética y protréptica. Pero, a la inversa, si limitamos la personalidad de Sócrates al evangelio de la voluntad moral, resultará inexplicable el nacimiento de la teoría platónica de las ideas y la estrecha relación que el propio Platón establece entre ella y la «filosofía» de Sócrates. Para este dilema sólo hay una salida: debemos reconocer que la forma en que Sócrates aborda el problema ético no era una mera profecía, una prédica destinada a sacudir la moral del hombre, sino que su exhortación al «cuidado del alma» se traducía en el esfuerzo de penetrar en la esencia de la moral mediante la fuerza del *logos*.

El motivo del diálogo socrático es la voluntad de llegar con otros hombres a una inteligencia que todos deben acatar acerca de un tema que encierra para todos ellos un interés infinito: el de los valores supremos de la vida. Para llegar a este resultado, Sócrates parte siempre de aquello que el interlocutor o los hombres reconocen de un modo general. Este reconocimiento sirve de «base» o de hipótesis, después de lo cual se desarrollan las consecuencias derivadas de ella, contrastándose a la luz de otros hechos de nuestra conciencia considerados como hechos establecidos. Un factor esencial de este progreso mental dialéctico es el descubrimiento de las contradicciones en las que incurrimos al sentar determinadas tesis. Estas contradicciones nos obligan a contrastar una vez más la exactitud de los reconocimientos considerados verdaderos, para revisarlos o abandonarlos en su caso. La mira que se persigue es reducir los distintos fenómenos del

valor a un valor general y supremo. Sin embargo, Sócrates no parte en sus investigaciones del problema de este «bien en sí», sino de alguna virtud concreta, tal y como el lenguaje la caracteriza por medio de calificativos morales especiales, como es, por ejemplo,) que llamamos valiente o justo. Así, en el *Laques* se emprenden toda una serie de intentos para decirnos qué es valentía, pero Sócrates se ve obligado a abandonar una tras otra estas tesis, por formular con demasiada estrechez o demasiada amplitud la esencia de la valentía. El mismo procedimiento se sigue en el diálogo con Eutidemo sobre las virtudes que figura en las *Memorables* de Jenofonte[534]. Se trata, pues, realmente de saber cuál era el «método» del Sócrates histórico. Claro está que la palabra «método» no basta para caracterizar el estudio ético del procedimiento seguido por él. La palabra tiene, sin embargo, origen socrático y caracteriza certeramente el procedimiento natural que el gran virtuoso del interrogatorio convierte en un arte. Exteriormente, este «método» se parecía a primera vista mucho. hasta exponerse a la confusión, a aquella maestría en la esgrima de las palabras, desarrollada también por aquel entonces hasta convertirse en un arte. Y en los diálogos socráticos no faltan ciertamente los ardides de esgrima verbal, que recuerdan las conclusiones capciosas de este «erístico». En la dialéctica de Sócrates no debe subestimarse tampoco el elemento del puro afán de disputar. Platón lo reproduce con gran fidelidad y de un modo muy vivo, y algunos contemporáneos alejados del maestro o competidores suyos, como Isócrates, presentan a los socráticos, comprensiblemente, como simples discutidores profesionales[535]. Esto revela hasta qué punto tendían los demás a colocar en primer plano este aspecto del problema. Sin embargo, en los diálogos socráticos de Platón flota sobre estas disquisiciones, pese a todo el sentido del humor de la nueva atlética espiritual y a todo el entusiasmo deportivo por los golpes seguros y victoriosos de Sócrates, una profunda seriedad y una entrega completa a la causa debatida.

El diálogo socrático no pretende ejercitar ningún arte lógico de definición sobre problemas éticos, sino que es simplemente el camino, el «método» del logos para llegar a una conducta acertada. Ninguno de los diálogos socráticos de Platón llega al resultado de definir realmente el concepto moral que en él se investiga; más aún, durante mucho tiempo existía la opinión general de que todos estos diálogos no llegan en realidad a un resultado. Pero éste se echa de ver, ciertamente, cuando se comparan entre sí varios diálogos y el desarrollo seguido por ellos, para estar en condiciones de captar lo que contienen de típico. Todos estos intentos de «limitar» la esencia de una determinada virtud desembocan, por último, en la conciencia de que esa esencia tiene que consistir necesariamente en un *saber*, en un *conocimiento*. Pero a Sócrates no le interesa tanto el carácter diferencial de la virtud concreta que investiga, su definición, como lo que tiene de común con las demás virtudes, como la «virtud en sí». Sobre la investigación flota tácitamente desde el primer momento la intuición o el supuesto de que esta virtud debe buscarse en un saber, pues ¿para qué serviría en última instancia todo el lujo de fuerza intelectual que aquí se despliega para la solución del problema ético, si el investigador no confiase en acercarse prácticamente por este camino a la meta del fomento del bien? Claro está que esta convicción de Sócrates contradice precisamente a la opinión dominante de todos los tiempos. El problema estriba, para ésta, en que el hombre, a pesar de ver claro, se decide con harta frecuencia por el mal[536]. La terminología corriente llama a esto flaqueza moral[537]. Cuanto más imperiosamente parecen demostrar los razonamientos de Sócrates que la *areté* tiene que ser necesariamente, en último resultado, un saber, y cuanto más espoleado se siente el esfuerzo dialéctico por la perspectiva de alcanzar esa elevada meta, más paradójico se antoja este camino al sentimiento escéptico.

La lectura de estos diálogos nos hace testigos de la máxima exaltación a que llegan en Grecia el impulso del conocer y la fe en el conocimiento. Una vez que el espíritu impone su fuerza ordenadora al mundo exterior e ilumina su trabazón, acomete la empresa todavía más intrépida de someter al imperio de la razón la vida humana salida de su quicio. Ya la mirada retrospectiva de Aristóteles, a pesar de compartir la fe audaz en la fuerza constructiva, «arquitectónica» del espíritu, consideraba una exaltación intelectualista la tesis socrática de la virtud como saber y frente a ella intentaba esclarecer debidamente la importancia de los instintos y de su sofrenamiento para la educación moral[538]. Pero con su tesis, Sócrates no pretende proclamar precisamente una visión psicológica. Quien se preocupe de buscar bajo su paradoja la sustancia fecunda que presentimos en ella reconocerá fácilmente la rebelión contra todo lo que hasta entonces se llamaba saber y carecía en realidad de toda fuerza moral. El conocimiento del bien, que Sócrates descubre en la base de todas y cada una de las llamadas virtudes humanas, no es una operación de la inteligencia, sino que es, como Platón comprendió certeramente, la expresión consciente de un ser interior del hombre. Tiene su raíz en una capa profunda del alma en la que ya no pueden separarse, pues son esencialmente uno y lo mismo, la penetración del conocimiento y la posesión de lo conocido. La filosofía platónica es el intento de descender a esta nueva sima del concepto socrático del saber y agotarla[539]. Para Sócrates, no es refutar su tesis del saber como virtud el que la multitud de los hombres invoque en contra de ella su experiencia de que el conocimiento del bien y la conducta no siempre coinciden. Esta experiencia sólo demuestra una cosa: que el verdadero saber no abunda. El propio Sócrates no se jacta de poseerlo. Pero con la prueba convincente de la ignorancia del hombre que sí cree saber, abre el camino para un concepto del saber fiel a su postulado y que constituye realmente la fuerza de saber más profunda del hom-

bre. La existencia de este saber es para Sócrates una verdad de firmeza incondicional, pues se demuestra como base de todo pensamiento y de toda conducta éticos tan pronto como indagamos las premisas de éstos. Y para sus discípulos la tesis del saber como virtud ya no constituye una simple paradoja, como al principio se creyó, sino la descripción de la capacidad suprema de la naturaleza humana, que en Sócrates se había hecho realidad y que tenía, por tanto, una existencia.

El conocimiento del bien, a que se reduce siempre en última instancia la investigación de todas y cada una de las virtudes, es algo más amplio que la valentía, la justicia o cualquier otra *areté* concreta. Es la «virtud en sí», que se revela de distintos modos en cada una de las diferentes virtudes. Sin embargo, aquí nos encontramos con una nueva paradoja psicológica. En efecto, si la valentía, por ejemplo, consiste en el conocimiento del bien con relación a lo que en realidad debe temerse o no temerse, es indudable que la virtud concreta de la valentía presupone el conocimiento del bien en su totalidad[540]. Se hallará, pues, indisolublemente enlazada a las demás virtudes, a la justicia, la moderación y la piedad, y se identificará con éstas o guardará, al menos, una gran analogía externa con ellas. Ahora bien, habrá pocos hechos con que se halle más familiarizada nuestra experiencia moral que el de que una persona puede distinguirse por su gran valentía o valor personal y, a pesar de ello, ser un hombre injusto, desaforado o impío o, por el contrario, ser un hombre absolutamente moderado y justo y, en cambio, un cobarde[541]. Por consiguiente, aun cuando quisiéramos llegar con Sócrates hasta el punto de considerar las distintas virtudes como «partes» de una sola virtud universal, parece que no podríamos estar de acuerdo con él en la tesis de que esta virtud actúa y se halla presente como un todo en cada una de sus partes. Las virtudes pueden concebirse, a lo sumo, como las diversas partes de una cara, que puede tener los ojos bonitos y la nariz fea. Sin embargo, Sócrates es tan inexora-

ble en este punto como en su certeza inquebrantable de que la virtud es el saber. La verdadera virtud es para él una e indivisible[542]. No es posible tener una parte de ella y otra no. El hombre valiente que sea irreflexivo, desaforado o injusto podrá ser un buen soldado en el combate, pero nunca será valiente para consigo mismo y para con su enemigo interior, que son sus propios instintos desenfrenados. El hombre piadoso que cumple fielmente sus deberes para con los dioses, pero sea injusto hacia sus semejantes y desaforado en su odio y fanatismo, no será verdaderamente piadoso[543]. Los estrategas Nicias y Laques se asombran de ver cómo Sócrates les expone la esencia de la verdadera valentía y reconocen que nunca habían ahondado hasta el fondo de este concepto ni lo habían captado en toda su grandeza, ni mucho menos habían llegado a encarnarlo en sí mismos. Y el piadoso y severo Eutifrón se ve desenmascarado en la inferioridad de su piedad orgullosa de sí misma y llena de fanatismo. Lo que los hombres llaman rutinariamente sus «virtudes» resulta ser, en este análisis, un simple conglomerado de los productos de distintos procesos unilaterales de domesticación, y, además, un conglomerado entre cuyas partes integrantes existe una contradicción moral irreductible. Sócrates es piadoso y valiente, justo y moderado a un tiempo. Su vida es a la par combate y servicio de Dios. No descuida los deberes del culto a los dioses, y esto le permite decir a quien sólo es piadoso en este sentido externo que existe un temor de Dios más alto que éste. Luchó y se distinguió en todas las campañas de su patria; esto le autoriza a hacer comprender a los más altos caudillos del ejército ateniense que las victorias logradas con la espada en la mano no son las únicas que puede alcanzar el hombre. Por eso Platón distingue entre las virtudes vulgares del ciudadano y la elevada perfección filosófica[544]. Para él la personificación de este superhombre moral es Sócrates. Aunque lo que Platón diría es que sólo él posee la «verdadera» *areté* humana.

Si examinamos la *paideia* socrática en el relato de Jenofonte, como lo hacíamos más arriba para echar una primera ojeada a la variedad de su contenido[545], nos parece que está formada por una multitud de problemas prácticos concretos de la vida humana. Si, por el contrario, la enfocamos a la luz de la concepción platónica, se nos revelará de golpe la unidad interior que preside esta diversidad de lo concreto; más aún, nos daremos cuenta por fin de que el saber socrático o *frónesis* no tiene más objeto que uno: el conocimiento del bien. Pero si toda la sabiduría culmina en un solo conocimiento, al que nos hace remontarnos necesariamente todo intento de determinar y precisar cualquier bien humano, entre el objeto sobre que recae este saber y la naturaleza más íntima de las aspiraciones y la voluntad del hombre tendrá que existir necesariamente una relación esencial. Sólo después de descubrir éstas vemos claramente hasta qué punto la tesis socrática de la virtud como saber tiene sus raíces en toda la concepción socrática del universo y del hombre. Es cierto que Sócrates no llegó a desarrollar una antropología filosófica completa, pues esto sólo lo hizo Platón. Sin embargo, a los ojos de Platón esta antropología filosófica se hallaba ya implícita en Sócrates. Bastaba seguir en todas sus consecuencias una tesis sostenida reiteradamente por éste para desarrollarla. En ella, lo mismo que en las dos tesis de la virtud como saber y de la unidad de la virtud, se condensaba toda una metafísica en tres palabras: «nadie yerra voluntariamente»[546].

Con esta tesis, el carácter paradójico de la sabiduría educativa socrática llega a su culminación. Y al mismo tiempo explica la dirección en que Sócrates orienta toda la energía de sus esfuerzos. La experiencia del individuo y la de la sociedad humana, recogida en la legislación y en la concepción jurídica vigentes, con su distinción usual entre los actos y las infracciones voluntarios e involutarios, parece corroborar como exacto lo contrario de la tesis socrática[547]. Esta distinción se empalma también al factor

saber de la conducta humana y valora de un modo radicalmente distinto las infracciones cometidas consciente o inconscientemente. En cambio, la idea socrática lleva implícita la premisa de que el desafuero consciente no puede existir, pues ello llevaría aparejada la existencia de desafueros voluntarios. La contradicción existente entre este criterio y la concepción dominante de antiguo sobre la culpa y el delito humanos sólo se resuelve si aquí, como en lo referente al «saber», damos a la paradoja de Sócrates la interpretación de que habla de otro concepto de «voluntad» que el concepto jurídico y moral predominante. Son dos concepciones situadas en dos planos distintos. Sócrates no puede reconocer la distinción entre una conducta ilícita consciente e inconsciente por la sencilla razón de que el desafuero es un mal y la justicia un bien y de que la naturaleza del bien lleva implícito que quien lo reconozca como bien lo apetezca. La voluntad humana se sitúa así en el centro de nuestras consideraciones. Todas las catástrofes que la voluntad ciega y los apetitos del hombre desencadenan en el mito y en la tragedia de los griegos parecen contradecir poderosamente la tesis de Sócrates. Pero éste se aferra a ella de un modo tanto más resuelto, dando con ello al mismo tiempo en el blanco de la concepción trágica de la vida. Esta concepción se revela como nueva apariencia superficial. Para Sócrates constituye una contradicción consigo misma la de que la voluntad pueda querer el mal sabiendo que lo es. Parte, pues, de la premisa de que la voluntad humana tiene un sentido. Y el sentido de la voluntad no es el de destruirse ni dañarse a sí misma, sino el de su conservación y construcción. La voluntad es racional en sí misma, porque se dirige al bien. Los innumerables ejemplos de apetitos locos que acarrean la desgracia humana no contradicen la tesis de Sócrates. Platón le hace establecer entre el apetito y la voluntad la distinción estricta de que la verdadera «voluntad» sólo descansa en el verdadero conocimiento del bien que le sirve de meta. El simple «apetito» es una aspiración dirigi-

da al logro de bienes aparentes[548]. Allí donde la voluntad se concibe de este modo profundamente positivo y consciente de su fin, se basa siempre por naturaleza en el saber, y la consecución de este saber, cuando es posible, representa la perfección humana.

Desde que Sócrates concibió esta idea, hablamos de un destino del hombre y de una meta de la vida y la conducta humanas[549]. La meta de la vida es lo que la naturaleza quiere por su esencia y su naturaleza: el bien. La imagen de la meta presupone la del camino, imagen mucho más antigua que aquélla en el pensamiento griego y que tiene su historia propia[550]. Pero hubo muchos caminos antes de que se descubriese aquel que conduce a la meta socrática. El bien se representa simbólicamente unas veces como el punto final en que desembocan todos los caminos de las aspiraciones humanas, como *telos* o *teleuté*[551]; otras, como el «blanco» (*skopós*[552]) sobre el que el tirador dispara la flecha y en el que da o yerra. Esta concepción hace que la vida adquiera otra imagen. Ahora aparece como un movimiento encauzado hacia un fin o hacia una altura conscientemente queridos, como el apuntar hacia un objeto. Se convierte en una unidad interna, adquiere forma y tensión. El hombre vive constantemente en guardia, «con la vista en el blanco», como suele decir Platón. Es éste quien desarrolla conceptual y plásticamente en su imagen socrática todos estos efectos de la concepción socrática de la vida, y no resulta fácil trazar aquí la línea divisoria entre Sócrates y Platón. Sin embargo, la tesis de que nadie yerra voluntariamente lleva ya implícita la premisa de que la voluntad se encamina hacia el bien como hacia su *telos*, y el hecho de que este concepto aparezca no sólo en Platón, sino también en los demás discípulos de Sócrates, indica que se trata manifiestamente de un concepto socrático. La objetivación filosófica y artística de una actitud distinta ante la vida, condicionada por este concepto, es ya obra de Platón, Éste clasifica a los hombres, según su *telos*, en distintos ti-

pos de vida y transfiere aquel concepto a todos los campos. Con él, Sócrates abre una evolución preñada de consecuencias, que culminará en la concepción teleológica del mundo de Aristóteles.

Por muy importante que esta consecuencia pueda ser para la historia de la ciencia, el concepto decisivo para la historia de la *paideia* es el concepto socrático del *fin de la vida*. A través de él se ilumina de un modo nuevo la misión de toda educación: ésta no consiste ya en el desarrollo de ciertas capacidades ni en la trasmisión de ciertos conocimientos; al menos, esto sólo puede considerarse ahora como medio y fase en el proceso educativo. La verdadera esencia de la educación consiste en poner al hombre en condiciones de alcanzar la verdadera meta de su vida. Se identifica con la aspiración socrática al conocimiento del bien, con la *frónesis*. Y esta aspiración no puede circunscribirse a los pocos años de una llamada cultura superior. Sólo puede alcanzar su fin a lo largo de toda la vida del hombre; de otro modo, no lo alcanza. Esto hace que cambie el concepto de la esencia de la *paideia*. La cultura en sentido socrático se convierte en la aspiración a una ordenación filosófica consciente de la vida que se propone como meta cumplir el destino espiritual y moral del hombre. El hombre, así concebido, ha nacido para la *paideia*. Ésta es su único patrimonio verdadero. El hecho de que en esta concepción concuerden todos los socráticos indica que debió de tener por autor a Sócrates, aunque él dijese de sí mismo que no sabía «educar a los hombres». Podríamos aportar numerosas citas de las que se deduce cómo el concepto y el sentido de la *paideia* se amplían y se ahondan interiormente con el giro socrático y cómo se exalta hasta el máximo el valor de este bien para el hombre. Pero baste citar en apoyo de esto una frase del filósofo Estilpón, uno de los principales representantes de la escuela socrática de Megara, fundada por Euclides. Cuando Demetrio Poliorcetes, después de la conquista de Megara, quiso demostrar al filósofo su buena vo-

luntad e indemnizarle del saqueo de su casa, le rogó que le presentase una lista de todas las cosas de su propiedad que habían desaparecido[553]. A lo cual contestó irónicamente Estilpón: «La *paideia* no se la ha llevado nadie de mi casa.»

Esta frase es una nueva edición, ajustada al espíritu de los tiempos, del famoso dicho de uno de los siete sabios, Bías de Priene, dicho que todavía hoy circula por el mundo en su forma latina: *omnia mea mecum porto*. La suma y compendio de «todo lo que poseo» es para el hombre socrático la *paideia*: su forma interior de vida, su existencia espiritual, su cultura. En la lucha del hombre por su libertad interior en medio de un mundo en que reinaban las fuerzas elementales que la amenazaban, la *paideia* se convierte en un punto de resistencia invulnerable.

Sin embargo, Sócrates no se halla aún situado al margen de la comunidad patria reducida a escombros, como Estilpón, el filósofo de la época de comienzos del helenismo posclásico. Se halla dentro de un estado muy espiritual y, hasta hace poco, poderoso, y cuanto mayor sea la dureza con que éste, durante los últimos decenios de actuación de Sócrates, tenga que luchar por su propia conservación contra todo un mundo de enemigos, más importante es para él la obra educativa de este hombre concreto. No en vano aspira a conducir a los ciudadanos a la «virtud política» y a descubrir un nuevo camino para conocer su verdadera esencia. Aunque exteriormente viva en un periodo de disolución del estado, interiormente se halla todavía de lleno dentro de la antigua tradición griega para la que la *polis* era la fuente de los bienes supremos de la vida y de las normas de vida más altas, como lo atestigua de un modo verdaderamente impresionante el *Critón* platónico[554]. Pero por muy inconmovible que permanezca en pie para él el sentido político de la existencia humana, su situación ante el quebrantamiento de la autoridad interior de la ley del estado difiere mucho de la de los grandes creyentes antiguos en la ley: de la de un Solón o de un Esquilo. La educación

para la virtud política que él pretende establecer presupone en primer lugar la restauración de la *polis* en su sentido moral interior. Es cierto que Sócrates no parece partir aún fundamentalmente, como Platón, de la idea de que los estados actuales no tienen remedio. No se siente todavía con la parte mejor de su ser ciudadano de un estado ideal creado por él mismo, sino que es en todo y por todo un ciudadano de Atenas. Pero fue de él y sólo de él de quien Platón recibió la idea de que el renacimiento del estado no podría conseguirse por la simple implantación de un poder fuerte exterior, sino que debía comenzar por la conciencia de cada cual, como hoy diríamos, o, como se diría en el lenguaje de los griegos, por su alma. Sólo de esta fuente interior puede brotar, purificada por la indagación del *logos*, la verdadera norma obligatoria e irrecusable para todos.

En este sentido, es de todo punto indiferente para Sócrates que el hombre que ayude al alumbramiento de esta norma se llame Sócrates y sea filósofo de profesión. ¡Cuántas veces insiste en que no es él, Sócrates, sino el *logos*, quien dice tal o cual cosa! «A mí —dice— podréis refutarme, pero a él no.» Sin embargo, la médula del conflicto con el estado se presenta para la filosofía y para la ciencia, en el fondo, a partir del momento en que la investigación se torna de la naturaleza de las «cosas humanas», es decir, al problema del estado y de la *areté*, y aparece frente a este problema como razón normativa. Es el momento en que trueca la herencia de Tales por el legado de Solón. Al entregar el cetro de su estado ideal a la filosofía, Platón comprendió e intentó eliminar la necesidad de este conflicto entre el estado, en el que reside el poder, y el filósofo, que investiga la norma suprema de conducta. Pero el estado en que vive Sócrates no es ningún estado ideal. Sócrates fue durante toda su vida el simple ciudadano de una democracia que confería a cualquier otro el mismo derecho que a él de manifestarse sobre los problemas más altos del bien público. Por eso tenía que considerar su mandato especial

como recibido de Dios y solamente de él[555]. Sin embargo, los guardianes del estado creen descubrir, detrás del papel que este pensador levantisco se arroga, la rebelión del individuo espiritualmente superior contra lo que la mayoría considera bueno y justo y, por tanto, un peligro contra la seguridad del estado. Tal y como es, éste pretende ser el fundamento de todo y no parece necesitar de ninguna otra fundamentación. No tolera que se le aplique una pauta moral que se considera a sí misma como absoluta, y no acierta a ver en él otra cosa que un individuo levantisco que intenta erigirse públicamente en juez de los actos de la colectividad. Nadie menos que Hegel negó a la razón subjetiva el derecho a criticar la moral del estado, que es de por sí la fuente y la razón concreta de ser de toda la moral sobre la tierra. Es éste un pensamiento inspirado de lleno en la Antigüedad, que nos ayuda a comprender la actitud del estado ateniense frente a Sócrates. Considerado desde este punto de vista, Sócrates es un iluminado y un exaltado. Pero no menos inspirada en la Antigüedad se halla la concepción socrática que opone al estado tal como es, el estado tal como debiera ser o, mejor dicho, tal como «era», para luego armonizarlo consigo mismo y con su verdadera esencia. Desde este punto de vista, el estado decadente aparece como el verdadero apóstata y Sócrates no es ya un simple representante de la «razón subjetiva», sino el servidor de Dios[556], el único cuyo pie pisa terreno firme en medio de una época vacilante.

Los discípulos de Sócrates adoptaron distintas actitudes ante su conflicto con el estado, que todo el mundo conoce por la *Apología* de Platón. La menos satisfactoria de todas es la concepción de Jenofonte, pues no ve lo que hay de fundamental en estos hechos. Habiendo sido desterrado de su ciudad natal por sus tendencias aristocráticas, se esfuerza en presentar la condena y ejecución de Sócrates como resultado del desconocimiento absoluto de sus intenciones de conservación del estado y, por tanto, como obra de un infortunado azar[557]. Entre aquellos que com-

prendían la profunda necesidad histórica de lo sucedido, algunos abrazaron el camino que veíamos recomendar ya a Aristipo en el diálogo de su maestro con Sócrates acerca de la verdadera *paideia*[558]. Para ellos, tratábase de un choque inevitable entre el individuo espiritualmente libre y la comunidad y su inevitable tiranía. No era posible sustraerse a ésta, mientras se viviese como ciudadano de una corporación estatal. Esta clase de hombres se retraían porque no sentían vocación de mártires, sino que querían sencillamente pasar inadvertidos y asegurarse una cierta dosis de disfrute de la vida o de ocio espiritual. Vivían como metecos en una patria extraña para poder eximirse de todos los deberes de ciudadanía y, al amparo de esta vida insegura de huéspedes, se construían un mundo artificial aparte[559]. Esta conducta se comprende mejor teniendo en cuenta que no se daban para ellos condiciones históricas análogas a las de Sócrates. Cuando en la *Apología* Sócrates exhorta a sus conciudadanos a la *areté* apelando a su orgullo con las palabras: «¡Oh, tú, hijo de la ciudad más grande y más famosa por su sabiduría y su poder!», aduce con ello un móvil esencial de su postulado[560]. Con estas palabras, Platón se propone caracterizar indirectamente la posición propia de Sócrates. ¿Cómo habría podido Aristipo experimentar una sensación semejante, ante el recuerdo de que era hijo de la rica ciudad colonial africana de Cirene?

Platón era el único que sentía bastante en ateniense y en político para poder comprender plenamente a Sócrates. En el *Gorgias* señala cómo va acercándose la tragedia. Aquí nos damos cuenta de por qué era precisamente el ciudadano ateniense, en el que palpitaba la profunda preocupación por su ciudad y la conciencia de la responsabilidad por ella —y no en los retóricos y sofistas extranjeros sin conciencia, que educaban a sus discípulos para el disfrute del estado y el arribismo político—, quien caminaba hacia la fatalidad de verse repudiado por su estado como un enemigo[561]. Su crítica de una *polis* degenerada tenía que interpretarse

como una conducta hostil al estado, sin ver que en realidad se esforzaba por reconstruirlo. Los representantes de este mísero estado tenían que sentirse atacados, a pesar de que el filósofo encontraba palabras para disculpar la situación forzosa en que aquéllos se encontraban y sólo veía en el estado momentáneo de penuria de su ciudad patria el estallido de una enfermedad larvada durante largo tiempo[562]. El hecho de que busque el germen del mal precisamente en los tiempos que la imagen histórica vigente encumbra como los días de grandeza y esplendor, no hace más que corroborar, con ese duro juicio, la impresión de que obra movido por un afán de destrucción[563]. Ya no es posible distinguir los matices que en este relato pone Platón y los que pertenecen al propio Sócrates, y los juicios nacidos del simple sentimiento a nadie pueden convencer. Pero cualquiera que fuese el modo de pensar de Sócrates, nadie puede desconocer que la voluntad de Platón de lograr la trasformación del estado, que inspira sus obras más importantes, se modeló sobre la experiencia vivida del trágico conflicto con el estado vigente a que Sócrates se vio arrastrado precisamente por su misión educadora llamada a renovar el mundo. En Platón no se dice ni una palabra acerca de que Sócrates hubiese podido obrar de otro modo o de que sus jueces hubiesen podido ser más clarividentes o mejores. Uno y otros eran como tenían que ser y el destino no tenía más remedio que seguir su curso. Platón llegaba, partiendo de aquí, a la consecuencia de que era necesario renovar el estado, para que el verdadero hombre pudiese vivir dentro de él. El historiador sólo puede inferir de esto una cosa, y es que había llegado ya el momento en que el estado carecía de la fuerza necesaria para seguir abarcando en su antigua totalidad griega la órbita de la moral y de la religión. Platón nos dice cómo debería ser el estado para poder seguir cumpliendo su misión primitiva en la época en que Sócrates había venido a proclamar una nueva meta de la vida humana. Pero el estado no era así, y no era posible trasformarlo.

Era demasiado de este mundo. Por donde el descubrimiento del mundo interior y de su valor conduce en Platón no a una renovación del estado, sino al nacimiento de un nuevo imperio ideal en que el hombre tiene su patria eterna.

Tal es el significado perenne de la tragedia de Sócrates, tal como se trasluce especialmente a través de la pugna filosófica de Platón con este problema. Sócrates, personalmente, se halla muy lejos de las consecuencias que Platón deriva de su muerte. Y aún más lejos de la valoración y la interpretación histórico-espiritual que se da al suceso de que es víctima. La inteligencia histórica, si hubiese existido en aquel tiempo, habría destruido el sentido trágico de este destino. Habría relativizado aquella experiencia vivida con la pasión de lo incondicional para convertirla en un proceso natural de evolución. Es un privilegio muy dudoso el de ver en enfoque histórico la propia época e incluso la propia vida. Este conflicto sólo podía ser vivido y sufrido con la sencillez con que Sócrates luchó y murió por su verdad. Ya Platón habría sido incapaz de seguirle por este camino. Platón afirma al hombre político en la idea, pero él se retrae por ello mismo de la realidad política, o procura realizar su ideal en cualquier otra parte del mundo en que se den condiciones mejores para ello. Sócrates se siente interiormente vinculado a Atenas. Ni una sola vez abandonó esta ciudad más que para combatir por ella como soldado[564]. No emprende grandes viajes como Platón ni sale siquiera delante de las murallas de los suburbios, pues ni el campo ni los árboles le enseñan nada[565]. Habla del «cuidado del alma» predicado por él a propios y extraños, pero añade: «Mis prédicas se dirigían ante todo a los más próximos a mí por el nacimiento.» [566] Su «servicio de Dios» no se consagra a la «humanidad», sino a su *polis*. Por eso no escribe, sino que se limita a hablar con los hombres presentes de carne y hueso. Por eso no profesa tesis abstractas, sino que se pone de acuerdo con sus conciudadanos acerca de algo común, premisa de toda conversación de esta naturaleza y

que tiene su raíz en el origen y la patria comunes, en el pasado y la historia, en la ley y la constitución política comunes: la democracia ateniense. Este algo común es lo que da su contenido concreto a lo general buscado por su pensamiento. La escasa apreciación de la ciencia y la erudición, el gusto por la dialéctica y por las justas en torno a los problemas valorativos, son cualidades atenienses, ni más ni menos que el sentido del estado, de las buenas costumbres, del temor de Dios, sin dejar en último lugar la *charis* espiritual que flota en torno a todo.

A Sócrates no podía tentarle la idea de huir de la prisión, cuyas puertas habría sabido franquear el dinero de sus amigos, y cruzar la frontera para refugiarse en Beocia[567]. En el momento en que esta tentación llama a su espíritu, ve las leyes de su patria, imprudentemente aplicadas por sus jueces, alzarse ante él y recordarle[568] todo lo que les debía desde niño: la unión de sus padres, su nacimiento y educación y los bienes que le había sido dado adquirir en años posteriores. No se había alejado de Atenas antes, aunque era libre de hacerlo, si bien las leyes de su ciudad patria no le placían en todo, sino que se sintió a gusto en ella por espacio de setenta años. Con ello reconoció las leyes vigentes y no podía negarles su reconocimiento ahora. Lo más probable es que Platón no escribiese estas palabras en Atenas. Seguramente huiría a Megara con los demás discípulos de Sócrates, después de la muerte de éste[569], escribiendo allí o en sus viajes sus primeras obras socráticas. La idea de su propio retorno a la patria le sugeriría dudas. Esto da un acento propio, sordo, al relato que hace de la perseverancia de Sócrates hasta el momento de cumplir con su último deber de ciudadano bebiendo el cáliz de la cicuta.

Sócrates es uno de los últimos ciudadanos en el sentido de la antigua *polis* griega. Y es al mismo tiempo la encarnación y la suprema exaltación de la nueva forma de la individualidad moral y espiritual. Ambas cosas se unían en él sin medias tintas. Su primera personalidad apunta a un gran pasado, la segunda al porve-

nir. Es, en realidad, un fenómeno único y peculiar en la historia del espíritu griego[570]. De la suma y la dualidad de aspiraciones de estos dos elementos integrantes de su ser brota su idea ético-política de la educación. Es esto lo que le da su profunda tensión interior, el realismo de su punto de partida y el idealismo de su meta final. Por primera vez aparece en el Occidente el problema del «estado y la iglesia», que había de arrastrarse a lo largo de los siglos posteriores. Pues este problema no es en modo alguno, como se demuestra en Sócrates, un problema específicamente cristiano. No se halla vinculado a una organización eclesiástica ni a una fe revelada, sino que se presenta también, en su fase correspondiente, en el desarrollo del «hombre natural» y de su «cultura». Aquí no aparece como el conflicto entre dos formas de comunidad conscientes de su poder, sino como la tensión entre la conciencia de la personalidad humana individual de pertenecer a una comunidad terrenal y su conciencia de hallarse interior y directamente unida a Dios. Este Dios a cuyo servicio realiza Sócrates su obra de educador es un dios distinto de «los dioses en que cree la *polis*». Si la acusación contra Sócrates[571] versaba principalmente sobre este punto, daba realmente en el blanco. Era un error, ciertamente, pensar a propósito de esto en el famoso demonio cuya voz interior hizo abstenerse a Sócrates de realizar muchos actos[572]. Ello podría demostrar a lo sumo que, además del don del saber, por el que se esforzó más que nadie, Sócrates poseía al mismo tiempo ese don instintivo que tantas veces echamos de menos en el ciego racionalismo. Este don y no la voz de la conciencia es en realidad lo que significa aquel demonio, como lo demuestran los casos en que Sócrates lo invoca. Pero el conocimiento de la esencia y del poder del bien, que se apodera de su interior como una fuerza arrolladora, se convierte para él en un nuevo camino para encontrar a Dios. Es cierto que Sócrates no es capaz, por su modo espiritual de ser, de «reconocer ningún dogma». Pero un hombre que vive y muere como vivió y murió

él tiene sus raíces en Dios. El discurso en que dice que se debe obedecer a Dios más que al hombre[573] encierra, indudablemente, una nueva religión, lo mismo que su fe en el valor, descollante por encima de todo, del alma[574]. Antes de llegar Sócrates, la religión griega carece de un Dios que ordene al individuo hacer frente a las tentaciones y las amenazas de todo un mundo, a pesar de que no escasean en ella los profetas. De la raíz de esta confianza en Dios brota en Sócrates una nueva forma de espíritu heroico que imprime su sello desde el primer momento a la idea griega de la *areté*. Platón presenta a Sócrates en la *Apología* como la encarnación de la suprema *megalopsychia* y valentía, y en el *Fedón* ensalza la muerte del filósofo como una hazaña de superación heroica de la vida[575]. Por donde hasta en la fase suprema de su espiritualización permanece la *areté* griega fiel a sus orígenes y, al igual que de los trabajos de los héroes de Homero, del combate de Sócrates brota la fuerza humana creadora de un nuevo arquetipo que ha de encontrar en Platón su profeta y mensajero poético.

III. PLATÓN Y LA POSTERIDAD

Más de dos mil años han pasado desde el día en que Platón ocupaba el centro del mundo espiritual de Grecia y en que todas las miradas convergían hacia su Academia, y aún hoy sigue determinándose el carácter de una filosofía, cualquiera que ella sea, por la relación que guarda con aquel filósofo. Todos los siglos de la Antigüedad posteriores a él ostentan en su fisonomía espiritual, cualesquiera que sean sus vicisitudes, rasgos de la filosofía platónica, hasta que, por fin, en los últimos tiempos de la Antigüedad el mundo grecorromano se unifica bajo la religión espiritual genérica del neoplatonismo. La cultura antigua que la religión cristiana se asimiló y con la que se abrazó para entrar fundida con ella en la Edad Media, fue una cultura basada íntegramente en el pensamiento platónico. Solamente a base de ella puede comprenderse una figura como la de San Agustín, quien con su *Ciudad de Dios* trazó el marco histórico-filosófico de la concepción medieval del mundo mediante la traducción cristiana de la *República* de Platón. Ya la filosofía aristotélica, con cuya recepción se asimiló la cultura de los pueblos medievales del Oriente y el Occidente, en su apogeo, el concepto universal del mundo de la filosofía antigua, no era sino una forma distinta del platonismo. La época del renacimiento de la filosofía clásica y del humanismo trajo como contrapartida un renacimiento del propio Platón y la resurrección de sus obras, la mayoría de las cuales habían sido desconocidas por la Edad Media occidental. Pero como las ramificaciones platónicas de la escolástica medieval habían arrancado del neoplatonismo cristiano de San Agustín y de las obras

del místico teológico conocido bajo el seudónimo de Dionisio Areopagita, la comprensión del Platón redescubierto en la época del Renacimiento siguió vinculada provisionalmente a la viva tradición escolar cristiana y neoplatónica, trasplantada de Constantinopla a Italia, con los manuscritos del filósofo griego por los años en que aquella capital fue conquistada por los turcos. El Platón que el teólogo y místico bizantino Gemistos Plethon trasmitió a los italianos del *quattrocento* y cuyas doctrinas profesaba Marsilio Ficino en la academia platónica de Lorenzo de Médicis, en Florencia, era un Platón visto por los ojos de Plotino, y así siguieron en lo esencial las cosas durante los siglos siguientes, a través de la Época de las Luces, hasta llegar a fines del XVIII. Para aquellos tiempos Platón era por encima de todo el profeta y el místico religioso; era el Platón de Marsilio Ficino y no el Platón científico y metodológico de Galileo. A medida que este elemento religioso fue relegándose a segundo plano en la cultura moderna, desplazado por el espíritu racionalista y por su tendencia a las ciencias naturales y a las matemáticas, la influencia de Platón fue reduciéndose más y más a los movimientos teológicos y estéticos de la época.

Fue Schleiermacher —que, además de ser un gran teólogo, mantenía nexos vivos con la vida espiritual de la poesía y la filosofía alemanas que acababan de renacer— quien señaló hacia fines del siglo XVIII el viraje que había de conducir al descubrimiento del verdadero Platón. Es cierto que, a pesar del cambio, se seguía buscando en él sobre todo al metafísico de las ideas. Las gentes de la época se vuelven de nuevo a la filosofía platónica como a la forma prototípica e inmortal de aquella concepción especulativa del mundo cada vez más opacada en aquel tiempo y cuyos títulos de legitimidad científica había impugnado la crítica del conocimiento de Kant. En el periodo subsiguiente, el periodo de los grandes sistemas idealistas de la filosofía alemana, Platón siguió siendo el manantial vivo de la nueva fuerza metafísica

que animaba a los autores de estos audaces edificios ideológicos. Pero en la atmósfera propicia de un nuevo renacimiento del espíritu griego que aquello creaba, y para la que Platón no era simplemente *un* filósofo, sino *el* filósofo por antonomasia, se abordó, con los medios de la ciencia histórica de la Antigüedad, nacida precisamente por aquel entonces, el estudio diligente de las obras de Platón, estudio que fue retrotrayendo poco a poco a su época esta figura, que flotaba ya por encima del tiempo, y dibujó los trazos firmes y claros de su personalidad histórica concreta.

Es cierto que el problema que Platón presentaba a la comprensión de la posteridad se revelaba como uno de los más difíciles planteados por los escritos de la Antigüedad. Hasta ahora se había intentado reconstruir su filosofía al modo del siglo XVIII, esforzándose en abstraer de sus diversos diálogos el contenido dogmático, cuando lo tenían. Luego, a base de las tesis así establecidas, y tomando como modelo las filosofías posteriores, se procuraba penetrar en la metafísica, la física y la ética platónicas y construir con todas estas disciplinas un sistema, ya que no se concebía la existencia de un pensador como no fuese bajo esta forma. El mérito de Schleiermacher consiste en haberse dado clara cuenta, con la certera mirada del romántico para desentrañar la forma como expresión de la individualidad espiritual, de que lo peculiar de la filosofía platónica era precisamente que no tendía a la forma de un sistema cerrado, sino que se manifestaba a través del diálogo filosófico inquisitivo. Al mismo tiempo, Schleiermacher no desconocía la diferencia de grado existente entre los distintos diálogos en cuanto a su rendimiento de contenido constructivo. Pues el movimiento de la dialéctica platónica es acercamiento a una meta ideal absoluta. Fiel a este criterio, dividió las obras de Platón en obras de carácter filosófico más bien cumulativo o preparatorio y en obras de carácter formal. Y aunque de este modo establecía un nexo interno de los diversos diálogos entre sí y con un todo ideal que se acusaba de un modo

más o menos completo en sus rasgos generales, consideraba, sin embargo, que lo característico de Platón era el hecho de que le importaba más exponer la filosofía y su esencia a través del movimiento vivo de la dialéctica que bajo la forma de un sistema dogmático consumado. Al mismo tiempo, Schleiermacher percibía en las distintas obras la actitud polémica del autor ante sus contemporáneos y adversarios, y mostraba cómo el pensamiento de Platón se entretejía de múltiples modos con la vida filosófica de su época. Y así, del problema preñado de premisas que las obras de Platón planteaban al exégeta surgía un concepto nuevo y más alto de interpretación que el que hasta allí había servido de base a los filólogos circunscritos a la gramática y al estudio de la Antigüedad; y hasta podemos afirmar que así como en la Antigüedad la filología alejandrina fue desarrollando sus métodos a la luz de la investigación de la obra de Homero, la ciencia histórica del espíritu consiguió en el siglo XIX su máxima depuración en la pugna por llegar a comprender el problema platónico.

No es éste el lugar adecuado para seguir en todos sus detalles la historia del tan debatido problema hasta llegar a los tiempos presentes. Hoy, el problema ha descendido ya de la altura de aquel primero y grandioso intento de Schleiermacher de llegar a captar el portento de la filosofía platónica combinando la minuciosidad del filólogo para el pormenor con la mirada adivinatoria del artista y del pensador para el conjunto orgánico de la obra. Lo mismo la explicación detallada del texto que la investigación sobre la autenticidad de las distintas obras llegadas a nosotros bajo el nombre de Platón, abrieron el camino a un estudio concreto que iba especializándose sin cesar, y todo el problema platónico parecía irse perdiendo cada vez más en esta dirección cuando, desde C. F. Hermann, los intérpretes se fueron acostumbrando a considerar las obras de este filósofo como la expresión de una *evolución* progresiva y gradual de su filosofía. Ahora pasaba al primer plano del interés y adquiría una importancia decisiva un

problema poco estudiado anteriormente, a saber: el de la época de nacimiento de cada diálogo. Ante la carencia casi absoluta de medios para poder localizar certeramente en el tiempo los diálogos platónicos, lo que se hacía hasta entonces era intentar establecer el orden cronológico de su redacción por medio de razonamientos intrínsecos y, sobre todo, comprobando la existencia de un plan didáctico que servía de base a su desarrollo. Este método, natural y comprensible de por sí, y que había encontrado su principal representante en Schleiermacher, parecía estrellarse contra la hipótesis de que los diálogos eran algo así como la imagen documental de una evolución *involuntaria* del pensamiento platónico, en la que todavía era posible reconocer las distintas estaciones de tránsito. Las conclusiones contradictorias a que había llegado el análisis intrínseco con respecto al orden cronológico de las distintas obras condujeron al intento de establecer una cronología relativa mediante la simple observación exacta del cambio de estilo patente en los diálogos y por la comprobación de ciertas peculiaridades filológicas, que constituyen una característica común de algunos grupos de diálogos. Es cierto que este derrotero de investigación, tras algunos éxitos iniciales, acabó desacreditándose como consecuencia de sus exageraciones, pues concluyó incurriendo en la quimera de creer que era posible situar en el tiempo todos y cada uno de los diálogos mediante una estadística filológica perfectamente mecanizada. Sin embargo, sería una ingratitud olvidar que fue un descubrimiento puramente filológico lo que determinó el mayor viraje operado desde Schleiermacher en los estudios platónicos. Lewis Campbell, el intérprete escocés de Platón, hizo la feliz observación de que una serie de diálogos de Platón, de los extensos, se hallaban relacionados entre sí por algunas características de estilo que se daban también con toda exactitud en las *Leyes*, la obra inacabada de sus últimos años que ha llegado a nosotros, desembocando de aquí, fundadamente, en la conclusión de que estas características eran

peculiares, por tanto, del estilo de su vejez. Y aunque no sea posible determinar por este medio la relación cronológica de todos los diálogos entre sí, cabe distinguir claramente tres grupos principales de obras en los que pueden distribuirse con una verosimilitud grande los diálogos más importantes.

Este resultado de las investigaciones filológicas de la segunda mitad del siglo XIX tenía necesariamente que menoscabar la imagen schleiermachiana de Platón considerada ya como clásica, puesto que varios de los diálogos platónicos que antes eran tenidos por primeros y preparatorios y que versaban sobre problemas metódicos, resultaron ser obras maduras correspondientes a la época de su vejez. Esto sirvió de acicate para un cambio completo de actitud en cuanto a la concepción fundamental de la filosofía platónica que durante medio siglo había permanecido inalterable en lo sustancial. Ahora pasaban de pronto al centro de la discusión aquellos diálogos «dialécticos» como el *Parménides*, el *Sofista* y el *Político*, en los que el Platón de la última época parece debatirse con su propia teoría de las ideas. En el momento de hacerse este descubrimiento, la filosofía del siglo XIX estaba precisamente a punto de volver después de la bancarrota de los grandes sistemas metafísicos del idealismo alemán, en una actitud de introspección crítica, al problema del conocimiento y de sus métodos y pugnaba por orientarse de nuevo a la luz de la crítica kantiana. No tiene, pues, nada de extraño que este neokantismo se sintiese sorprendido y fascinado por aquella inesperada proyección de sus propios problemas en la evolución de los últimos años de Platón, tal como parecía revelarla la nueva cronología de los diálogos platónicos. Lo mismo si se consideraban las últimas obras del filósofo griego como un abandono de su propia metafísica anterior (Jackson, Lutoslawski) que si se concebían las ideas desde el primer momento, en un sentido neokantiano, como método (escuela de Marburgo), la importancia de Platón para la filosofía moderna descansaba en todo caso, con arreglo a esta

nueva concepción de conjunto, en el aspecto metódico con el mismo carácter unilateral con que para la filosofía metafísica del medio siglo anterior había descansado en el hecho de que esta filosofía buscaba apoyo en la metafísica platónica y aristotélica para su lucha contra la crítica de Kant.

Pese a este antagonismo, la nueva forma de concebir a Platón, que consideraba el problema del método como la médula del pensamiento platónico, tenía algo de común con la interpretación metafísica anterior, y era que ambas concepciones reputaban como la verdadera sustancia filosófica de aquel pensamiento la *teoría de las ideas*. Ya Aristóteles había hecho lo mismo, en el fondo, al enfocar sobre este punto su crítica de la doctrina de Platón. El nuevo modo de concebir a este filósofo culminaba en el intento de desvirtuar como falsas las objeciones de Aristóteles contra la teoría platónica de las ideas, con lo cual venía a demostrar indirectamente que se dejaba llevar por Aristóteles aunque disintiendo de su modo de ver, puesto que toda su interpretación de la doctrina platónica se concentraba en este punto. No cabe duda de que ya en tiempo de Platón los debates críticos mantenidos en el seno de la Academia durante sus últimos años recaían a veces, como lo demuestran los diálogos dialécticos, sobre el problema ontológico-metodológico, y es aquí donde hay que buscar la raíz de la crítica aristotélica de las ideas. Pero basta echar una mirada a los diálogos, desde el *Critón* y el *Gorgias* hasta la *República*, para convencerse de que este aspecto no representa, ni mucho menos, el conjunto de la filosofía platónica, y hasta en la misma vejez del filósofo nos encontramos al lado de esta discusión crítica con una obra como las *Leyes*, que representa más de la quinta parte de toda la obra escrita de Platón y en la que la teoría de las ideas no desempeña ningún papel. No obstante, se explica que el idealismo filosófico del siglo XIX volviese a colocar en primer plano la teoría platónica de las ideas y que al irse circunscribiendo cada vez más la filosofía al campo de la lógica

no hiciese más que sobreacentuarse la tendencia a concentrar el interés en aquel punto. A ello contribuía el deseo siempre vivo de los filósofos escolares modernos, en lo tocante a Platón, de extraer de sus diálogos todo el contenido didáctico concreto que pudiesen encerrar, reteniendo ante todo, naturalmente, lo que su propio tiempo consideraba como filosofía y, por lo tanto, como esencial.

De nuevo fue un descubrimiento filológico el que permitió dar un paso esencial de avance y el que, sin pretensiones filosóficas de ninguna clase, hizo que se rompiese el marco demasiado estrecho en que se mantenía esta concepción de la obra platónica. Esta vez el descubrimiento no afectó al campo cronológico, sino a la crítica de la autenticidad de los textos. Ya desde la Antigüedad se sabía que en la colección de los escritos platónicos trasmitida por los siglos se contenían muchas cosas que no eran auténticas, pero fue a partir del siglo XIX cuando la crítica de los textos alcanzó su grado máximo de intensidad. Es cierto que no pocas veces su escepticismo pecaba por exceso y que acabó estancándose. Afortunadamente, la oscuridad que dejó flotando acerca de ciertos puntos no parecía afectar a la concepción de la filosofía platónica como tal, ya que las obras fundamentales del autor se hallaban a cubierto de toda duda para todo el que tuviese capacidad de discernimiento, y las sospechas sólo recaían, esencialmente, sobre escritos de dudosa calidad. Teníanse por falsas, asimismo, las cartas de Platón: el hecho indudable de que en la colección de cartas que ha llegado a nosotros bajo su nombre se contuviesen piezas y fragmentos falsos movía a los críticos a repudiar la colección en bloque; y como algunas de estas cartas encerraban, indudablemente, un material histórico valioso acerca de la vida de Platón y de sus viajes a la corte del tirano Dionisio de Siracusa, se recurría a la hipótesis de que el autor de esos documentos apócrifos había utilizado para redactarlos informes muy estimables. Historiadores como Eduard Meyer, teniendo en

cuenta el gran valor de las cartas como fuente histórica, abogaron en pro de su autenticidad, y su ejemplo fue seguido luego por los filólogos, a partir del momento en que Willamowitz, en su gran biografía de Platón, señaló la autenticidad de las cartas sexta, séptima y octava, es decir, de las piezas más importantes de la colección. Desde entonces los autores se esfuerzan en sacar de este hecho reconocido las consecuencias que de él se derivan y que nos ayudan a formarnos una idea completa de Platón. Y estas consecuencias son también de mayor alcance de lo que pudo pensarse en el momento mismo de realizar el descubrimiento.

El propio Wilamowitz no se propuso trazar en *su* obra una exposición de la filosofía platónica, sino simplemente un estudio de la vida de Platón. Por eso utiliza desde el punto de vista biográfico fundamentalmente, es decir, como una fuente autobiográfica de primer rango, el informe que hace Platón en la *Carta séptima* de su viaje a Sicilia para convertir al tirano de Siracusa. El patético relato de Platón sobre sus repetidos intentos de intervenir activamente en la vida política brindaba a su biógrafo la posibilidad de pintar unas cuantas escenas ricas de colorido que vienen a romper dramáticamente el retraimiento de la vida del filósofo en el seno de su Academia y descubrían, además, el complicado fondo psicológico de esta vida, cuya actitud contemplativa se había impuesto, como ahora se demostraba, a un carácter innato de dominador bajo la trágica coacción de las condiciones desfavorables de su época. Contemplados desde este punto de vista, los reiterados conatos de una carrera de estadista que se traslucen en su actuación se revelaban ahora como otros tantos episodios infortunados de una vida puramente intelectual en los que Platón había intentado realizar ciertos principios éticos de su filosofía. Sin embargo, la convicción de que el hombre que en la *Carta séptima* nos habla de su propio desarrollo espiritual y de los objetivos de su vida, y que adopta desde este punto de vista una posición ante su propia filosofía, es el Platón auténtico y real,

adquiere también una importancia decisiva para la concepción de su obra filosófica en conjunto. En efecto, la vida y la obra son cosas inseparables en este pensador y de nadie podría afirmarse con mayor razón que toda su filosofía no es otra cosa que la expresión de su vida y ésta su filosofía. La política era para el hombre cuyas obras fundamentales son la *República* y las *Leyes* no sólo el contenido de ciertas etapas de su vida durante las cuales se sentía impelido a la acción, sino el fundamento vivo de toda su existencia espiritual. Era el objeto de su pensamiento, que incluía y abarcaba todo lo demás. A esta concepción de la filosofía platónica había llegado yo en largos años de incesante esfuerzo encaminado a captar su verdadera esencia sin prestar gran atención a las cartas, ya que compartía desde mi juventud el prejuicio del mundo filológico contra su autenticidad. ¿Qué fue lo que me movió a cambiar de actitud y a dar crédito a la autenticidad de los datos autobiográficos contenidos en la *Carta séptima*? No fue solamente el brillo de la personalidad de investigador de Willamowitz y la fuerza de convicción de sus argumentos, por los que tantos se sintieron arrastrados, sino que fue sobre todo el hecho de que la concepción que acerca de sí mismo exteriorizaba Platón en la carta desdeñada por mí, presuponía y corroboraba en todos los respectos aquella interpretación de la filosofía platónica a que yo mismo había llegado al margen de las cartas y por la fatigosa senda del análisis de todos los diálogos del autor.

No es posible, naturalmente, exponer en estas páginas de un modo completo este análisis detallado de todas las obras de Platón. Sin embargo, hemos creído inexcusable poner ante los ojos del lector el edificio filosófico de su teoría acerca de la esencia de la *areté* y la *paideia*, tal como se va revelando paso a paso en el proceso de sus diálogos. Era necesario hacer que el lector se diese cuenta por sí mismo de la posición tan predominante que Platón asigna a este problema dentro de su modo espiritual, de las raíces de que brota según su modo de ver y de la forma que reviste a

base de su filosofía. Y esto sólo podíamos conseguirlo estudiando el proceso del pensamiento platónico desde su origen y siguiéndolo hasta llegar a sus puntos culminantes. Los diálogos menores pueden reunirse, para estos efectos, en un grupo aparte; pero las obras extensas como el *Protágoras*, el *Gorgias*, el *Menón*, el *Simposio* y el *Fedro*, en las que se contienen ideas platónicas esenciales acerca de la educación, merecen ser examinadas por separado y una por una desde este punto de vista. La *República* y las *Leyes* son, naturalmente, las obras que deben formar el verdadero nervio central de este estudio.

Nuestra exposición se esforzará íntegramente en encuadrar la figura de Platón, tal como se desprenda de dicho examen, en el panorama de conjunto de la historia del espíritu griego. Su filosofía, considerada como el apogeo de una cultura (*paideia*) convertida ya en histórica, debe enfocarse más de lo que generalmente suele hacerse en su función orgánica dentro del proceso total del espíritu griego y de la historia de la tradición helénica y no como un simple sistema de conceptos con existencia propia. Para ello es necesario que los detalles de su aparato técnico se releguen momentáneamente a segundo plano para destacar los contornos modeladores de los problemas que la propia historia planteaba al pensamiento de Platón y ante los que se desplegaba la figura de sus obras. El verdadero acento de esta investigación recaerá sobre los objetivos «políticos» y el contenido sustancial de la filosofía platónica, pero el concepto de lo político, así concebido, responderá a la historia de la *paideia* en su conjunto y sobre todo a lo que expusimos acerca de Sócrates y del alcance «político» de su actuación. La historia de la *paideia*, considerada como la morfología genética de las relaciones entre el hombre y la *polis*, es el fondo filosófico indispensable sobre el que debe proyectarse la comprensión de la obra platónica. La justificación final de todos sus esfuerzos en torno al conocimiento de la verdad no es para Platón, como para los grandes filósofos de la naturale-

za de la época presocrática, el deseo de resolver el enigma del universo como tal, sino la necesidad del conocimiento para la conservación y estructuración de la vida. Platón aspira a realizar la verdadera comunidad como el marco dentro del cual debe realizarse la suprema virtud del hombre. Su obra de reformador se halla animada por el espíritu educador de la socrática, que no se contenta con contemplar la esencia de las cosas, sino que quiere crear el bien. Toda la obra escrita de Platón culmina en los dos grandes sistemas educativos que son la *República* y las *Leyes*, y su pensamiento gira constantemente en torno al problema de las premisas filosóficas de toda educación y tiene conciencia de sí mismo como la suprema fuerza educadora de hombres.

Es así como Platón asume la herencia de Sócrates y se hace cargo de la dirección de la pugna crítica con las grandes potencias educativas de su tiempo y con la tradición histórica de su pueblo: con la sofística y la retórica, el estado y la legislación, la matemática y la astronomía, la gimnasia y la medicina, la poesía y la música. Sócrates había señalado la meta y establecido la norma: el conocimiento del bien. Platón procura encontrar el camino que conduce a esa meta, al plantear el problema de lo que es el conocimiento, el saber. Atravesando por el fuego purificador de la ignorancia socrática, se siente capaz de llegar más allá de ella hasta el conocimiento del valor absoluto que Sócrates había buscado y de restituir a la ciencia y a la vida, por medio de él, la unidad perdida. El φιλοσοφεῖν socrático se torna en la «filosofía» platónica. La posición que ésta ocupa en la historia de los sistemas del *pensamiento* griego se caracteriza por el hecho de ser una *paideia* que aspira a resolver con la mayor ambición el problema de la educación del hombre. Y, a su vez, su posición en la historia de la *paideia* helénica la define el hecho de presentar como forma suprema de la cultura la filosofía y el conocimiento. Erige el problema de la formación de un tipo superior de hombre, heredado de sus antecesores, sobre la base de un nuevo or-

den del ser y del mundo, que en Platón sustituye el primitivo terreno nutricio de toda cultura humana, la religión, o que *es* más bien, de por sí, una nueva religión. Esto la distingue de un sistema científico-natural como el de Demócrito, que representa en la historia de la ciencia el antípoda histórico-mundial del pensamiento platónico y que la historia de la filosofía enfrenta a éste, como una de las creaciones originales del espíritu investigador de los griegos. Sin embargo, la filosofía griega de la naturaleza, cuyos primeros representantes en el siglo vi hubimos de enjuiciar como los creadores del pensamiento racional desde el punto de vista de su importancia para la historia de la *paideia*, va convirtiéndose cada vez más, en la época de Anaxágoras y Demócrito, en misión de los sabios e investigadores. Hasta llegar a Sócrates y Platón no surge una forma de filosofía que se lance enérgicamente a la lucha desencadenada por los sofistas en torno al problema de la verdadera educación, reclamando para sí el derecho a decidirla. Y aunque al llegar a Aristóteles, el tipo científico-natural vuelve a imponerse con gran fuerza en la filosofía posplatónica, es indudable que Platón comunica a todos los sistemas de la Antigüedad posteriores a él algo de su espíritu educativo, con lo cual eleva a la filosofía en general al rango de la potencia cultural más importante de los últimos clásicos. El fundador de la Academia es considerado con razón como un clásico dondequiera que la filosofía y la ciencia se reconocen y se profesan como una fuerza for-madora de hombres.

IV. DIÁLOGOS SOCRÁTICOS MENORES DE PLATÓN. EL PROBLEMA DE LA ARETÉ

Entre la larga serie de las obras platónicas hay un cierto número de escritos que se destaca por sus características coincidentes como un grupo aparte que forma unidad y que solemos designar como el grupo de los diálogos socráticos en el sentido estricto de esta palabra, aunque no sean éstas las únicas obras de Platón que giran en torno a la figura de Sócrates. Este grupo de escritos representa, además, la forma primitiva del diálogo socrático en su estructura más simple, calcada todavía íntegramente sobre la realidad. Las proporciones exteriores de estas obras son muy reducidas, las que corresponden sobre poco más o menos a una conversación anudada por casualidad. Por su punto de partida y por su mira, por el método inductivo aplicado en ellos y por la selección de los ejemplos aducidos, en una palabra, por toda su contextura, estos diálogos presentan entre sí una semejanza típica, inspirada visiblemente en el prototipo real que se esfuerzan en imitar. Su lenguaje se atiene estrictamente a ese tono fácil de la verdadera conversación, y el idioma ático que en ellos se emplea no tiene paralelo en la literatura griega, por su gracia natural, su espontaneidad y la auténtica viveza de su colorido. Aunque no fuese más que por el contraste tan marcado con otras obras de mayor riqueza de léxico y de contextura más complicada, como el *Simposio*, el *Fedón* y el *Fedro*, estos diálogos del tipo del. *Laques*, el *Eutifrón* y el *Cármides* se revelarían de por sí, por su brillo y su frescura, como las obras juveniles de Platón. Es natural que el ar-

te del diálogo, en manos del poeta-filósofo que por vez primera supo crearlo como forma de expresión, fuese desarrollándose con los años hasta abarcar ideas y argumentos complicados, torneos discursivos y cambios de escena. No cabe duda de que el deseo de representar a su maestro en el manejo de su admirado arte dialéctico fue uno de los motivos esenciales que impulsaron a Platón al trazar estos cuadros[576]. A un dramaturgo innato como él tenían forzosamente que incitarle a plasmarlas por escrito todas aquellas incidencias y peripecias que se producían en el desarrollo lógico de la disputa. En el *Eutifrón* se habla ya del proceso seguido contra Sócrates, y como la *Apología y* el *Critón*, que versan ambos sobre el desenlace de la vida de Sócrates, encajan de por sí en el mismo grupo, es probable que todas las obras reunidas en este grupo fuesen escritas después de la muerte del maestro. El hecho de que no en todas ellas se hable de este acontecimiento no desmiente la hipótesis de que estas exquisitas muestras del arte del retrato no son solamente productos fáciles de un deseo superficial de imitación, sino obras creadas para perpetuar el ejemplo del maestro y nacidas bajo el acicate de la conmoción dolorosa producida por su muerte.

En estos últimos tiempos se ha sostenido el criterio de que en un principio la actividad de Platón como escritor de diálogos no perseguía ninguna intención filosófica profunda, sino que tenía un carácter puramente poético, es decir, en este caso, de mero pasatiempo[577]. Es también la razón que lleva a algunos autores a situar estos «ensayos dramáticos» en la época anterior a la muerte de Sócrates[578]. De ser ello cierto, estas obras deberían ser consideradas simplemente como productos de los ocios juveniles y como bosquejos impresionistas, en los que Platón aspiraba a plasmar el dinamismo espiritual, la gracia y la ironía de las conversaciones socráticas. Al grupo formado por los escritos tempranos que hacen referencia a la muerte o al proceso de Sócrates, como la *Apología* y el *Critón*, el *Eutifrón y* el *Gorgias*, se ha intentado

contraponer otro grupo con las obras en que no aparecen estas alusiones, creyendo encontrar en la diáfana alegría que irradia de ellas el criterio para asignar a estas obras un origen anterior a la muerte de Sócrates[579]. Y con tanta amplitud se trazaba la línea divisoria entre estos escritos, al parecer puramente dramáticos y carentes de todo contenido filosófico, y los demás, que se incluía entre los primeros hasta una obra tan rica en ideas y en problemas como el *Protágaras*[580]. Aceptando esto, las obras de este periodo se convertirían en importantes documentos para seguir la evolución de Platón, no tanto la de su pensamiento filosófico como la de sus dotes de escritor, con anterioridad al nacimiento de su filosofía. Este periodo de transición y las obras correspondientes a él nos revelarían al poeta cautivado ya por el espectáculo de las conversaciones socráticas y acicateado por el deseo de imitar al maestro, pero más por el espectáculo mismo que por su alcance y su significación.

Pero, aun prescindiendo de que esta interpretación puramente estética de los primeros diálogos platónicos transfiere con demasiada ligereza al periodo clásico de la literatura griega las ideas de la moderna estética impresionista sobre el papel del artista, resalta demasiado en ella la tendencia a destacar en Platón el poeta por encima del pensador. Es cierto que los lectores filosóficos de Platón propenden siempre a desdeñar la forma parra fijarse solamente en el contenido, a pesar de que aquélla tiene, visiblemente, una importancia muy grande en las obras de este autor. Solamente un gran poeta sería capaz de asignarle el lugar tan alto que ocupa en la obra de Platón, como la verdadera e inmediata revelación de la esencia de las cosas. Pero el ojo crítico no descubre en las obras de Platón ningún pasaje en que no se entrelacen y compenetren plenamente la forma poética y el contenido filosófico. Desde los primeros comienzos vemos sus dotes artísticas entregadas a un objeto al que se mantiene fiel hasta sus años más avanzados[581]. Es difícil imaginarse que este objetivo, que era Só-

crates y su acción agitadora de almas, no dejase ya en sus primeros intentos de exposición la misma huella profunda que se revela en todas las obras posteriores platónicas. Lejos de ello, parece lógico que en estas obras primerizas aparezca ya potencialmente la conciencia adquirida por Platón en Sócrates y en sus indagaciones y que en las obras posteriores se despliega en toda su magnitud. Ya antes de acercarse a Sócrates, es decir, en una edad muy temprana, había recibido Platón una enseñanza filosófica, la de Cratilo, un partidario de Heráclito, y el tránsito de su teoría del constante fluir a las investigaciones éticas de Sócrates, preocupado por encontrar la verdad permanente, le situó, según los datos verosímiles de Aristóteles, ante un dilema del cual sólo le sacó su distinción fundamental entre el mundo sensible y el mundo inteligible, es decir, su teoría de las ideas[582]. Es imposible que un conflicto así, al que no había encontrado todavía una solución, engendrase en Platón el deseo de dedicarse a trazar un retrato puramente poético de Sócrates, sin intención filosófica alguna. Los primeros diálogos platónicos no nacieron solamente de la duda. Que no es así lo indica ya la seguridad soberana con que se traza la línea interior de estas conversaciones, no sólo en cada obra de por sí, sino sobre todo en el conjunto de ellas. En efecto, en todas ellas se ofrece, excluyendo la posibilidad de un origen puramente fortuito y orientándose hacia la meta, una variante del mismo problema fundamental, problema que a medida que vamos avanzando en la lectura de estas obras se destaca con victoriosa claridad como el problema por antonomasia: el problema de lo que es la *areté*.

A primera vista, los pequeños diálogos de la primera época de Platón parecen exponernos una serie de investigaciones sueltas sobre el concepto de la valentía, de la piedad y de la prudencia, en las que vemos a Sócrates y a sus interlocutores esforzarse en determinar la esencia de cada una de las virtudes. El proceder de Sócrates en estos diálogos es siempre el mismo. Arranca al inter-

locutor la manifestación de un criterio que hace resaltar humorísticamente la torpeza y el desamparo del interrogado en esta clase de investigaciones. Todos los errores típicos que suelen cometerse en ocasiones semejantes se cometen aquí y son pacientemente rectificados por Sócrates. Cada nuevo intento encierra una cierta parte de verdad y responde a alguna experiencia real que arroja cierta luz sobre la esencia de la virtud analizada, pero ninguna de las respuestas satisface, porque ninguna abarca el tema en su totalidad. Le parece a uno, al principio, estar asistiendo a un curso práctico de lógica elemental dirigido por una mente superior, y esta impresión no engaña, pues la reiteración de análogos errores y de recursos metódicos da a entender claramente que se hace especial hincapié en el aspecto metódico de estas conversaciones. Platón no se limita a pintarnos una trama de preguntas y respuestas que va avanzando por tanteos y al buen tuntún, sino que tiene una conciencia plena de las reglas del juego y procura, manifiestamente, hacer que el lector les preste atención e iniciarlo en ellas a la luz del ejemplo práctico. El autor de estos diálogos no es, ciertamente, un hombre que acabe de comprender en aquel mismo instante que una definición cabal de la valentía no puede comenzar precisamente con un «si se…». Aun sin poder demostrarlo, presentimos que cada paso acertado o falso que dan los interlocutores de sus diálogos es apuntado por él con plena conciencia de lo que hace. Y es necesario ser muy ingenuo para sacar del hecho de que ninguno de estos diálogos termine con una definición didáctica del tema discutido, la conclusión de que estamos ante un principiante que aventura los primeros pasos fracasados por un campo aún inexplorado teóricamente. No. La explicación del resultado al parecer negativo de estos diálogos «eléncticos» es muy distinta. Es cierto que las charlas con Sócrates dejan en nosotros, al final, la impresión de que, aunque creíamos saber qué es la valentía o la prudencia, en realidad no lo sabemos; pero este aparente fracaso del esfuerzo pues-

to en tensión no lleva, sin embargo, aparejado el desaliento que entraña el mero hecho de reconocer nuestra propia incapacidad, sino que es como un acicate que nos estimula a seguimos debatiendo con el problema. El propio Sócrates declara repetidas veces y de modo expreso que será necesario volver sobre el mismo problema más adelante, como el Sócrates real debía de hacerlo, en efecto, con harta frecuencia. No en un diálogo solamente, sino de un modo normal, en todos estos diálogos cortos falta el resultado final esperado y se alza al final una interrogante, pero esta observación deja en el lector una tensión filosófica de espíritu de una eficacia altamente educativa.

Platón había podido comprobar constantemente por sí mismo, como oyente de sus conversaciones, la fuerza directora de almas de su maestro, y tenía necesariamente que sentir como la misión más importante y más difícil de su recreación poética de aquellos diálogos despertar en sus lectores esta misma impresión vivida por él. Y eso no lo lograba, ni mucho menos, con la mera imitación de la trama de preguntas y respuestas. Lejos de ello, esto puede ser incluso algo extraordinariamente fatigoso, si le falta el nervio dramático vivo. E1 gran descubrimiento poético de Platón es el de que la pujanza propulsora de las auténticas investigaciones científicas, que marchan hacia su meta a través de giros siempre nuevos y sorprendentes, encierra un altísimo encanto dramático. En especial los diálogos de investigación, cuando están dirigidos con seguridad metódica, superan en fuerza sugestiva y en estímulo para espolear el pensamiento activo de quien los vive a toda otra forma de trasmisión de pensamientos. Ya los reiterados intentos de los diálogos socráticos de acercarse cada vez más al objetivo perseguido, en un esfuerzo común, revelan la plena maestría de Platón en el arte pedagógico de despertar en nosotros esta participación activa. Nuestro pensamiento, asociándose al de los demás, procura adelantarse a la marcha de la discusión, y aunque Platón, no una sola vez, sino repetidas ve-

ces, parezca poner punto final a la conversación sin resultado positivo alguno, logra por este camino el efecto de que nosotros, por nuestra cuenta, procuremos seguir avanzando con el pensamiento en la dirección por la que el diálogo nos ha encarrilado. Si se tratase de una conversación real a que hubiésemos asistido, podría achacarse este resultado negativo al azar, pero el escritor y educador filosófico que nos conduce constantemente a este resultado de ignorancia tiene que perseguir con ello necesariamente algo más que el pintar con los colores de la verdad viva este proverbial no saber socrático. Lo que pretende con ello es entregarnos un enigma, dejando que nosotros lo resolvamos, puesto que entiende que su solución se halla de un modo o de otro a nuestro alcance.

En el curso de estas conversaciones, que se inician con una pregunta acerca de la esencia de una determinada virtud, nos vemos llevados constantemente a la confesión de que ésta tiene que ser necesariamente un saber que, al indagar su objeto, se revela como el conocimiento del bien. En esta equiparación de la virtud al saber reconocemos la consabida paradoja de Sócrates, pero al mismo tiempo presentimos que en los diálogos socráticos de Platón palpita una fuerza nueva que no se propone solamente representar al maestro, sino que hace suyo su problema y se esfuerza en desarrollarlo. El lector atento advierte inmediatamente la presencia de esta fuerza en el hecho de que el Sócrates de Platón se preocupe exclusivamente del problema e la virtud. Sabemos por la *Apología* de Platón que el verdadero Sócrates era ante todo un gran amonestador a la virtud y al «cuidado del alma», y que las investigaciones que seguían a la amonestación y convencían al interlocutor de su ignorancia, se encaminaban también hacia esta protréptica. Su finalidad era inquietar a los hombres y estimularles a hacer algo por su propia cuenta. Sin embargo, en las demás obras platónicas de este periodo juvenil el elemento protréptico de la socrática pasa visiblemente a segundo plano detrás

del elemento eléncticо e investigador. Evidentemente, Platón sentía la necesidad de penetrar en el conocimiento de lo que era la virtud, sin detenerse en el resultado de la ignorancia. La falta de salida, que era para Sócrates un estado permanente, se convierte para Platón en el acicate que le estimula a resolver la *aporía*. Busca una respuesta positiva al problema de lo que es la virtud. El carácter sistemático de su método se revela sobre todo en el hecho de que va abordando en estos diálogos, como problema, una virtud tras otra. Aparentemente, pero sólo aparentemente, en estos diálogos primerizos Platón no se remonta por encima de la ignorancia socrática. En efecto, cuando a lo largo de sus intentos de determinar lo que es cada virtud vemos cómo se revela constantemente, al llegar al apogeo de la investigación, que aquélla tiene que consistir por fuerza en el conocimiento del bien, este avance concéntrico nos hace percibir claramente que el espíritu estratégico que lo dirige proyecta toda la fuerza de su ataque sobre el problema de saber cuál es la naturaleza de ese conocimiento que Sócrates buscaba en vano en el hombre y que, sin embargo, tiene que hallarse escondido en algún lugar del alma, ya que sin él el hombre no podría alcanzar su verdadera perfección, y cuál es la naturaleza del objeto sobre que recae, la naturaleza del «bien».

De momento, no obtenemos respuesta ni a una ni a otra pregunta. Pero a pesar de ello no nos sentimos desamparados en medio de esta oscuridad, sino conducidos por una mano segura. Platón, con un instinto y una mirada maravillosos para captar lo esencial, parece reducir el fenómeno multiforme del espíritu socrático a unos pocos y claros rasgos fundamentales. Al destacarlos, infunde a la imagen de Sócrates su recio estilo. Pero aunque en estos trazos refulja la vida del auténtico Sócrates, no es menos cierto que se concentran al mismo tiempo sobre un solo problema. Para Platón, lo mismo que antes para Sócrates, el conocimiento de este problema viene impuesto ante todo por su im-

portancia vital. Pero el mero hecho de que los diálogos platónicos de la primera época extraigan y destaquen las consecuencias teóricas que el problema entraña, señala al mismo tiempo su enraizamiento con otros problemas filosóficos más amplios, aunque éstos no aparezcan por el momento en primer plano. Sólo se revelan a quien eche una mirada de conjunto sobre los diálogos siguientes, desde el *Protágoras* y el *Gorgias* hasta la *República*. Ya las primeras obras de Platón nos plantean, pues, el problema de fondo que viene preocupando constantemente a los intérpretes de los escritos platónicos desde Schleiermacher, a saber: el de si cada una de estas obras sueltas puede comprenderse por sí misma o sólo dentro de su entronque filosófico con las demás obras del autor. Schleiermacher consideraba evidente lo segundo. Daba por sentado que las obras de Platón, aunque no desarrollen sus ideas bajo la forma de un sistema, sino a través de la forma artística pedagógica del diálogo, presuponen no obstante, desde el primer momento, una unidad espiritual que va desarrollándose gradualmente en ellas. Pero estas etapas se interpretaban, situándose en el punto de vista de la evolución histórica, como otras tantas fases históricas en el proceso del pensamiento platónico y los diferentes grupos de obras como la expresión plena de la visión alcanzada en cada fase. Los mantenedores de esta concepción están firmemente convencidos de que es inadmisible querer interpretar una obra de Platón, en que aparece formulado por primera vez un problema, con ayuda de otras obras posteriores, en que el sentido y la mira del planteamiento de aquel problema se encuadren y esclarezcan dentro de un marco más general[583].

Esta cuestión litigiosa se agudiza en seguida con respecto a los diálogos juveniles. De suyo se comprende que quienes tienden a ver en estas obras simplemente el fruto de los ocios poéticos del Platón de la juventud las separen rigurosamente de las de fecha posterior[584]. Y aun aquellos críticos que reconocen en ellas un contenido filosófico suelen considerarlas como documentos de

un periodo puramente socrático del autor, carente total o casi totalmente de un contenido propio[585]. El *Gorgias* es, según estos intérpretes, la primera obra en que se dibujan los rasgos generales de la ideología teórica personal de Platón. Es, al mismo tiempo, aparentemente, la primera obra suya en que se toca el problema político que la gran obra maestra, la *República*, habrá de desarrollar en la tercera década del siglo IV. Los diálogos socráticos menores son concebidos, desde este punto de vista, como investigaciones éticas características de Sócrates. Y esta interpretación lleva aparejada casi siempre la hipótesis —que de ser cierta daría una fuerza especial a este punto de vista— de que en la época en que redactó sus primeros escritos socráticos Platón no había llegado aún a establecer su teoría de las ideas. En aquel grupo de escritos, se nos dice, no aparecen referencias claras a esta teoría, que se considera como resultado de la orientación tardía de Platón hacia la lógica y la teoría del conocimiento, orientación que se marca claramente por primera vez en un diálogo del tipo del *Menón*. Según esto, las obras del primer grupo tendrían, aparte de su encanto poético, un valor primordialmente histórico, y su interés para nosotros residiría de modo principal en su función de fuentes para el conocimiento de la figura histórica de Sócrates.

Sin duda, la interpretación de las obras platónicas con el criterio de la evolución histórica ha puesto de relieve por vez primera una serie de hechos importantes que hasta entonces no habían sido debidamente valorados. De otro modo este criterio no habría podido imponerse como se impuso ni mantenerse victorioso durante varios decenios frente a todo otro intento de interpretación. Platón escribió diálogos a lo largo de toda su vida, pero el cambio que se observa en la forma de estos diálogos en cuanto al lenguaje, el estilo y la composición, desde el *Laques* y el *Eutifrón* hasta las *Leyes*, es enorme y no obedece solamente, como en seguida se ve, al cambio de la finalidad perseguida en cada mo-

mento por el autor. Un estudio a fondo del problema nos revela que en el desarrollo del estilo de Platón —en el que se advierte un paralelismo maravillosamente exacto con las fases fundamentales de su vida, que nos permite distinguir tres etapas, la de su estilo juvenil, la de su estilo en el momento culminante de su vida y la de su estilo característico de la vejez—, se conjugan dos factores: la intención consciente y el cambio involuntario de la actitud artística del autor. Si tenemos en cuenta que Platón, en dos obras formidables, la *República* y las *Leyes*, trata el problema del estado y la educación, y que la posición mantenida por él ante este problema en la obra de su última época difiere fundamentalmente de la adoptada en los años de su madurez, tenemos que llegar necesariamente a la conclusión de que no han cambiado sólo el escritor y su forma, sino también el pensador y sus ideas. Por eso toda investigación que verse de modo exclusivo sobre la unidad sistemática del pensamiento platónico, sin preocuparse para nada del hecho histórico de la evolución del filósofo, tropieza con dificultades en cuanto trata de valorar uniformemente todos los escritos de Platón para exponer su personalidad. Zeller, que al principio consideraba apócrifa la obra de las *Leyes* por encontrarla muy divergente de las obras fundamentales del autor, en su *Philosophie der Griechen* se ve obligado *ya* a reconocer su autenticidad, pero reservando su exposición para un apéndice, en la imposibilidad de conciliaria con la imagen de la filosofía platónica deducida de las otras obras fundamentales.

Sin embargo, el reconocimiento de estos hechos no significa de por sí la aceptación de todas y cada una de las conclusiones que se han sacado del criterio evolutivo con respecto a las obras de Platón. Entre ellas se halla especialmente expuesta a las más graves dudas, a pesar de lo muy difundida que se halla desde hace largo tiempo, la interpretación histórico-evolutiva de los diálogos socráticos menores que más arriba esbozábamos. La concepción de estos escritos como simples ocios poéticos debe ser

descartada en absoluto, después de lo que dejamos expuesto[586]. Y tampoco es sostenible la tesis de que sean la expresión de un periodo puramente socrático del pensamiento platónico[587]. Como reiteradamente hemos subrayado, la tendencia a caracterizarlos como investigaciones de tipo ético y a considerar el primer periodo de Platón como una fase puramente ética del pensamiento platónico constituye un error moderno, que desaparece tan pronto como se enfocan estas investigaciones dentro del marco más general en que el propio Platón las encuadra en sus obras posteriores. Las virtudes analizadas en los escritos de la primera época son idénticas a las que sirven de base de sustentación al edificio del estado platónico. La valentía, la justicia, la prudencia y la piedad constituyen las antiguas virtudes políticas del estado-ciudad griego y de sus ciudadanos[588]. La valentía, la prudencia y la piedad son las virtudes examinadas en los diálogos menores y forman el objeto de cada una de estas conversaciones. La justicia, de todas las virtudes la que más íntimamente se relaciona con la esencia del estado, que es en realidad el alma de éste, es investigada por Platón en el libro primero de *República*. Se ha dicho no pocas veces que este libro, que sirve de introducción a la obra platónica fundamental, cuadra con la mayor precisión, con su forma aparte, entre los diálogos socráticos del grupo más antiguo de las obras de Platón. Y este criterio se ha llevado hasta el punto de considerar dicho libro como un diálogo primitivamente independiente de aquel ciclo primero, incorporado más tarde por Platón a su gran obra sobre el estado para desarrollar a base de él, es decir, a base del problema de lo que es la justicia, la estructura de su estado ideal. Claro está que este criterio, que hoy comparten muchos, no pasa de ser una ingeniosa hipótesis. Pero, sea cierta o falsa, viene a arrojar cierta luz sobre el nexo orgánico existente entre los primeros diálogos de Platón y la órbita de ideas del estado, en la que el mundo espiritual de Platón se despliega ante nosotros como un todo. En este

nexo no tiene sus raíces solamente el diálogo del libro primero de la *República* acerca de la justicia, sino que las tienen también el *Laques*, el *Cármides* y el *Eutifrón*, en los que se investiga lo que son la valentía, la prudencia y la piedad, aunque desde el punto de vista de su composición estos diálogos no guarden relación alguna con el estado.

Ya en la *Apología* vemos cómo la acción de Sócrates y su labor de educar a los ciudadanos para la verdadera *areté* se enlaza «con la *polis* misma» y se imprime así a su misión el sello de lo político[589]. Y si nos fijamos bien, percibimos que el tono empleado aquí es mantenido por Platón en todos los diálogos menores. No hace falta pararse a demostrarlo con respecto al diálogo que Sócrates sostiene en la cárcel con su viejo amigo Critón sobre el deber del ciudadano de perseverar y de prestar obediencia a la ley[590]. El *Laques* subraya la importancia política del problema que en él se trata, o sea el de lo que es la verdadera valentía, por el hecho de entretejer el examen de este problema en una charla que versa sobre la mejor educación de dos jóvenes, hijos de ciudadanos, y en la que intervienen activamente dos caudillos militares atenienses de nombre famoso, Nicias y Laques[591]. Por lo demás, este diálogo nos revela con toda claridad en qué sentido quiere Platón que se interprete el alcance «político» de sus investigaciones sobre la esencia de las virtudes: su raíz está en el problema fundamental de toda la vida de la *polis*: en el problema de la educación. Y esto se ve con mayor claridad aún en el *Protágoras*, donde Platón esclarece, desde el punto de vista de la educación, la importancia de los esfuerzos desplegados por su Sócrates para llegar a conocer la existencia de la *areté*. El *Cármides* se halla vinculado por más de un nexo al problema del estado y a sus teorías fundamentales. En él aparece por vez primera como un «enigma» el concepto tan difícil de traducir del τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, es decir, «el realizar su propia obra», consagrándose a ella y a nada más[592]; sobre él descansa la división de las funcio-

nes y de los estamentos en la *República* de Platón[593]. Se destaca aquí reiteradamente el alcance inmediato que para el legislador y para el gobierno del estado tiene el problema de lo que es la prudencia y el dominio de sí mismo, tema de este diálogo[594]. En el *Cármides* la ciencia política se presenta ya, como en el *Gorgias*, en parangón con la ciencia médica[595]. El entronque político abarca también la piedad, investigada en el *Eutifrón*, tanto más cuanto que esta virtud se analiza directamente a la luz de un problema del derecho religioso. Sin embargo, el concepto de la piedad es en absoluto, para el pensamiento de la época clásica, un concepto político, pues los dioses cuyo culto se preconiza son los dioses de la comunidad, llamados a velar por las leyes y las ordenanzas de la *polis*.

Después de todo esto, apenas si es necesario insistir en que todos esos trazos que han ido acusándose por separado vayan a converger al *Protágoras* como a su punto de intersección: el *Protágoras* caracteriza la tendencia teleológica de todas estas investigaciones al condensarlas bajo el concepto del arte política (πολιτικὴ τέχνη)[596]. Este arte política, o sea un saber concebido en funciones de fines prácticos, es aquella en torno a cuyos elementos giran los primeros diálogos platónicos cuando tratan de definir la esencia de las «virtudes cívicas» fundamentales y cuando presentan el conocimiento del bien como la esencia de toda virtud. De aquí arranca la fundamentación de la verdadera *politeia* sobre estas mismas virtudes. El problema central de la *República*, que más tarde se revelará como el punto culminante de la obra educativa de Platón: el conocimiento de la idea del bien, proyecta sus resplandores hacia atrás, hasta las primeras obras de este autor.

Sólo examinando las primeras obras de Platón dentro de este marco descubrimos la significación que tienen para su autor dentro del conjunto de su filosofía. Es así como reconocemos que el todo que tiene presente desde el primer momento no es otro que

el estado. En su obra política esencial, Platón fundamenta la pretensión de los filósofos de imperar sobre el estado en el hecho de que son ellos quienes poseen el conocimiento del bien y, por tanto, el conocimiento fundamental de la norma suprema para la edificación de la sociedad humana, hacia la que debe orientarse toda la vida del hombre. El hecho de que ya sus primeros escritos, partiendo de diferentes puntos, converjan todos con una precisión matemática hacia este centro, nos revela, como en un rasgo fundamental de todo el pensamiento platónico, la proyección arquitectónica hacia una meta que distingue en el plano de los principios la obra de escritor del filósofo-poeta de la del poeta no filosófico[597]. La meta para Platón está clara y el conjunto del problema se alza ya en sus contornos generales ante la vista del autor cuando éste empuña el estilo para escribir el primero de sus diálogos socráticos. La entelequia de la *República* platónica se dibuja ya con plena claridad en sus escritos más antiguos. La forma con que el autor plasma sus pensamientos es algo absolutamente nuevo y peculiar. Es una de las más grandes revelaciones de la capacidad orgánica de modelación del espíritu griego. Aunque guiada por una inteligencia soberana que, sin perder nunca de vista la meta suprema, parece abandonarse en la plasmación de los detalles, como jugando, a la plena libertad de su capricho creador, esta capacidad podría compararse en su conjunto al crecimiento seguro de una planta. Ante esta forma de producción, nada sería más engañoso que equiparar el aspecto de los primeros planos que en cada caso se ofrecen en estas escenas cambiantes a la perspectiva que en conjunto se dibuja ya en esta época como el horizonte platónico. El mayor reproche que puede hacerse a muchos representantes del método histérico-evolutivo, tanto en lo que se refiere a su defectuosa concepción artística como en lo tocante a su deficiente concepción filosófica, es el de que parten del supuesto de que, en todas y cada una de sus obras, Platón dice todo lo que sabe y piensa[598]. El efecto incomparablemente

profundo que ejerce sobre el lector hasta el más pequeño diálogo obedece precisamente a que la investigación de un problema aislado y delimitado, que en él se desarrolla en conceptos precisos y que parece de por sí algo sobrio y modesto, señala siempre, por encima de ella, hacia el amplio horizonte filosófico sobre el cual se proyecta.

Ya el propio Sócrates consideraba como una misión política la educación en la *areté* que preconizaba, puesto que de lo que él se preocupaba era de la «virtud cívica». En este sentido Platón no necesitaba dar ningún nuevo giro a la dialéctica socrática, sino que cuando desde la primera de sus obras enfoca su labor moral de educador como una labor de edificación del estado mismo no hacía otra cosa que seguir directamente la huella de la concepción del maestro. En la *Apología* esta labor se presenta como un servicio prestado a la ciudad patria ateniense[599] y en el *Gorgias* es también la grandeza de estadista y educador de Sócrates la que nos da la pauta por la que deben medirse las realizaciones de los políticos de Atenas[600]. Sin embargo, ya en esta temprana fase había llegado Platón, según su propio testimonio, estampado en su *Carta séptima* —la cual tiene en relación con esto un valor inapreciable para nosotros—, a la conclusión radical de que las aspiraciones de Sócrates no podían llegar a realizarse plenamente en ninguno de los estados existentes[601]. Platón y sus hermanos Glaucón y Adimanto, a quienes de un modo muy significativo presenta precisamente en la *República* como discípulos e interlocutores de Sócrates, figuraban evidentemente entre aquella juventud de la antigua nobleza ática que, conforme a las tradiciones familiares heredadas, se sentía llamada a dirigir el estado y buscaba en Sócrates al maestro de la virtud política. Los jóvenes aristócratas, criados en un ambiente de severa crítica de la forma de la democracia existente en Atenas, daban oídos de buen grado a un mensaje como aquél, que pretendía mejorar moralmente la *polis*. Pero mientras que para hombres como Alcibíades y Critias

esta doctrina no hacía más que atizar la hoguera de sus ambiciosos planes de golpes de estado, Platón, a quien su tío Critias invitó, después de ser derrocada la constitución democrática vigente, a colaborar en el nuevo estado autocrático, comprendió la incompatibilidad de este régimen con las ideas de Sócrates y se negó a colaborar con él[602]. El conflicto planteado entre el propio Sócrates y el gobierno de los Treinta, y la prohibición de que aquél prosiguiese su obra de enseñanza, eran, para Platón, síntomas infalibles de la podredumbre moral del nuevo estado[603]. Un segundo conato de participación en la vida política lo observamos en él después de la restauración de la democracia y de la caída de los Treinta, y de nuevo fue el conflicto entre Sócrates y el estado democrático, con su trágico desenlace, el que retuvo a Platón, tras un breve periodo, de seguir este camino y el que le llevó a abstenerse de toda actuación política[604]. La duplicidad de los acontecimientos le infundía la certeza de que no eran la constitución democrática o la oligárquica como tales, sino pura y exclusivamente la degeneración moral del estado existente en todas sus formas la que le arrastraba a un conflicto mortal con el más justo de todos sus ciudadanos.

Platón creía darse cuenta ahora de que la visión de un solo individuo, por profunda que fuese, no podía mejorar la situación si no contaba con los amigos y camaradas identificados con él en ideas. En su *Carta séptima* sitúa en la época de aquellas experiencias vividas por él el origen de la profunda resignación que en adelante había de ser el estado de ánimo fundamental y dominante de su vida ante el problema que consideraba supremo: el problema del estado. Había llegado al convencimiento de que para un hombre como él, entregado de lleno a la voluntad de Sócrates como educador, sería un derroche absurdo de su propia persona el mezclarse activamente en la vida política de Atenas, pues le parecía que el estado existente, y no sólo el ateniense, sino todos, estaba condenado a perecer (¡visión profética!) si no

lo salvaba un milagro divino[605]. Sócrates había vivido consagrado única y exclusivamente a su pasión de educador, sin preocuparse para nada por el poder, que otros se disputaban, pues el estado (la «*polis* misma») para el que él vivía y actuaba era un orden ideal puramente ético[606]. Y este orden sólo podía imponerse por sí mismo. A Platón le impulsaba el auténtico instinto político que palpitaba en él mismo, y el nuevo giro que Sócrates imprimió a su pensamiento y a su voluntad no fue nunca tal que llegase a embotar su sentido político innato. Sócrates se abstuvo de actuar en la vida política porque su capacidad para ayudar al estado radicaba en un campo distinto[607]. Platón se retrajo del estado porque comprendió que no disponía del poder legal necesario para llevar a la práctica lo que su conciencia le dictaba como bueno[608]. Pero su aspiración siguió proyectada siempre sobre la meta de realizar como fuese el mejor de los estados y conjugar dos cosas que generalmente se hallan divorciadas en la tierra: el poder y la sabiduría[609]. Esto y su experiencia vivida del choque de Sócrates con el estado le inspiraron ya muy pronto la idea política fundamental de toda su vida: la de que ni el estado ni la existencia de la sociedad humana mejorarían mientras los filósofos no se erigiesen en gobernantes o los gobernantes no se convirtiesen en filósofos.

Según el testimonio de la *Carta séptima*, en que Platón describe, ya en edad avanzada, su propia evolución político-filosófica, se vio obligado a abrazar esta teoría y la proclamó ya antes de emprender su primer viaje al sur de Italia y a Sicilia, es decir, antes de comenzar la década de los ochentas del siglo IV[610]. Sin embargo, este dato cronológico no debe interpretarse en el sentido de que fuese precisamente entonces cuando Platón concibió aquellas ideas. Si se señala el comienzo de aquel viaje como el momento en que había llegado a esta convicción, ello responde a la finalidad que Platón persigue en este pasaje: señalar por qué su llegada a Siracusa, a la corte del tirano cuyo sobrino Dión abrazó

con pasión esta teoría, pareció ser después obra de la providencia divina, pues dio el primer impulso al derrocamiento posterior de la tiranía en Sicilia. Platón pretende explicar cómo Dión se convirtió a la idea a la que se mantuvo fiel durante toda su vida, como a un convencimiento, y que intentó realizar: la idea de hacer del tirano un filósofo. Platón se presenta, por tanto, como autor de la teoría del gobierno de los filósofos, a la que había convertido a Dión, e informa de cómo surgió esta teoría en él. Sus orígenes, según estos informes, no se hallan relacionados tanto con el viaje a Sicilia como con la catástrofe de Sócrates[611], por cuya razón debieron de ser considerablemente anteriores. Coinciden con la época de que datan los primeros diálogos platónicos. Es éste un hecho de gran importancia para reconstruir el fondo filosófico de los diálogos socráticos menores. Y viene a confirmar lo que nosotros mismos deducíamos de la interpretación de estas obras: su relación directa con la construcción de una ciencia política que tiene por misión la construcción filosófica del mejor estado. Es la solución simple, pero convincente, de las dificultades que han querido encontrarse en el testimonio del propio Platón sobre su evolución durante el periodo inmediatamente posterior a la muerte de Sócrates y hasta llegar a su primer viaje a Sicilia.

La pretensión de que los filósofos se conviertan en reyes o los gobernantes se hagan filósofos, para que el estado pueda mejorarse, aparece mantenida sobre todo en la *República*, en la que Platón inicia su teoría de la educación filosófica de los futuros gobernantes. Su doctrina aparece tan inseparablemente unida a este famoso pasaje por su paradoja tan impresionante e inolvidable, que la posición que Platón marca ante ella en la *Carta séptima* parece casi como una cita que hiciese de sí mismo. Mientras la *Carta séptima* se consideró apócrifa, esto se tenía por un indicio evidente de su falsedad; el falsificador del documento, se pensaba, había querido imprimir a éste un sello de autenticidad repro-

duciendo una de las ideas más conocidas de Platón, pero incurría en el descuido de presentar como existente ya en la década del noventa la *República*, obra de que procede la frase y que, según los resultados de la moderna investigación, no había sido escrita hasta la década del setenta del siglo IV. A partir del momento en que se reconoce la autenticidad de esta carta, nos sale al paso una nueva dificultad. No se dudaba en lo más mínimo que se trataba de una cita que Platón hacía de sí mismo y, naturalmente, que él no podía ignorar cuándo había escrito aquella obra. No hubo, pues, más remedio que concluir de aquí, aunque de mala gana, que la *República* estaba escrita ya en la década del noventa[612]. Claro que se hace difícil pensar que esta obra, la más importante de todas, y con ella las demás que da por supuestas y que estamos acostumbrados a considerar como fruto de tres decenios de ininterrumpida actividad de escritor, pudieron escribirse en el decenio anterior al primer viaje siciliano. Por eso hubo quienes no emprendieron directamente este camino, sino que intentaron salir del paso con la hipótesis de una edición anterior de la *República*, más breve que la obra que hoy conocemos y de la que Aristófanes tomara la materia para el gobierno de las mujeres expuesto en su comedia *La asamblea de las mujeres*, escrita hacia fines de la década del noventa[613]. Tan inverosímil es una hipótesis como la otra. En su *Carta séptima* Platón no habla de que haya expuesto ya por escrito esta teoría en ningún otro sitio, sino que dice simplemente que la ha sostenido, y lo más verosímil es que las ideas proclamadas en sus diálogos hubiesen sido expuestas y discutidas repetidas veces en sus enseñanzas orales antes de darse a conocer por escrito al mundo exterior para informar a éste de lo que eran la filosofía y la educación platónicas[614]. La exposición de las doctrinas esenciales de Platón en forma de diálogos supone varios decenios de trabajo, pero es evidente que su enseñanza oral no pudo aguardar tres decenios enteros para hablar de la meta perseguida en sus investigaciones sobre la esencia de la

areté. Y aunque este hecho no se tenga en cuenta como se merece, no es necesario detenerse a demostrar que Platón no empezó sus enseñanzas al llegar a la academia de Atenas, sino que ya sus obras de la década del noventa, desde los diálogos menores hasta el *Protágoras* y el *Gorgias*, se proponían hacer propaganda en favor de un programa educativo desarrollado por él en forma oral, siguiendo la huella auténticamente socrática.

Con esto queda ya esbozado el fondo sobre el que se proyectan los diálogos socráticos menores de la década del noventa. A nuestro modo de ver, este fondo sólo puede reconstruirse encuadrando estos diálogos dentro del marco general que traza la *República* y mediante el testimonio del propio Platón en su *Carta séptima* acerca de su evolución en esta época a que nos referimos. Sin embargo, para las gentes de la época estos escritos se hallaban sobre todo relacionados con la prosecución oral de los análisis dialécticos de Sócrates[615], que Platón inició al regreso del viaje emprendido después de la muerte de su maestro. Sus pequeños diálogos nos indican en qué sentido mantenía estas conversaciones y sobre qué puntos se concentraba principalmente, en ellos, su espíritu teórico. Tendía visiblemente, desde el primer momento, a esclarecer las premisas de las operaciones lógicas aplicadas en aquellos análisis dialécticos y las formas lógicas firmes que revestían. Dado el carácter de nuestras fuentes, probablemente no será posible llegar a deslindar nunca hasta dónde había llegado ya Sócrates en esta dirección, es decir, hasta dónde debemos considerar a Platón, en cuanto teórico de la lógica, como un discípulo suyo[616]. Muchos tienden hoy demasiado a menospreciar los méritos de Sócrates en este terreno para atribuírselos todos a Platón, en cuya escuela se desarrollarían en el transcurso de dos generaciones todos los progresos de que habrían de vivir los dos milenios posteriores[617]. El hombre que desarrolló los «diálogos contradictorios» hasta convertirlos en supremo arte y que consagró a ellos su vida, tenía necesariamente que poseer ya ciertos

conocimientos de lógica y no podía ser un simple rutinario. Pero si confrontamos lo que se conserva de las obras de los demás socráticos, vemos que su interés teórico por el método lógico como tal es escaso, en los casos en que denotan alguno. Y la breve referencia de Jenofonte al hecho de que Sócrates se mostraba incansable en la determinación de los conceptos no nos ayuda tampoco mucho a definir claramente la posición de Sócrates como lógico[618]. Sin embargo, la exposición que Platón hace de la dialéctica socrática encierra probablemente una gran verosimilitud, siempre y cuando no olvidemos que estamos ante un genio formal descollante que toma en sus manos la cosa y la desarrolla en todos y cada uno de sus aspectos.

La valoración de los primeros diálogos como testimonios del estado de la dialéctica platónica de aquel entonces nos plantea los mismos problemas que lo referente a su contenido ético-político. Es cierto que la concepción histórico-evolutiva ve en ellos la prueba de que su autor concebía ya entonces plenamente ciertos fundamentos de la lógica formal, tales como los de la definición, la inducción y el concepto. Pero, como ya hemos dicho más arriba, echa de menos en ellos todo testimonio claro e inequívoco de la teoría de las ideas, que ha de ser lo característico de la dialéctica platónica en las obras posteriores[619]. Desde este punto de vista, constituye realmente un problema saber cómo Platón pudo llegar, partiendo de estos conatos de abstracción lógica, a su teoría de las ideas como entidades ontológicas. Según el modo de ver de Aristóteles, Platón concebía los conceptos generales de la ética, que Sócrates indagara, como un campo distinto del mundo visible del eterno fluir, como un mundo de realidades perdurables, y por mucho que esto parezca diferir del pensamiento moderno y de su nominalismo, es la explicación verdaderamente natural para todo el que se halle familiarizado con las características del pensamiento griego[620]. Basándose en toda la tradición de la antigua filosofía griega, Platón tenia que inclinarse necesa-

riamente al supuesto de que allí donde existe un conocimiento debe existir también un objeto, que es lo que se conoce. Cratilo, su primer maestro, le había convencido, según la versión de Aristóteles, de que vivimos en un mundo de incesante fluir, de nacimiento y caducidad eternos. Pero Sócrates le abrió luego un mundo nuevo. Sócrates inquiría la esencia de la justicia, de la piedad, de la valentía, etcétera, dando por supuesto que estas cosas que se trataba de conocer tenían una existencia perdurable e inconmovible[621]. *Nosotros* diríamos que la indagación socrática de lo justo, lo piadoso y lo valiente tendía a lo general, al concepto. Pero esta noción, tan corriente hoy día, no se había descubierto aún por aquel entonces. En los diálogos posteriores vemos cómo Platón lucha por llegar a este conocimiento y penetrar en él, hasta que ya Aristóteles se asimila con toda claridad teórica los métodos lógicos de la abstracción. La pregunta socrática de «¿qué es bueno?» o «¿qué es justo?» no implicaba, sin embargo, ni mucho menos, el conocimiento teórico de lo que eran lógicamente los conceptos generales. Cuando Aristóteles dice que Sócrates no había llegado todavía a hipostasiar, como Platón, los conceptos generales que trataba de determinar como algo distinto de la realidad sensible, esto no debe, pues, interpretarse en el sentido de que Sócrates había llegado ya a la teoría aristotélica de lo general y de que Platón cometió más tarde el error inconcebible de duplicar en cierto modo estos conceptos generales conocidos en su naturaleza abstracta ya antes por Sócrates, colocando al lado del concepto de lo justo una idea de lo justo existente por sí mismo. Es exacto que las ideas platónicas, en la medida en que Platón entiende por tales un mundo de entidades existente por sí mismo y distinto del mundo de los fenómenos sensibles, representan para Aristóteles una duplicación inútil del mundo sensible. Para Aristóteles, se trata de algo superfluo, pues él se ha remontado ya a la naturaleza abstracta del concepto general. Pero esto nos lleva con tanta mayor seguridad a la conclusión de que

Platón no había llegado todavía tan lejos, al crear la teoría de las ideas o de las formas, ni mucho menos Sócrates. Platón fue el primero cuyo genio lógico se planteó el problema del carácter de aquel algo a que tendían las indagaciones de Sócrates en torno a lo bueno, a lo justo, etcétera. Para él, el camino dialéctico hacia lo bueno, lo justo y lo bello, que Sócrates se esforzaba en recorrer, era el camino del verdadero conocimiento. Si por este camino Sócrates lograba remontarse sobre lo variable a lo perdurable, sobre la diversidad a la unidad, esta unidad y esta perdurabilidad eran, según el modo como Platón concebía la esencia de estos fenómenos, el verdadero ser.

Si nuestra interpretación no es errónea, Platón, con su teoría de las ideas, creía captar el sentido y la esencia de la dialéctica socrática y tendía a formular claramente sus premisas teóricas. Esta teoría lleva implícito un nuevo concepto del conocimiento, sustancialmente distinto de la percepción sensorial, y un nuevo concepto del ser o de lo real, distinto del que tenían los antiguos filósofos de la naturaleza. Cuando Platón designa lo uno dentro de lo múltiple, que el método dialéctico intenta captar como forma o, dicho en griego, como idea o *eidos*, se apoya en la terminología de la medicina de su tiempo, que tantas veces invoca como modelo en un sentido metódico[622]. Del mismo modo que el médico agrupa toda una serie de casos concretos distintos, pero del mismo carácter esencial, en la categoría de una sola forma o *eidos* de enfermedad, la investigación dialéctica de los problemas éticos, de la valentía, por ejemplo, debe agrupar en una unidad los distintos casos a que se aplique aquel predicado. Partiendo de aquí vemos cómo el movimiento dialéctico sigue elevándose ya en los primeros diálogos hasta llegar a la virtud en sí, en la que Sócrates sintetiza en una sola las distintas virtudes concretas. La investigación de la virtud concreta conduce constantemente, no a distinguirla de las demás virtudes, como al principio podría parecer, sino a esta unidad superior de todo lo que es vir-

tud, al bien en sí y a su conocimiento. En un escrito posterior, Platón describe la esencia del proceso dialéctico de conocimiento como una sinopsis[623], como la sintetización de lo diverso en la unidad de la idea. Y esto es precisamente lo que se hace en los diálogos menores. La pregunta «¿qué es valentía?», que se discute en el *Laques*, parece tender a la definición de esta virtud concreta, pero lo que en realidad se hace no es definir la valentía, sino llevarnos a la unidad de esta virtud con las demás, a la virtud en general. Por tanto, el «resultado negativo» del diálogo se halla relacionado con el carácter sinóptico de la investigación como tal. La pregunta «¿qué es valentía?» no tiende en realidad a la definición del «concepto» de la valentía, sino a la virtud en sí, es decir a la idea de lo bueno. Y el carácter sinóptico de la dialéctica de los primeros diálogos encaminados a sintetizar lo diverso en la idea, no se manifiesta solamente en la argumentación metódica que se desarrolla dentro de cada diálogo, sino que se acusa con mayor fuerza aún en el método concéntrico ya aludido que Platón emplea en todo este grupo de diálogos. Partiendo de la investigación de cada virtud por separado, Platón demuestra que todo intento de definir cada una de éstas por sí misma conduce necesariamente a la sintetización de todas ellas en una sola virtud, arrancando de la cual es posible conocerlas todas.

A la vista de este hecho, tiene una importancia puramente secundaria el que la palabra idea o *eidos*, con que Platón designa técnicamente este punto de vista, aparezca o no empleada en los diálogos a que nos estamos refiriendo[624]. Del mismo modo que en estas obras de iniciación Platón no da a entender que la investigación de las diversas virtudes concretas que en ellas se examinan y el descubrimiento de la nueva idea de un conocimiento del bien en sí tienden a erigir sobre esta base el nuevo edificio del estado, no podemos tampoco esperar que asuste ya desde el primer momento al lector con un dogma completo como el de la teoría de las ideas, puesto que lo que ante todo persigue es ganar su

atención para el problema. En ninguna de sus obras se contiene una exposición completa de la teoría de las ideas en este sentido, ni siquiera en la época en que la existencia de esta teoría puede comprobarse por medio de reiteradas referencias a ella. Aun en los diálogos del período intermedio, esta teoría se expone simplemente a la luz de ejemplos concretos o se la da por supuesta, o bien se apuntan sólo unas cuantas líneas fundamentales de ella, accesibles aun a la inteligencia del lector no iniciado. Son pocos los pasajes en que Platón entra a examinar los problemas más difíciles de la teoría de las ideas. Por los informes detallados de Aristóteles sobre la llamada fase matemática de la teoría de las ideas, en la que Platón intenta explicar las ideas con ayuda de los números, nos enteramos con asombro de que en la Academia fue desarrollada por él y sus discípulos una doctrina cuya existencia no nos permiten sospechar siquiera los diálogos de aquella época, mientras que con ayuda de Aristóteles estamos en condiciones de descubrir por lo menos algunos indicios sueltos de su influencia sobre ellos[625]. Sin embargo, aquí reconocemos la rigurosa línea divisoria entre una discusión esotérica de la escuela y aquel aspecto de la filosofía platónica que se mostraba ante el mundo exterior. El retraimiento de Platón con respecto a la teoría de las ideas en sus primeros diálogos difiere de esto en cuanto que Platón ya por aquel entonces tenía que comprender claramente que esta base de su pensamiento ético-político, que por el momento era aún esotérica, debería revelar ante el mundo sus rasgos fundamentales en otros escritos posteriores. Por lo demás, no es cierto ni siquiera que las obras primeras de Platón no contuviesen ninguna alusión a la existencia de la teoría de las ideas, pues ya en el *Eutífrón*, que todos los autores clasifican entre los diálogos de la primera época, se habla del objeto de la investigación dialéctica como de una «idea», y referencias semejantes a ésta las encontramos también en otros diálogos del mismo periodo[626].

La imagen de la obra escrita de Platón en los años siguientes a la muerte de Sócrates a que así llegamos nos revela con la mayor claridad la unidad orgánica existente entre toda su producción y su pensamiento filosófico. Los diálogos menores aparecen así como una introducción al problema central del pensamiento platónico en sus dos aspectos, el intrínseco y el formal. Este problema es el del mejor estado posible. Sobre él proyecta Platón la convicción socrática de que la virtud consiste en el conocimiento de lo bueno. Si esta convicción no es equivocada, de aquí se deduce que la edificación de la comunidad humana sobre esta base, mediante la educación, constituye un postulado necesario en el que deben concentrarse todas las fuerzas. Ya antes de que Platón haga que sus lectores se fijen en esta meta, les inicia en sus primeras obras en la formulación de aquel problema que constituye una premisa para la consecución de este fin: en el problema socrático de la virtud y el saber; aunque es cierto que sólo en los dos diálogos siguientes, el *Protágoras* y el *Gorgias*, nos permite llegar al pleno conocimiento de la importancia de este problema. Es aquí donde plantea y lo expone dentro de la gran concatenación en que lo ve encuadrado. Por tanto, el lector que no pase de los diálogos menores no llegará a ver del todo claro. Pero se sentirá irremisiblemente empujado hacia adelante y procurará llegar, mediante un examen de conjunto, a las conclusiones que aún le faltan. Esta concepción de la obra platónica la veremos confirmada en los escritos posteriores. En la elaboración de sus obras, desde la *Apología* hasta el *Gorgias* y desde éste hasta la *República*, Platón tuvo que proponerse necesariamente como plan el ir elevando al hombre de escalón en escalón hasta la atalaya más alta desde la cual podría abarcar ya todo el horizonte de su historia. Sería demasiado afirmar decir que cada una de sus obras estaba ya preconcebida en esta época y tenía asignado de antemano su puesto dentro del plan de conjunto trazado por el autor. Lo que sí puede asegurarse, pues es evidente, es que la tendencia históri-

co-evolutiva del siglo XIX tiene demasiado poco en cuenta las numerosas líneas de enlace trazadas por Platón entre unas y otras, mediante las cuales nos da a entender que todas ellas van cubriendo *gradualmente* un gran problema de conjunto, forman una gran unidad en la que el primer paso sólo resulta explicado plenamente por el último[627].

Si echamos una ojeada de conjunto a esta obra escrita y de ella nos remontamos a su comienzo, vemos que se halla animada por la idea fundamental, expuesta bajo la forma del diálogo socrático, que consiste en ir haciendo que el lector ahonde más y más, paulatinamente, en la entraña de la filosofía y que se dé cuenta del entrelazamiento de los distintos problemas entre sí. La idea de semejante empresa responde a la concepción pedagógica de la esencia del método filosófico cuya imagen nos presentan las obras de Platón, que abogan en pro de ella. El factor pedagógico no reside solamente en la fuerza del diálogo, encaminado a estimular al lector para que se adelante con su pensamiento al autor o lo acompañe, alumbrando así su propia productividad. El reiterado fracaso de los esfuerzos dirigidos a descubrir la verdad y de los que sirve de testigo el lector, hace que éste comprenda poco a poco, cada vez más claramente, la dificultad de llegar a un conocimiento real y adquiera la conciencia de las premisas que hasta entonces admitía como evidentes y que constituyen las bases de su misma existencia. Se da cuenta de cuáles son las fuentes de error de su pensamiento y del carácter discutible de la opinión imperante, y comprende que es un postulado supremo de limpieza intelectual el razonar sus propios juicios y el exigir que los demás los razonen también. Y estas verdades no las aplica solamente por el tiempo que duran los diálogos filosóficos, pues reconoce la importancia que tienen para la vida y la conducta del hombre en su conjunto. Así, tiene que ir madurando en él necesariamente el deseo de cimentar su propia existencia sobre estas bases, dándole con ello una trabazón interna y una orientación

firme. El poder educativo de Sócrates, que Platón había conocido por experiencia propia, debía tomar cuerpo en los diálogos de éste y conquistar el mundo, haciéndole comprender claramente, a través de una amplia reflexión, su propia esencia y su propio fin.

V. EL PROTAGORAS ¿PAIDEIA SOFÍSTICA O PAIDEIA SOCRÁTICA?

La obra en que Platón descorre por vez primera el velo que cubre aún sus primeros diálogos es el *Protágoras*. Desde él se nos ofrece una perspectiva más despejada de los problemas tratados en las obras anteriores. A través de este diálogo, hasta el lector que no sea capaz de percibir la línea de unidad implícita en aquéllos puede ver claramente cómo se resumen en un problema único. La figura de Sócrates como educador se alza a nuestros ojos ya desde la *Apología*. En los diálogos menores se desarrolla a la luz de las distintas virtudes concretas el gran problema que llena su vida: el problema de la relación entre la virtud y el saber[628]. Este problema se saca ahora, en una obra de vastas proporciones y gran estilo, al ancho terreno de la discusión pedagógica que llena toda la época de Sócrates y de los sofistas. El Sócrates platónico se esfuerza por dominar en el nuevo diálogo este estrépito de voces para analizar en el terreno de los principios las pretensiones de la *paideia* sofística y contraponer a ésta como programa pedagógico propio el criterio que ya conocemos.

El *Protágoras* no se desarrolla modestamente, como los diálogos anteriores[629], dentro de un círculo muy estrecho, como se desarrollaba en realidad la acción del Sócrates histórico. Platón enfrenta aquí con su maestro, en público duelo discursivo, a las grandes celebridades intelectuales de su época, a los sofistas Protágoras, Pródico e Hipias.

Elige como escena del diálogo la casa del riquísimo ateniense Calías, adonde acuden como invitadas estas grandes figuras, en

torno a las cuales se agrupa, rindiéndose homenaje y admiración, todo lo que en la sociedad de Atenas representa algo o demuestra algún interés por las cosas del espíritu. No es importante para nosotros saber si Sócrates vivió o no realmente el episodio que aquí se pinta; la finalidad perseguida por Platón al elegir los interlocutores de su diálogo es clara. Para él Sócrates no es simplemente un tipo original encuadrado dentro del marco local de Atenas, sino que, pese a su indisoluble vinculación con su ciudad natal y a la conocida tendencia irónica a empequeñecerse a sí mismo con que gusta de presentarse, descuella por su fuerza espiritual y su originalidad sobre todas las figuras famosas y consagradas de su tiempo. El duelo de Sócrates con la *paideia* de los sofistas se presenta en este drama del espíritu que es el *Protágoras* platónico como una verdadera batalla decisiva de aquel tiempo, como la lucha entre dos mundos antagónicos en torno a la hegemonía sobre la educación. Pero, a pesar del tono elevado del lenguaje y de la patética dignidad con que aparecen pintados los sofistas y el séquito de sus discípulos y admiradores, subrayando así la importancia del momento, el diálogo se halla envuelto por un brillo de alegría juvenil, de ingenio y de finura espiritual, que no encontramos en ninguna otra obra platónica. Otros diálogos se destacan por su mayor riqueza de lenguaje o por conmover con mayor fuerza nuestros sentimientos y nuestras ideas, pero ninguno de ellos gana al *Protágoras* en lo que se refiere al rigor y a la elasticidad de la composición, a lo certero en la caracterización ni a la fuerza de su efecto

De toda esta vida llena de colorido y de estas impresiones artísticas directas apenas podremos recoger nada en nuestro estudio. Esto se halla relacionado, al mismo tiempo, con el aspecto de la pintura comparativa entre la educación socrática y la educación sofística que se dirige directamente a nuestros sentimientos y que podemos percibir en todas y cada una de las líneas de Platón. Pero el historiador no puede competir con el artista ni

pretender captar los efectos conseguidos por éste. Cualquier reproducción, por ingeniosa y magistral, en cuanto al lenguaje, que ella fuese, quedaría necesariamente muy por debajo del original tratándose de una obra de una originalidad tan inimitable como ésta. Su contenido quedará así reducido a unos cuantos contrastes y contornos oscuros. Un joven discípulo y amigo de Sócrates, llamado Hipócrates, le despierta antes del amanecer, llamando fuertemente a su puerta y rogando que le deje pasar. En la noche del día anterior, al volver a Atenas, ha oído decir que Protágoras se encuentra en la ciudad y este gran acontecimiento le conmueve. Está firmemente decidido a recibir la enseñanza de Protágoras, como tantos otros atenienses de familias distinguidas, que pagan por ello respetables cantidades, y viene a ver tan temprano a Sócrates para rogarle que le presente al maestro[630]. Como preludio al diálogo principal viene ahora, encuadrada en el patio de la casa en que los dos personajes se pasean hasta el despuntar del día, una charla de puro estilo socrático, en la que Sócrates trata *de* sondear la firmeza de la decisión del joven Hipócrates y de hacerle comprender la aventura a que va a lanzarse[631]. La modestia tan humana, la sencillez de Sócrates, hacen que el joven no se dé cuenta de la talla de éste. No comprende ni por un momento que aquel hombre tan sencillo que tiene delante es el verdadero maestro. En este diálogo Sócrates no es un anciano venerable como el sofista Protágoras, sino un hombre en lo mejor de su edad, y esto contribuye a acentuar la falta de respeto que inspira. Hipócrates sólo ve en él al consejero y al amigo encargado de facilitarle el acceso a Protágoras, a la figura a la que desde lejos se admira sin ninguna reserva crítica. Sócrates le hace comprender con unas cuantas preguntas certeras que no sabe quién es Protágoras ni sospecha siquiera lo que es realmente un sofista y qué puede esperarse de sus enseñanzas. Con esto se toca ya un punto que más adelante adquirirá cierta importancia en el diálogo principal entre Sócrates y Protágoras:

si el joven quisiera hacerse médico, debería, le dice, recibir las enseñanzas del más importante de los médicos de su tiempo, de su homónimo Hipócrates de Cos, y si desease llegar a ser escultor, las de Policleto o Fidias. Por tanto, al dirigirse a Protágoras para hacerse su discípulo parece mostrarse dispuesto a abrazar la carrera de sofista. Pero Hipócrates rechaza resueltamente esta insinuación[632], y aquí se acusa una diferencia esencial entre la educación sofística y la enseñanza de los profesionales: los discípulos especiales del sofista son los únicos que estudian su arte con el designio de ejercerlo más tarde como una profesión[633]; los muchachos atenienses de familias distinguidas que se congregan en torno a él no persiguen —como corresponde a quien no es especialista, sino un nombre libre— otra finalidad que la de escucharle «para cultivarse». Lo que el joven del diálogo no sabe decir es en qué consiste esta cultura *(paideia), y saca* uno la sensación de que su actitud es típica de la juventud ávida de cultura de su época. La confesión de esta ignorancia le sirve a Sócrates de punto de apoyo para exhortarle. Exactamente del mismo modo que en la *Apología* platónica exhorta a los hombres a velar por sus «almas»[634], aquí recuerda a su joven amigo el peligro en que pone a su «alma» al confiarla a un desconocido, de cuyas intenciones y de cuyos fines está completamente ignorante[635]. Es el primer rayo de luz que se derrama sobre la esencia de la educación sofística. Protágoras llega a Atenas del extranjero y ofrece, a cambio de una remuneración, toda clase de conocimientos[636]; se asemeja, pues, considerado como fenómeno social, al mercader y al tendero ambulantes que brindan al comprador por dinero las mercancías importadas. Hay, sin embargo, entre éstos y aquél, una diferencia muy considerable en detrimento del sofista; la siguiente: mientras que el mercader vende víveres que es posible llevarse a casa en los recipientes que se traen para ello y que se pueden probar antes de comerlos, el joven Hipócrates deberá consumir inmediatamente, sobre el terreno, el alimento espiri-

tual que Protágoras le suministre y asimilárselo directamente «en su propia alma», sin saber si le favorece o le perjudica[637]. Por tanto, ya antes de que haya comenzado el verdadero diálogo, vemos deslindarse ante nuestros ojos, aquí, dos tipos de educador: el sofista, que embute en el espíritu humano, al buen tuntún, toda clase de conocimientos y que, por tanto, representa el tipo de educación *standard* de todos los tiempos, hasta de los actuales, y Sócrates, el médico de almas para quien el saber es el «alimento del espíritu[638]» y que se preocupa ante todo de conocer qué será provechoso para éste y qué será perjudicial[639]. Claro está que Sócrates no se presenta, ni mucho menos, como un médico de esta clase, pero puesto que dice que para la alimentación del cuerpo, en caso de duda, se debe consultar como experto al médico o al gimnasta, surge por sí misma la pregunta de quién sea el experto llamado a dictaminar en caso de necesidad acerca del alimento adecuado para el alma. Si lo hubiese, esta enérgica comparación sería una buena pintura plástica de lo que es el verdadero educador tal como Sócrates lo concibe.

Preocupados por el problema de lo que es el verdadero educador, ambos personajes se ponen en camino hacia la residencia de Calias, pues entretanto se ha hecho de día y deben apresurarse para visitar al sofista, asediado por visitantes desde la mañana a la noche[640]. El portero de aquella casa rica se halla ya en estado de irritabilidad, signo de que Sócrates e Hipócrates no son los primeros que llegan. Cuando, por último, consiguen entrar, se encuentran a Protágoras paseándose por el atrio, con un gran séquito y en animada conversación. Ven a uno de sus lados a Calias, el dueño de la casa, a su hermanastro Paralo, hijo de Pericles, y a Cármides, hijo de Glaucón; al otro lado ven al otro hijo de Pericles, a Jantipo y, junto al ateniense Filípides, a un discípulo especial de Protágoras y futuro sofista Antimeros de Mende, la gran esperanza de la nueva generación sofística.

En segunda fila, detrás de estos personajes, vienen una serie de forasteros procedentes de diversas ciudades que, como los coros que seguían a Orfeo, embelesados por los sones de su lira, siguen a Protágoras en su peregrinación a lo largo de toda Grecia. Se esfuerzan en oír la charla que mantienen los personajes de la primera fila. Cuando Protágoras da la vuelta, al llegar al final del atrio, el segundo grupo gira como en una maniobra militar desplegándose detrás del primero para desandar el camino andado[641]. En el atrio de enfrente se ve a Hipias de Elis entronizado en un sillón, rodeado de otros atenienses conocidos y de algunos forasteros sentados en bancos alrededor de él como si fuesen sus discípulos; está poniendo cátedra sobre problemas de astronomía[642]. El tercero, Pródico de Ceos, instalado en un almacén convertido en cuarto de huéspedes y que aún no se ha levantado, yace envuelto en mantas de lana y alrededor de él aparecen sentados en sofás diversos visitantes de nombre conocido; los que llegan no logran darse cuenta del tema de la lección que allí se está explicando, pues la voz de bajo del sofista, resonando en el local cerrado, produce un sordo rumor[643].

Ahora Sócrates le presenta a Protágoras a su amigo y le informa de su propósito de recibir las enseñanzas del sofista. Le dice que Hipócrates piensa abrazar la carrera política en su ciudad natal, esperando que las enseñanzas de Protágoras le serán muy útiles para ello. Se lo recomienda como hijo de una familia rica y distinguida y como un joven de ambición y talento. Protágoras explica el carácter de su enseñanza. Semejante *epángelma* formaba parte de la misión del sofista ambulante y era, a falta de un gremio de profesores sedentarios y con sueldo fijo, una especie de autorreclamo necesario[644]. Existían también otras profesiones ambulantes, como la de médico, que exigían, como tendremos ocasión de ver, una propaganda de sus capacidades análogas a ésta[645], y a quien escuchaba esto en la Antigüedad no le parecía tan ridículo como al lector de nuestros días, Hoy tenemos que

acostumbrarnos a pensar que en tiempo de los sofistas, antes de que se fundasen escuelas fijas como las de Platón e Isócrates, el maestro tenía que acudir en cierto modo a buscar a los discípulos, dando a la juventud, en las ciudades en que actuaban (ἐπιδημία, ἐπιδημεῖν) ocasión de escucharle. El *epángelma* constituye una de las pruebas más claras de la aparición de una nueva clase de hombres consagrada profesionalmente a la alta cultura de la juventud adulta. Hasta entonces, ésta había consistido exclusivamente en el trato privado (συνουσία) de los jóvenes con hombree maduros dentro del círculo de sus amistades, que es todavía el carácter que presentan las relaciones de Sócrates con sus jóvenes amigos. Es, por lo por tanto, manifiestamente pasada de moda y ajena a lo profesional, Por esta razón, la sofística y su tipo de educación tienen la fuerza de atracción de lo nuevo, que Platón encarna, con tanta ironía, en la figura del joven Hipócrates. Parece contradictorio que Platón, que era a su vez fundador de una escuela, se manifieste tan crudamente en contra del profesionalismo de los sofistas. Sin embargo, su escuela se basaba sobre el principio socrático de la amistad (φιλία) y pretendía proseguir a través de su dialéctica la vieja forma de la educación mediante el trato personal.

Protágoras no recomienda su arte por razones de novedad y de actualidad, sino, por el contrario, presentándolo como antiguo y acreditado desde hace ya largo tiempo[646]. De este modo sale al paso de la desconfianza que el nuevo tipo del sofista y sus manejos despiertan todavía con frecuencia en las ciudades y que mueve a muchos sofistas a prescindir por entero de este nombre para designar sus actividades, adoptando otra etiqueta cualquiera, por ejemplo la de médico, la de gimnasta o la de músico[647]. Acostumbrado a apoyarse en el prestigio educativo de los grandes poetas de la Antigüedad, desde Homero hasta Simónides, y en la herencia de su sabiduría, que los sofistas se esforzaban en trasformar en una sabiduría escolar sensata y moralizante, Protá-

goras invierte los papeles y ve en aquellos héroes del espíritu los antecesores de su arte, que bajo el manto de la poesía querían ocultar a la sociedad recelosa de su tiempo el hecho de que todos y cada uno de ellos eran sofistas[648]. En contraste con esto, Protágoras, que según se dice no tiene nada que *temer* de la luz y entiende que semejantes disfraces sólo servirían para aumentar los recelos contra la cultura por él representada, «confiesa» públicamente, ante el mundo entero, que es un «sofista», un maestro profesional de alta cultura y un «educador de hombres»[649]. Por eso aprovecha de buen grado la ocasión que se le brinda de exponer de cerca ante quienes le escuchan la esencia de esta cultura. Sócrates se da cuenta de que Protágoras se siente orgulloso de sus nuevos admiradores y sugiere que a la conferencia sean invitados también Pródico e Hipias, lo que Protágoras acoge con satisfacción[650]. Después que sus servicíales admiradores se apresuran a juntar bancos y sillas para formar un aula y una vez reunidos todos, comienza el espectáculo con el anuncio, repetido una vez más y con toda solemnidad por Protágoras, de que, con sus enseñanzas, Hipócrates hará progresos diarios e incesantes hacia lo mejor[651].

Al llegar aquí, interviene Sócrates para preguntar en qué hace mejores a sus discípulos la educación de Protágoras. Con esto vuelve al problema que se había dejado sin resolver en el diálogo preliminar: el de la esencia y la finalidad de la educación sofística[652]. Si un joven entrase de discípulo con Zeuxis y éste le prometiese hacerle mejor, todo el mundo sabría en qué: en pintura. Si acudiese con el mismo propósito a Ortágoras de Tebas, nadie ignoraría tampoco que el progreso en este caso se referiría a su educación como tocador de flauta[653]. Pues bien, ¿en qué terreno progresará hacia lo mejor quien reciba enseñanza de Protágoras? La explicación de la pregunta formulada por Sócrates tiende claramente a un arte (*techné*) y a una especialidad en una determinada materia, que el sofista reclama para sí. Protágoras no puede

contestar a la pregunta que se le formula en nombre de todos los que ostentan el nombre de sofista, pues tampoco entre ellos existe unanimidad de criterio acerca de este punto. Por ejemplo, Hipias, allí presente, es famoso como representante de las «artes liberales», sobre todo del que más tarde se llamaría *quadrivium*: la aritmética, la geometría, la astronomía y la música. Estas ramas de la enseñanza sofística podrían hacer justicia mejor que otras a la pregunta apuntada por Sócrates, puesto que presentaban el deseado carácter técnico, pero Protágoras da preferencia incondicional en su educación a las ramas sociales del saber. Entiende que los jóvenes que han pasado por la acostumbrada enseñanza de tipo elemental y que ahora aspiran a completarla mediante una cultura superior que los prepare, no para una profesión determinada, sino para la carrera política, no quieren entregarse a nuevos estudios técnicos determinados[654], porque necesitan otra cosa, y esto es lo que él quiere enseñarles: la capacidad de orientarse certeramente a sí mismos y de orientar a los demás acerca del mejor modo de administrar su casa y de dirigir con éxito, de palabra y de hecho, los asuntos del estado[655].

Aunque Protágoras no da a la trasmisión de esta capacidad, por oposición a lo que ocurre con las matemáticas, el nombre de una disciplina o de una *techné*, reconoce ante las preguntas de Sócrates que con ello se erige en maestro del «arte político» y asume la pretensión de educar a los hombres para que sean buenos ciudadanos[656]. Sócrates reconoce que ésta es una alta finalidad, pero muestra sus dudas acerca de la posibilidad de estimular esta virtud por medio de la enseñanza, en apoyo de lo cual aduce diferentes experiencias conocidas. En las asambleas del pueblo y en la vida pública en general rige exclusivamente el consejo de los más destacados expertos en materias de arquitectura, de construcción de buques, en todos aquellos asuntos que son objeto de una determinada especialidad o de un arte determinado, y si un profano se atreviese a dar su opinión en estas cuestiones se le

obligaría a descender de la tribuna entre risas generales[657]. En cambio, tratándose de materias en que nadie puede dárselas de experto, porque no constituyen ninguna especialidad, cualquiera puede levantarse en la asamblea del pueblo, lo mismo el zapatero que el carpintero o el herrero, el mercader o el marino, el rico y el pobre, el noble o el plebeyo, a dar su opinión en voz alta, y nadie le gritará que se retire de la tribuna porque esté hablando de algo que no le ha enseñado ningún maestro, pues estas materias no se consideran evidentemente susceptibles de ser enseñadas[658]. Otro tanto acontece también en la vida privada. Los hombres que más descuellan por sus cualidades espirituales y morales no disponen de medios para trasmitir a otros las cualidades que les distinguen, su *areté*. *Pericles*, el padre de los dos jóvenes aquí presentes, les dio una educación excelente en todo aquello para que existen profesores, pero en aquello en que estriba su propia grandeza no los educa él ni los entrega a otro para que los eduque, sino que los deja que «campen por sus respetos», libremente, como si la *areté* fuese a posarse sobre ellos por sí misma[659]. Es el problema, sobre el que tantas veces insiste Sócrates, de por qué se da con tanta frecuencia el caso de que los hijos de los grandes hombres no salgan a sus padres. Además, en apoyo de esto hay otros ejemplos que brinda la historia familiar de ciertas gentes conocidas en la época, entre los cuales se destacan de un modo especial los que se refieren a los personajes aquí presentes[660]. Todas estas experiencias le sirven a Sócrates de base para establecer su tesis de que la virtud no es susceptible de ser enseñada[661].

Recoge con ello en forma filosófica una idea fundamental de la aristocracia que Píndaro había representado y que la pedagogía racionalista de los sofistas dejaban más bien a un lado en vez de detenerse a refutarla[662]. El optimismo pedagógico de los sofistas no parecía conocer límites[663]; su fuerte concepción intelectual de la meta de la educación contribuía a alentar ese opti-

mismo, que parecía además responder a la tendencia general de la época, sobre todo a la evolución de la mayoría de los estados hacia la democracia[664]. Sin embargo, no debe creerse que las antiguas dudas que en la *paideia* de la nobleza suscitaba la omnipotencia de la educación obedeciesen exclusivamente a prejuicios de clase. No. Este punto de vista reflejaba muchas experiencias dolorosas de aquella clase tan orgullosa de sus virtudes y tradiciones y de la que en otro tiempo había arrancado todo el pensamiento educativo superior de la nación[665]. El escepticismo de Sócrates ante la educación sofística afecta precisamente al punto en que ésta dejaba en pie, sin resolver, el viejo problema pindárico de la educación del hombre. Sócrates no pone en duda, ciertamente, los éxitos evidentes logrados por los sofistas en el campo de la cultura intelectual[666], sino la posibilidad de trasmitir a otros por los mismos medios las virtudes propias del ciudadano y del estadista. Por eso la figura adecuada para servir de centro a este diálogo no era la de Hipias de Elis, representante de los estudios matemáticos, o la de Pródico de Ceos, interesado en problemas de gramática, sino sólo la de Protágoras, que era el verdadero jefe de la tendencia para la que este problema de la formación ético-política constituía el problema fundamental y creía poder resolverlo mediante el estudio de la «ciencia social».

Es evidente que Protágoras, al intentar encontrar así un medio moderno de suplir sobre una base racional la antigua y rigurosa educación que se daba a la nobleza, acreditaba un sentido finísimo para percibir las necesidades del presente y el cambio operado en la situación, pero en este punto era precisamente donde mejor se manifestaba la falla de la *paideia* sofística. Las palabras de Sócrates: «Hasta ahora siempre había creído que si los buenos se hacen buenos no es por obra de los cuidados del hombre» traslucen directamente la creencia pindárica de que la *areté* es un don de los dioses[667], y esta concepción religiosa aparece mezclada en

curiosa aleación con el sobrio realismo que da la experiencia de la esterilidad de tantos esfuerzos humanos bien intencionados.

La objeción de Sócrates tiene un carácter tan de principio que obliga a Protágoras desde el primer momento a desplazar la conversación del campo de lo meramente técnico-didáctico a un plano espiritual superior. No todos los sofistas habrían sido capaces de seguir a este terreno al crítico de su pedagogía, pero Protágoras era el hombre indicado para ello. En las manifestaciones con que contesta detenidamente a Sócrates, Platón nos presenta de mano maestra a un adversario nada despreciable. Habría sido un mal representante de la época pedagógica si no hubiese tomado posición ante aquel problema fundamental de toda educación o no hubiese estado en condiciones de abogar por ella. La duda que suscitaba la posibilidad de educar al hombre arrancaba de experiencias individuales contra las que no había nada que alegar. Por eso Protágoras desplaza hábilmente el punto de partida y examina el problema desde el punto de vista de sus nuevos conocimientos sociológicos, intentando probar mediante el análisis de la vida social humana, de sus instituciones y necesidades, que sin tomar como premisa la posibilidad de educar la naturaleza humana todas estas instituciones, que de hecho existían, perderían su sentido y razón de ser. Así considerada, la educación se presenta como un postulado social y político intangible, sobre todo en una democracia moderna, donde tan importantes son el espíritu colectivo del individuo y su participación activa en la vida del estado. Ya al exponer las doctrinas de los sofistas hemos tenido ocasión de examinar estas teorías de Protágoras sobre la fundamentación sociológica de la educación[668]. Esta larga exposición de principios le permite a Platón hacer brillar al gran sofista —que es al mismo tiempo un maestro de la forma— en todas las modalidades de la retórica. Sócrates se confiesa arrollado y derrotado[669], pero su aparente asombro exento de crítica es más bien la expresión irónica del hecho de que no piensa seguir a

Protágoras a este terreno, en el que le sería difícil darle alcance. La fuerza de Sócrates no radica en la gracia con que cuenta mitos o hace largas disquisiciones doctrinales, sino en la atlética dialéctica de sus preguntas certeras, a las que es necesario contestar. Este arte dialéctico de Sócrates se revela triunfalmente en el siguiente intento de atraer al adversario a su propio terreno. De este modo se completa el contraste entre las dos partes empeñadas en el duelo, contraste que no alcanza sólo a la posición de principio que cada una de ellas mantiene en punto a la educación, sino que abarca también una comparación plástica de sus respectivos métodos didácticos.

Sócrates parece sumarse al coro de alabanzas de todos los presentes y sólo pide que se le aclare un punto concreto[670]. En su intervención, Protágoras había expuesto su convicción fundamental acerca de la posibilidad de educar al género humano, entre otras formas, bajo la del mito de que Zeus confirió a los mortales, además del don prometeico de la civilización técnica con la que amenazaban destruirse los unos a los otros, el don divino del espíritu colectivo y de la virtud política, la justicia, la prudencia, la piedad, etcétera. Este don mantenía a los estados sobre la tierra; no era sólo una gracia concedida especialmente a ciertos individuos, sino común a todos los seres humanos, y la educación del hombre en la virtud política tenía únicamente la misión de desarrollar en él este don natural y social[671]. La mención de la virtud en general y de las virtudes especiales de la justicia, la prudencia y la piedad, le sirve a Sócrates de asidero para concentrarse en su problema peculiar: el problema de la esencia de estas distintas virtudes y de su relación con la virtud pura y simple[672]. Y le plantea a Protágoras este problema en la forma siguiente: ¿la virtud es solamente una, y la justicia, la prudencia y la piedad partes de ella, o estas virtudes son simplemente nombres distintos para expresar la misma cosa[673]? De pronto nos encontramos navegando en las aguas conocidas de los primeros diálogos socrá-

ticos, del *Laques*, del *Cármides* y del *Eutifrón*. Sócrates parece haberse olvidado por completo, en su entusiasmo por este su tema favorito, del punto de partida del diálogo, o sea el problema de la posibilidad o imposibilidad de educar al hombre y de iniciarle en la virtud. Creyéndose seguro por el ruidoso y unánime aplauso que acaban de tributarle, Protágoras le sigue al terreno poco familiar para él de estas sutiles distinciones lógicas, cuyo sentido no percibe con claridad por el momento, como tampoco lo percibirá seguramente el lector.

En cada uno de los diálogos menores Platón había investigado una virtud concreta, haciendo que la disquisición desembocase luego por algún punto en el problema de la «virtud en sí» y de su esencia. El concepto de las distintas «partes» de la virtud aparece asimismo en aquellos diálogos. En el *Protágoras*, Sócrates comienza también la búsqueda tomando como punto de partida una virtud concreta. Pero aquí el problema de las relaciones entre esta virtud concreta y la «virtud en general» no surge en el apogeo al final del diálogo, sino que aparece ya en el primer momento de plantear el problema como el verdadero objetivo de la discusión[674]. Sócrates procura poner esto en claro desde el principio al intentar precisar inmediatamente el concepto de «partes» de la virtud, que Protágoras le concede como expresión de las relaciones entre la justicia y la «virtud en sí», con esta pregunta, «¿estas distintas virtudes son partes de la virtud, al modo como la boca y la nariz son partes de la faz humana con respecto a ésta, o las partes del oro en relación con él[675], es decir, partes cualitativamente distintas entre sí y con respecto al todo, o partes cuantitativamente distintas nada más?» Protágoras, abrazando sin duda el punto de vista del *common sense*, opina lo primero. Contesta en un sentido resueltamente negativo a la pregunta de Sócrates de si cuando se posee en realidad la virtud se poseen también todas sus partes, diciendo que eso no es cierto, como lo demuestra el hecho de que haya muchos hombres valientes que no son justos y

muchos hombres justos que no son sabios. El problema parece complicarse por el hecho de presentar ahora la sabiduría (σοφία) como una parte más de la virtud, añadiendo, por tanto, a las virtudes morales una virtud o *areté* intelectual[676]. Desde un punto de vista histórico, es lógico por completo que sea precisamente el sofista quien subraye este aspecto intelectual de la *areté*. No sospecha que con ello allana de un modo considerable el camino a su adversario, ya que éste concibe la virtud como un saber. No obstante, ya desde ahora entrevemos que a pesar de este aparente punto de contacto de ambos en su alta apreciación del saber, es precisamente aquí, en su enorme discrepancia en cuanto a la concepción de lo que es el saber, donde se revelará el abismo que los separa. Protágoras ignora la tesis de Sócrates de que la virtud es un saber y no se le pasa siquiera por las mientes la idea de que se orienta hacia semejante conclusión. En el curso ulterior del diálogo, Sócrates le oculta cuidadosamente esta su intención final, que nosotros conocemos por los diálogos anteriores. Como el estadista que se propone alcanzar una meta lejana y recata sus móviles e intenciones finales a los ojos de la ignorante multitud al dar los primeros pasos por este camino, vemos aquí cómo aquella pregunta, que versa en torno al todo y a las partes de la virtud, formulada como por un maestro de escuela y que Sócrates coloca en primer plano, parece ser por el momento el fin último de la discusión.

El giro que toma la conversación sobre este tema en el *Protágoras* se distingue del de los diálogos anteriores en que Sócrates, aquí, no señala la relación entre la parte y el todo a la luz de una virtud concreta, sino por medio de la comparación completa de todas las virtudes entre sí, con lo cual se propone demostrar su unidad. El hecho de que, al hacer esto, proceda en ciertos aspectos concretos de un modo más sumario que en los diálogos menores no obedece sólo a la circunstancia de que su propósito de establecer una comparación completa le obliga precisamente a

recorrer un camino más largo y, por tanto, a acortar las etapas, sino al hecho de que una mayor prolijidad le haría incurrir en repeticiones que, por lo demás, son ya de suyo inevitables. Se dan por supuestas, evidentemente, las investigaciones sobre las distintas virtudes hechas en diálogos anteriores, aunque el conocimiento de ellas no sea, por otra parte, indispensable para la inteligencia del problema por parte de Protágoras[677]. Sócrates divide en varios apartados la cuestión de si poseyendo la virtud no se poseen necesariamente todas sus partes. En primer lugar investiga si la justicia lleva necesariamente aparejada la piedad, luego examina la relación entre la prudencia y la sabiduría y, por fin, la que existe entre la prudencia y la justicia[678]. Partiendo de aquellas virtudes entre las que existe mayor analogía relativa, Sócrates procura arrancar a su interlocutor la concesión de que la justicia y la piedad son en esencia lo mismo o, por lo menos, cosas muy semejantes y afines entre sí, lo que Protágoras reconoce, aunque de mala gana. Sócrates pretende aportar la misma prueba con respecto a las otras parejas de virtudes mencionadas, dejando para el final la valentía, por ser de todas las virtudes la que más se diferencia psicológicamente de las demás. Protágoras encuentra todo esto muy extraño, pues él, como lo haría cualquier otro representante del «sano sentido común», se inclina naturalmente, al comparar entre sí distintas virtudes a las que el lenguaje da diferentes nombres, a hacer hincapié no en lo que haya en ellas de sustancialmente afín, sino en sus diferencias. Constantemente intenta afirmar y hacer que prevalezca este punto de vista[679]. Pero no consigue nada de Sócrates. Éste señala continuamente lo análogo, se esfuerza en poner de relieve el fundamento común de lo aparentemente distinto, y hasta parece que en su celo irresistible por avanzar en su camino, cuya meta es el acoplamiento de las partes dentro del todo, de la variedad a la unidad, no le preocupa gran cosa acusar unos cuantos fallos en sus conclusiones. El carácter «sinóptico» de la dialéctica socrática, que conocemos ya de

los primeros diálogos de Platón[680], se manifiesta con gran belleza plástica en su dinámica interior en esta revista conjunta que pasa a todas las virtudes concretas. Y los intérpretes modernos, que reprochan a Platón como un defecto el hecho de pasar por alto con demasiada ligereza las diferencias de las cosas comparadas entre sí, sólo demuestran con ello que no han comprendido el sentido de su método.

La creciente desazón de Protágoras obliga a Platón a interrumpir la conversación aquí, antes de que Sócrates haya alcanzado su meta[681]. La tensión artística del diálogo descansa en gran parte en la consecuente tenacidad con que Sócrates mantiene la vista fija en esta meta y se niega a salirse del terreno de la disquisición dialéctica. Sin embargo, concede a Protágoras un largo respiro, que éste emplea en desplazar la conversación sobre la virtud y la posibilidad de enseñarla a otro terreno, el de la explicación poética, que es una de las formas esenciales de la *paideia* sofística[682]. Pero también aquí se encuentra en Sócrates con un maestro. Éste se apodera inmediatamente de la interpretación dada a la famosa poesía de Simónides sobre la verdadera virtud del hombre, que Protágoras había elegido como ejemplo para ilustrar su arte[683] y, utilizándola para sus fines, mediante una tergiversación hábil de su sentido, muestra con transfigurada seriedad que por este camino se puede demostrar todo lo que se quiera, pues él saca de los versos de Simónides un sentido congruente con su conocida tesis de que ningún hombre practica voluntariamente el mal[684]. Tras este ingenioso episodio, del que Protágoras no sale muy bien parado, Sócrates consigue llevarle con algún esfuerzo a la conversación inacabada sobre la virtud y sus partes, defendiendo la tesis, muy osada al parecer, de que la valentía y la sabiduría son una y la misma cosa[685]. En vista de que Protágoras se niega a reconocer esto, y de que alega diversas objeciones lógicas y psicológicas contra el modo como Sócrates llega a su conclusión[686], éste intenta alcanzar su fin por medio

de un rodeo. Para ello parte de la distinción existente entre una vida feliz y una vida miserable y define la primera como una vida agradable y placentera y la segunda como una vida llena de disgusto y de dolor[687]. Seguramente que la multitud, dice, aceptará semejante definición, pero no así Protágoras, quien no podrá menos que distinguir entre las sensaciones de placer buenas y las malas[688]. Sócrates examina a continuación su actitud ante la razón y la ciencia[689]. Para Sócrates éstas constituyen «la fuerza suprema del hombre», pero si Protágoras, en el terreno de la ética, no comparte el hedonismo de la multitud, aquél teme que marche en cambio del brazo de ella en su valoración del espíritu, que no reconozca al saber la fuerza necesaria para llevar las riendas y la dirección de la vida, sino que considere más fuertes a los instintos. La cuestión decisiva es ésta: ¿pueden el saber y el conocimiento ayudar al hombre a obrar bien, y puede la conciencia de lo que es bueno abroquelarle contra cualquier influencia que quiera moverle a obrar mal[690]? Protágoras se avergüenza también aquí de profesar el criterio de la multitud, esta vez movido por un cierto orgullo de hombre culto. Y en realidad ¿quién mejor podría suscribir la alta estimación socrática del saber para la vida que el representante del postulado de la formación superior del espíritu[691]?

Ahora, Sócrates se objeta a sí mismo y objeta a Protágoras, desde el punto de vista de la multitud, que el hombre conoce no pocas veces el bien, pero no lo practica, a pesar de que podría hacerlo. Y cuando se le pregunta por qué obra así, contesta que lo hace arrastrado por el placer o por el dolor[692]. Quien esté convencido de que el conocimiento del bien encierra la fuerza necesaria para realizarse no tiene más remedio que encontrar una explicación a esta experiencia humana general. Sócrates y Protágoras pueden estar seguros de que la multitud exigirá de ellos que les explique qué es eso que los demás hombres llaman «ser arrastrados por el placer»[693]. Protágoras empieza a darse cuenta de

que de su asentimiento a la alta estimación socrática del saber como fuerza moral pueden derivarse consecuencias no previstas por él. Presiente necesariamente que en el fondo piensa como la «multitud», para la que entre el conocimiento del bien y su realización media un gran trecho. Pero ya no puede retroceder, ya ha asentido a la tesis de Sócrates, y, además, el papel asumido con ello está en completa consonancia con la estimación que tiene de sí mismo como hombre de espíritu que no quiere verse confundido con la masa. Sin embargo, no desea que se siga investigando este problema y, con elegante gesto de su mano, quiere disuadir de ello a su interlocutor: ¿qué nos interesan las opiniones de la masa, que no dice sino lo que en cada momento se le ocurre[694]? Pero Sócrates insiste en que los campeones del conocimiento y de su valor para la conducta humana están obligados a oponer a la concepción corriente acerca de estas cosas su propia explicación, pues entiende que una posición acertada ante este problema es de una importancia decisiva para determinar la relación existente entre la valentía y las demás partes de la virtud. Protágoras no tiene más remedio que escuchar a Sócrates, dejando que él debata en nombre de ambos, por decirlo así, con la «multitud» y sus opiniones, para lo cual Sócrates defiende al mismo tiempo el punto de vista de la masa y el suyo propio y hace todo el gasto de la conversación, mientras que Protágoras, ya más tranquilo, queda reducido al papel de simple oyente[695].

Sócrates pone ahora de manifiesto que por «dejarse arrastrar por el placer» la multitud entiende el proceso psíquico de sentirse tentado por la satisfacción de un apetito sensual, aunque lo reconozca como malo. Por ejemplo, opta por procurarse un placer momentáneo en vez de abstenerse de él, a pesar de comprender que más tarde podrá derivarse de ello algún mal. Sócrates interroga a fondo a la multitud para averiguar la razón de por qué en este caso considera que el placer buscado es dañoso en última instancia[696]. Y la obliga a reconocer que no sabe dar otra razón

sino la de que el placer gozado trae como consecuencia un disgusto mayor[697]. En otros términos: la meta final (τέλος) con respecto a la cual reconoce la multitud diferencias valorativas entre unas y otras sensaciones de placer es, a su vez, el placer y sólo éste[698]. El hecho de que considere siempre bueno lo dulce y malo lo amargo obedece en último término a la razón de que lo dulce produce placer y lo amargo dolor. De ser esto cierto, el hecho de «dejarse arrastrar por el placer», que la multitud invoca como una razón, no significa sino que se ha cometido un error de cálculo, eligiendo el menor placer en vez del mayor, por la sencilla razón de que era el que estaba más cerca en el momento de optar[699]. Sócrates ilustra plásticamente esto presentando al hombre llamado a decidirse a obrar con una balanza en la mano, en la que pesa uno y otro placer, uno y otro dolor o un placer y un dolor[700]. Y explica, a su vez, de modo que no admite equívocos, el sentido de esta imagen con otras dos comparaciones del campo de lo cuantitativo. Si la salud y la salvación de nuestra vida dependiesen del hecho de elegir los caminos más largos que fuese posible, todo dependería de descubrir un arte de la medida que nos guardase de ilusiones en cuanto a la verdadera longitud del camino y que eliminase de nuestras decisiones el factor de las apariencias engañosas. Sin un arte así nuestra opción sería siempre insegura, vacilante, extraviada no pocas veces por las simples apariencias y nos veríamos obligados con frecuencia a arrepentimos de ella. Pero el arte de la medida eliminaría esta fuente de errores y situaría nuestra vida sobre fundamentos firmes[701]. En cambio, si nuestra salvación dependiese de una opción acertada entre lo recto y lo no recto en el sentido aritmético de la palabra, la aritmética sería el arte sobre el que habría que erigir toda la vida del hombre[702]. Pero como el fin de la existencia humana, según el criterio de la masa, es conseguir un balance favorable de placer, lo que habrá que hacer será eliminar los errores de perspectiva que en este terreno extravían con tanta frecuencia

nuestras decisiones y las empujan en una falsa dirección, creando un arte de la medida que nos permita distinguir la apariencia de la verdad[703]. En otra ocasión, continúa Sócrates, investigaremos cuál es este arte de la medida y en qué consiste su esencia; pero lo que desde ahora podemos asegurar es que son un saber y un conocimiento de los que nos pueden dar la pauta para nuestra conducta, bastando esto para demostrar el punto de vista mantenido por Protágoras y por mí[704]. Nos preguntabas —dice dirigiéndose a la masa— en qué consistía según nuestra opinión el proceso psíquico de lo que tú llamas «dejarse arrastrar por el placer». Si te hubiéramos contestado: en la ignorancia, te habrías reído de nosotros; ahora, sin embargo, queda bien demostrado que es *la mayor ignorancia* lo que en esencia sirve de base a ese modo de obrar[705].

Después de dar esta respuesta a la multitud, Sócrates se dirige en su nombre y en el de Protágoras a los sofistas presentes, que se muestran perfectamente convencidos. Sócrates subraya de modo expreso su identificación con la tesis de que lo bueno es agradable y que esto es, por tanto, la pauta de la voluntad y la conducta del hombre[706]. El propio Protágoras, alentado por el asenso general, se adhiere también ahora, tácitamente, a la tesis que antes miraba con cierto recelo[707]. Con lo cual todos los criterios pedagógicos que se agrupaban bajo este techo se armonizan unánimemente al fin sobre la idea de los *polloi*, de la que Sócrates partiera. Sócrates los tiene a todos cogidos en la celada. Al lector atento no se le habrá escapado una circunstancia, y es que Sócrates no ha llegado a suscribir nunca el principio hedonístico: lo único que ha hecho ha sido destacar que éste es el criterio general de la *masa* y el resultado consecuente de *su* modo de pensar. Sin embargo, Sócrates deja que esto sirva más bien para caracterizar indirectamente a los sofistas como educadores y, sin detenerse ni un momento más en ello, pasa directamente a explotar en todo su alcance la concesión que en punto a esta concepción ha logra-

do arrancarles. En efecto, si lo agradable es precisamente, como cree la masa, el criterio de todas las decisiones y de todos los actos humanos, es evidente que nadie elegirá a sabiendas el camino de lo menos bueno, es decir, de lo menos agradable, y que la pretendida debilidad moral de quien «se deja arrastrar por el placer» no es, en realidad, otra cosa que ausencia de saber[708]. Nadie se propone conscientemente como fin lo que considera un mal[709]. Con esto, Sócrates obliga a los sofistas a reconocer su conocida paradoja de que nadie «obra mal» voluntariamente[710], sin que por el momento le interese saber si el giro «obrar mal» tiene en labios de ellos el mismo sentido que en los suyos… Partiendo de esta concepción es cosa fácil para él resolver el problema todavía no resuelto de las relaciones entre la valentía y el saber, añadiendo con ello el eslabón último que faltaba a su cadena probatoria, aún incompleta, de la unidad de la virtud. Su tesis era la de que la valentía y la sabiduría eran una y la misma cosa. Protágoras había reconocido que todas las demás virtudes se hallaban más o menos íntimamente relacionadas entre sí. Según él, la única excepción era la valentía, y contra ella se estrellaba, al parecer, toda la argumentación de Sócrates[711], desde el momento en que había hombres que, aun siendo impíos, desenfrenados y espiritualmente incultos en grado extremo, eran, sin embargo, extraordinariamente valientes. Y defendía al valiente como un hombre que no retrocedía ante los peligros que llenaban a otros de pavor[712]. Pues bien, si definimos el miedo como el presentimiento de un mal[713], resultará que Protágoras, al concebir la valentía como el hecho de no retroceder ante aquello sobre que recae el temor, cae en contradicción con la tesis que todos acaban de suscribir, según la cual nadie marcha conscientemente hacia lo que considera un mal[714]. Con arreglo a esta tesis, por el contrario, el valiente y el cobarde deberían coincidir plenamente en no marchar por su voluntad hacia algo que desde su punto de vista se debe temer[715]. La diferencia entre ellos reside más bien en lo

que temen: el valiente sólo teme a la ignominia; el cobarde, en cambio, teme por ignorancia a la muerte[716]. El sentido profundo del concepto socrático del saber se desprende aquí por último, con una fuerza profética, de la visión de conjunto de lo contradictorio. Es el conocimiento del verdadero valor el que determina irremisiblemente la opción de nuestra voluntad. Por donde llegamos a la conclusión de que la valentía es esencialmente lo mismo que la sabiduría: el conocimiento de lo que en realidad se debe temer y de lo que no se debe temer[717].

El movimiento dialéctico del pensamiento socrático, que en los diálogos menores de Platón veíamos remontar el vuelo, pero sin que llegase nunca a su meta, alcanza, por fin, el objetivo propuesto, con lo que las palabras con que Sócrates formula en el *Protágoras* el resultado de su disquisición expresan al mismo tiempo el sentido que orientaba a aquellas otras conversaciones anteriores: «Pido que todo esto no se examine con otro fin que el de investigar qué es la virtud y cuál es su esencia, pues sé que una vez esclarecido esto quedará puesto en claro también, del mejor modo, aquello sobre lo que ambos hemos estado conversando tan largamente, yo sosteniendo que la virtud no puede enseñarse, tú que sí se puede enseñar.» [718] Y, en efecto, el problema referente a la esencia de la virtud es la premisa necesaria para poder resolver el que versa sobre la posibilidad o imposibilidad de enseñarla. Pero el resultado a que Sócrates llega es éste: el hecho de que la virtud sea un saber, y de que incluso la valentía entre en esta definición, no es la premisa para el problema de la posibilidad de enseñar la virtud solamente en un sentido lógico formal, sino que parece situar este problema por vez primera en el campo de lo posible, con lo que al final los puntos de vista de ambas partes parecen sufrir una completa inversión: Sócrates, que no consideraba la virtud susceptible de ser enseñada, se esfuerza ahora por todos los medios en probar que la virtud es, en todas sus formas, un saber, y Protágoras, que la había considerado ma-

teria apta de enseñanza, hace, por el contrario, grandes esfuerzos para demostrar que es cualquier cosa menos un saber, con lo cual la posibilidad de enseñarla se torna materialmente discutible[719]. El drama termina con el asombro que muestra Sócrates ante este resultado aparentemente contradictorio; pero el asombro, en este caso como en todos, es para Platón, evidentemente, la fuente de toda verdadera filosofía[720] y el lector se queda con la certeza de que la tesis socrática que reduce la virtud al conocimiento de los verdaderos valores[721] debe constituir la piedra angular de toda educación.

Claro está que Platón, en el *Protágoras*, se mantiene también fiel a su principio socrático de no enseñar nada dogmáticamente, sino interesarnos interiormente en su problema, problema que logra hacer nuestro, consiguiendo que, bajo la dirección de Sócrates, vaya surgiendo poco a poco el conocimiento en nuestro propio interior. Puede que esta obra concreta nos interese por este problema, pero si, partiendo de la etapa vencida al final del *Protágoras*, nos remontamos a las investigaciones sobre las distintas virtudes que figuran en los anteriores diálogos platónicos, vemos claramente que el filósofo da por supuesto que tiene ante él un lector que sigue sus ideas con la misma tenaz perseverancia con que él mismo va dando vueltas en nuevas y nuevas obras al mismo problema y le arranca aspectos constantemente nuevos. Al final del *Protágoras* vemos que, a pesar del arte asombroso de Platón para retener y estimular nuestra atención por medio de constantes cambios de escena y de iluminación, el problema tratado sigue siendo el mismo que en otras obras anteriores. Pero al mismo tiempo nos sentimos aliviados por la sensación de que a medida que subimos vamos abarcando más y más con la mirada y con la comprensión, en sus conexiones, el paisaje que divisamos. Mientras que la lectura de los diálogos anteriores de Platón acerca de las distintas virtudes nos hacía al principio más bien vislumbrar que ver con claridad que todos aquellos esfuerzos no

eran más que a modo de líneas trazadas directamente hacia un punto, pero con la sensación de que seguíamos moviéndonos en el mismo plano, al terminar la lectura del *Protágoras* nos sentimos asombrados cuando miramos desde lo alto hacia ellos y vemos que todos aquellos caminos conducen en efecto a la cumbre a que nos hemos remontado, a la conciencia de que todas las virtudes humanas son esencialmente lo mismo y de que esta esencia común reside en el conocimiento de lo que es verdaderamente valioso. Pero todos los esfuerzos anteriores realizados para llegar a este resultado adquieren un sentido y una importancia por el hecho de orientarse, como ahora comprendemos igualmente, hacia el problema de la educación.

En la época de los sofistas la *paideia* se convierte por vez primera en un problema consciente y se sitúa en el centro del interés general bajo la presión de la vida misma y de la evolución del espíritu, que siempre colaboran. Surge una «cultura superior» y aparece y se desarrolla, como representante suya, una profesión especial: la de los sofistas, que se asignan como misión el «enseñar la virtud»[722]. Pero ahora se pone de manifiesto que, a pesar de todas las meditaciones acerca de los métodos pedagógicos y las formas de enseñanza y a pesar de la riqueza vertiginosa de materia didáctica de que dispone esta cultura superior, nadie tiene una idea clara acerca de las premisas de este comienzo. Sócrates no había tenido la pretensión de educar a los hombres como Protágoras, que lo dice de modo expreso, y nuestras fuentes destacan cuidadosamente este rasgo[723]. Pero aunque estemos instintivamente convencidos desde el primer momento, como lo estaban todos sus discípulos, de que Sócrates es el verdadero educador que su época busca, Platón pone de relieve en el *Protágoras* que su pedagogía no se basa sólo en otros métodos de naturaleza distinta o en el mero poder misterioso de la personalidad, sino fundamentalmente en el hecho de que, al reducir el problema moral a un problema de saber, sienta por vez primera aquella

premisa que a la pedagogía sofística le faltaba. El postulado de la primacía de la formación del espíritu proclamado por los sofistas no puede justificarse por el simple hecho de triunfar en la vida. Esta época vacilante en sus fundamentos reclama el conocimiento de una norma suprema que obligue y vincule a todos, por ser expresión de la naturaleza más íntima del hombre, y apoyándose en la cual pueda la educación afrontar su tarea suprema: formar al hombre para su verdadera *areté*. A este resultado no pueden conducir los conocimientos y el *training* de los sofistas, sino solamente aquel saber profundo sobre que versa el problema de Sócrates.

Pero aunque el movimiento dialéctico de los diálogos anteriores sólo se aquiete en el *Protágoras*, plantea a su vez nuevos problemas a los que no da solución y con cuyo planteamiento señala el camino a otras obras futuras. Es cierto que Sócrates no considera la virtud susceptible de ser enseñada ni alega la pretensión de educar a los hombres, pero Platón da a entender que detrás de esta actitud irónica sólo se esconde su profunda conciencia de las verdaderas dificultades que encierra semejante misión. En realidad, Sócrates está mucho más cerca de la solución de este problema que los sofistas. Sólo necesita, para ello, ahondar en su planteamiento, investigándolo hasta el fin, y esto es lo que Platón pinta como una perspectiva. Uno de los problemas que necesitan ahora con más apremio discutirse es el de la posibilidad o imposibilidad de enseñar la virtud, problema que parece haberse acercado ya a su solución con la prueba socrática de que la virtud no es sino el saber[724]. Pero surge la necesidad de investigar a fondo la esencia de este concepto socrático del saber, puesto que es evidente que no coincide con lo que los sofistas y la mayoría de los hombres entienden por tal. Esta investigación se contiene en el *Menón* y, en parte, en el *Gorgias*. Pero hay también otros aspectos en que el *Protágoras* apunta reiteradas veces al futuro desarrollo de los problemas esbozados en él. Nos referimos principalmente

a la disquisición sobre el mejor modo de vida (εὐ ξῆν), que Sócrates no señala en el *Protágoras* como un fin en sí, sino simplemente como un medio para ilustrar la importancia del saber en cuanto a la conducta acertada del hombre, partiendo del supuesto de que sea cierta la opinión vulgar que considera lo agradable como lo bueno. Sócrates hace ver a la multitud que, dando por supuesta la exactitud de este criterio valorativo, el hombre necesitaría, para elegir con acierto la mayor suma de placer, un arte de la medida que le permitiese distinguir el placer mayor del menor, es decir, que, en tal caso, no podría lograrse sin conocimiento el tipo de vida mejor[725]. Con esto, ha logrado probar lo que por el momento se proponía, pero cabe preguntarse si la equiparación de lo bueno a lo agradable, que sabe hacer plausible a los sofistas y a tantos modernos investigadores, refleja en realidad el criterio propio de Sócrates[726]. Ha surgido el problema de la meta (τέλος) y ya no es posible sepultarlo en el olvido. Sospechamos que Sócrates, dado el desenfado con que se manifiesta en el *Protágoras*, se está burlando de todos los sofistas y de nosotros mismos. Y exigimos que, por fin, nos hable seriamente acerca de un problema de tanta seriedad. Esto es lo que hace en el *Gorgias*, que es, desde todos los puntos de vista, el perfecto hermano gemelo del *Protágoras* y el complemento indispensable del temperamento irónico vertido en éste.

VI. EL GORGIAS EL EDUCADOR COMO ESTADISTA

Para comprender la relación existente entre las dos obras citadas, lo primero es sobreponerse a ese equívoco tan extendido que, por la falsa aplicación del concepto de lo «poético» a los diálogos platónicos, ve en cada una de estas obras una confesión al modo de Goethe y un descargo por parte de Platón de los sentimientos y de las emociones que le oprimían, por cuya razón sitúa el *Gorgias*, con su serio patetismo, en otro periodo de la vida del autor que el alegre *Protágaras*. Esto conduce a considerar el *Protágoras* como la obra más antigua de Platón, escrita antes de la muerte de Sócrates, y el *Gorgias*, en cambio, como una obra escrita bajo la impresión de amargura de esta catástrofe, con lo cual se desconoce el carácter absolutamente objetivo que tiene la forma artística de los diálogos platónicos[727]. La fórmula de «vida y poesía», tomada de la lírica moderna, no sirve para interpretar los diálogos de Platón[728]. Es cierto que todo el género artístico de los diálogos platónicos brota de una sola y grande experiencia vivida, la de la personalidad de Sócrates. Pero no puede hacerse extensivo a las distintas obras en el sentido de buscar en cada una de ellas la expresión de una nueva situación de vida y de los sentimientos subjetivos de su autor. Lo impide precisamente el carácter de la experiencia vivida que sirve de base a la forma dialogada, su vinculación a la persona de otro hombre, es decir, a algo objetivo. Sin duda, la actitud personal del autor ante la vida se mezcla también en ello y tiñe la pintura que aquél traza de la figura de Sócrates, pero la seriedad del *Gorgias* no se

debe precisamente a que en él se refleja un estado de ánimo momentáneamente ensombrecido, y la proximidad en el tiempo de la muerte de Sócrates no es necesaria para explicar el *pathos* grandioso que transpira esta obra, como no lo es para explicar el fúnebre dramatismo del *Fedón*, que los mismos intérpretes sitúan en el plano del tiempo muy lejos de la muerte de Sócrates y muy cerca del alegre *Simposio*. Y sobre todo, colocar el *Protágoras* en los comienzos de toda la obra escrita de Platón resulta imposible para quien haya seguido el curso de nuestra interpretación y se haya convencido de que en esta obra se resumen y culminan en un plano superior y dentro de un marco más amplio los problemas de los diálogos socráticos menores, pertenecientes a la primera época, apareciendo iluminados o *posteriori* desde aquí, con arreglo al método empleado constantemente por Platón. Más adelante veremos que esta tendencia a situar el *Protágoras* en un periodo anterior, desglosándolo del *Gorgias*, tan íntimamente unido a él, se debe también en gran parte al desconocimiento de su contenido filosófico.

El paralelismo entre el *Gorgias* y el *Protágoras* salta a la vista. Gorgias de Leontini, creador de la retórica en la forma que había de dar la pauta a los últimos decenios del siglo V[729], es para Platón la personificación de este arte, como Protágoras lo es de la sofística en el diálogo que lleva su nombre. Como el *Protágoras*, el *Gorgias* persigue la finalidad de proyectar hacia el exterior y de hacer que se debata con las grandes potencias espirituales de su época la socrática, que en los últimos diálogos menores se había expuesto más bien en su estructura interior. Al lado de la sofística, que constituye un fenómeno puramente pedagógico, la retórica representa el aspecto de la nueva cultura orientado prácticamente hacia el estado. Todavía en la época clásica, *rhetor* sigue siendo el nombre para designar al estadista, que en un régimen democrático necesita ser ante todo orador. La retórica de Gorgias se propone formar retóricos en este sentido de la palabra.

Esta pretensión le sirve a Sócrates de punto de partida para hilvanar una conversación sobre la esencia de la retórica, análoga a la del *Protágoras* sobre la educación. Sin embargo, la disquisición sigue aquí un rumbo un poco distinto. Gorgias no pronuncia, como Protágoras, una larga conferencia acerca de su arte y de su necesidad social, ya que este tema no ofrece margen para tantas consideraciones teóricas como el otro. No se siente capaz de definir su retórica más que por medio de sus efectos. La tentativa de determinarla partiendo de un contenido material, como puede hacerse con respecto a otras disciplinas que se valen también de la palabra como medio, fracasa porque la retórica es exclusivamente palabra y arte de la palabra, que tiende a persuadir por medio de la forma oratoria.

Sócrates ponía en duda en el *Protágoras* la posibilidad de enseñar la virtud política, porque no existían especialistas de ella que hiciesen de su conocimiento una profesión[730]. Pero lo que para Sócrates representa un defecto en la enseñanza política dada por los sofistas y también en la retórica[731], constituye para Gorgias la ventaja principal de ésta. Considera como prueba de la grandeza de su arte el hecho de elevar la fuerza de la simple palabra a instancia decisiva en el más importante de todos los campos de la vida, en el de política[732]. Platón caracteriza la esencia de la retórica diciendo que su representante no se siente capaz de definirla, sino que considera como lo fundamental en ella el hecho de que confiere un poder a quien la domina[733]. Gorgias refiere incluso casos en que la palabra del retórico convenció a un enfermo de la necesidad de tomar la medicina o de someterse a una operación después de que el médico competente había fracasado en el empeño[734]. En los debates librados en la asamblea del pueblo, o en otra asamblea cualquiera de masas, para dirigir determinada función, no será el experto quien se imponga, sino el retórico[735]. Es su arte quien traza a toda clase de expertos y especialistas el objetivo en que deben colaborar y al que deben someter su saber. No

fueron los arquitectos ni los ingenieros navales, cuyo saber ensalza Sócrates como modelo, los que crearon las fortificaciones y los puertos de Atenas, sino Temístocles y Pericles, quienes, ayudados por el poder de la retórica, convencieron al pueblo de la necesidad de acometer estas obras[736]. Son los hechos visibles a que Gorgias apunta con el dedo cuado Sócrates pretende medir la retórica por el rasero de su severo concepto del saber y la define como la capacidad de sugerir a los oyentes por medio de palabras una mera certeza aparente en vez de convencerle por medio de la verdad y de sugestionar a la masa ignorante con el encanto de aquella apariencia tentadora[737]. Sócrates, con esta caracterización, pretende señalar el peligro de que se abuse del arte de la oratoria, pero Gorgias, como maestro de retórica, le sale al paso con la afirmación de que el hecho de semejante abuso, aun siendo posible, no obligaría a repudiar el recurso de que se abusa[738]. No hay ningún medio destinado a la lucha que no se halle expuesto a los mismos abusos. Si un atleta utiliza su fuerza para estrangular a su padre y a su madre no habrá razón para hacer responsable de ello a su maestro, pues éste le trasmitió su arte para que hiciese buen uso de él. Es a quien lo emplea abusivamente a quien hay que censurar o castigar.

Sin embargo, con esto se cubre más bien que se resuelve el problema que más interesa a Sócrates esclarecer. Cuando Gorgias dice que el retórico trasmite su arte a los discípulos para que hagan «buen uso» de él[739], da por supuesto al parecer que el maestro en este arte sabe lo que es bueno y justo y que sus discípulos abrigan ya de por sí o reciben de su maestro un saber igual[740]. Gorgias aparece caracterizado como un hombre de edad, tan pagado de la respetabilidad burguesa como Protágoras. Y así como éste, al principio, no quería conceder a Sócrates la identidad entre lo bueno y lo agradable, Gorgias cree poder sustraerse al incómodo problema de los fundamentos morales de su enseñanza mediante la concesión de que en caso necesario puede

iniciar en el conocimiento de lo que es justo y lo que no lo es a quien de por sí no lo posea[741]. Con lo cual cae, naturalmente, en contradicción con lo que se había dicho acerca del abuso predominante de la retórica[742]. Sin embargo, de este atolladero le saca la intervención de su discípulo Polo, que pertenece a una generación posterior y no se recata para proclamar en voz alta lo que todo el mundo sabe: que a la retórica le son indiferentes los problemas, y además le dice a Sócrates, con la energía necesaria, que es de mal gusto colocar a un viejo maestro como Gorgias en aquella situación de perplejidad. Según esta concepción realista, la retórica presupone tácitamente que la llamada moral de la sociedad humana es una cuestión convencional que evidentemente hay que guardar sin dejarse arrastrar en los casos serios al empleo carente de escrúpulos de los recursos de poder del arte retórico[743]. Este antagonismo que se pinta entre el sentimiento de poder todavía medio pudoroso y orlado de moral de la antigua generación inventora de la retórica y el consciente y cínico amoralismo de la joven generación, revela el gran arte de Platón para desarrollar dialécticamente un tipo espiritual por medio de una gradación de cambios y a través de todas sus formas características. Este desarrollo del tipo del retórico en tres formas fundamentales hace que el drama del diálogo del *Gorgias* se desenvuelva en tres actos, y la aparición de cada nuevo tipo agudiza la lucha y da a ésta una importancia de principio cada vez mayor. A las figuras de Gorgias y de su discípulo Polo viene a unirse más tarde, como tercero y más consecuente representante del «hombre retórico», el estadista Calícles[744], quien proclama abiertamente el derecho del fuerte como la más alta moral. Estos tres tipos juntos conducen, pues, al punto culminante del drama que nos revela a través de un proceso gradual la verdadera esencia de la retórica. El criterio que distingue entre sí a estos tres tipos es su distinta actitud ante el problema del poder, pero éste —ya se lo callen o lo proclamen abiertamente, ya lo admiren teórica-

mente nada más o aspiren prácticamente a él— es para los tres el verdadero «objeto» de este arte.

La crítica de la segunda parte del *Gorgias* arranca de la tesis según la cual la retórica constituye una *techné*[745]. Nuestro concepto del arte no refleja de un modo adecuado el sentido de la palabra griega. Ésta tiene de común con el arte la tendencia a la aplicación y el aspecto práctico. Por otra parte acentúa, en oposición a la tendencia creadora individual, no sometida a ninguna regla, que lleva implícita hoy día para muchos la palabra arte, el factor concreto del saber y de la capacidad, que para nosotros van unidos más bien al concepto de una especialidad. La palabra *techné* tiene, en griego, un radio de acción mucho más extenso que nuestra palabra *arte*. Hace referencia a toda profesión práctica basada en determinados conocimientos especiales y, por tanto, no sólo a la pintura y a la escultura, a la arquitectura y a la música, sino también, y acaso con mayor razón aún, a la medicina, a la estrategia de guerra o al arte de la navegación. Dicha palabra trata de expresar que estas labores prácticas o estas actividades profesionales no responden a una simple rutina, sino a reglas generales y a conocimientos seguros; en este sentido, el griego *techné* corresponde frecuentemente en la terminología filosófica de Platón y Aristóteles a la palabra *teoría* en su sentido moderno, sobre todo allí donde se la contrapone a la mera experiencia[746]. A su vez, la *techné* como teoría se distingue de la «teoría» en el sentido platónico de la «ciencia pura», ya que aquella teoría (la *techné*) se concibe siempre en función a una práctica[747].

Cuando Sócrates pregunta a Polo qué es la retórica aplica a ésta, como en seguida veremos, el criterio del concepto de la *techné*. Sabemos ya por el *Protágoras* que éste constituye el saber ideal que el propio Sócrates platónico tiene presente en sus indagaciones en torno al conocimiento de las normas de la conducta humana, pues allí condicionaba el concepto del mejor tipo de vida y la posibilidad de su realización a la existencia de un «arte de la

medida» y la contraponía a la educación política de Protágoras, con lo cual denegaba a ésta el carácter estricto de una *techné*[748]. En otros diálogos socráticos de Platón la *techné* aparece también como el modelo decisivo para la aspiración de saber de Sócrates, cosa que se explicará perfectamente quien tenga presente que el objetivo final de esta aspiración a la exactitud del saber es para Platón, en última instancia, un objetivo práctico, a saber: el arte «político»[749]. Puede ocurrir, según el contexto, que en Platón aparezca la palabra *episteme* en vez de la palabra *techné*, cuando se trata de destacar el hecho de que este «arte» político tiene como base un verdadero «saber». En el caso presente, en que se tiende a esclarecer el arte del estado postulado por Platón en contraste con la retórica política, es el concepto de la *techné* el que se ofrece de suyo como punto de comparación.

Sócrates niega que la retórica política constituya un arte riguroso de ninguna clase y la define como una simple rutina y una simple capacidad basadas en la experiencia y encaminadas a obtener el aplauso de las masas y a suscitar en ellas emociones de placer. Pero ¿en qué se distingue entonces del «arte» culinario, que tiende también a obtener el aplauso de la gente mediante la incitación al placer[750]? Sócrates declara al asombrado Polo que en realidad ambas son ramas de la misma actividad. Tampoco el «arte» culinario es en rigor tal arte, sino simplemente una capacidad basada en la rutina. La comedia llega a su apogeo cuando Sócrates enuncia, como concepto superior y común de aquellas dos actividades tan distintas aparentemente en cuanto a importancia y dignidad, el talento de la lisonja, para llegar a la siguiente ramificación sistemática de este importantísimo concepto general. Distingue la lisonja con arreglo a su objeto en cuatro clases, la sofística, la retórica, el «arte» cosmético y el «arte» culinario[751]. Y la relación de interdependencia entre estas cuatro clases de lisonja se ve fulminantemente clara en el momento en que Sócrates presenta la retórica política como la imagen engañosa de un

verdadero arte, que forma a su vez una parte del verdadero arte del estado[752]. Las otras tres clases de lisonja quedan también desenmascaradas como imágenes engañosas del verdadero arte, vitalmente necesario para el hombre. La vida del hombre se divide en la del alma y la del cuerpo, y ambas requieren un arte especial para velar por ellas. Los cuidados del alma incumben a la política o arte del estado (y esta correlación, sorprendente para nosotros, derrama una luz esplendorosa sobre la mira final de Platón, o sea sobre el arte del estado, y sobre el sentido totalmente nuevo que él asigna a este concepto), mientras que el arte destinado a velar por el cuerpo carece de un nombre especial. Y ambas artes, la que consiste en velar por el alma y la que versa sobre los cuidados del cuerpo, se subdividen a su vez en dos especies, de las cuales una corresponde al alma sana o al cuerpo sano y la otra vela por el cuerpo o el alma enfermos. La rama de la política llamada a velar por el alma sana es la legislación, mientras que el alma enferma reclama los cuidados de la administración práctica de justicia. Los cuidados del cuerpo sano corren a cargo de la gimnasia; los del cuerpo enfermo son materia de la medicina. Las cuatro artes se encaminan al logro de lo mejor y a la conservación del alma y del cuerpo[753]. A ellas corresponden como variantes de la lisonja cuatro imágenes engañosas: a la legislación, la sofística; a la justicia, la retórica; a la gimnasia, el «arte» cosmético, y a la medicina, el «arte» culinario. Éstas no se encaminan ya al logro de lo mejor en el hombre, sino que aspiran simplemente a agradarle. Proceden para ello a base de la mera experiencia y no, como las verdaderas artes, a base de un principio fijo y del conocimiento de lo que es saludable para la naturaleza humana[754]. Con esto queda señalado el lugar que ocupa la retórica: es al alma humana lo que el llamado «arte» culinario es al cuerpo humano. Y de la comparación establecida entre las imágenes engañosas y las verdaderas artes se desprende inmediatamente la conclusión de que la retórica no constituye una verdadera *techné*[755]. Las carac-

terísticas esenciales del concepto de la *techné* son: primero, que es un saber, basado en el conocimiento de la verdadera naturaleza de su objeto; segundo, que es capaz de dar cuenta de sus actividades, toda vez que tiene conciencia de las razones con arreglo a las cuales procede; finalmente, que tiene por misión servir a lo mejor del objeto sobre que recae[756]. Ninguna de estas notas características se dan en la retórica política.

Después que el juego paradójico de la dialéctica socrática nos ha mostrado en el *Protágoras* su lado alegre, nos pone de manifiesto cuanto en ella se encierra de serio. No es esa dialéctica una paradoja puramente ingeniosa que quiere fascinarnos con afirmaciones sorprendentes y que resplandece como un cohete luminoso, para extinguirse inmediatamente después de una rápida ascensión en el espacio. Aunque Sócrates no desconoce el efecto psicológico incitante, provocador e contradicciones, que producen las afirmaciones inesperadas, contrapuestas a la experiencia usual, el verdadero móvil de sus paradojas es más profundo. Su propósito es estimular las reflexiones filosóficas de quienes le escuchan[757]. Al compararla con el llamado «arte» culinario, ha hecho descender de su trono a la retórica, tirana absoluta de la vida política de su tiempo, degradándola a un papel subalterno y poco honroso; con ello no ha hecho cambiar ninguno de los hechos conocidos que parecen contradecir a su tesis, pero nuestro modo de apreciar estos hechos ha sufrido un golpe, y este golpe sigue repercutiendo y trasciende a todo el mundo de nuestras ideas. La comparación de Sócrates no nace de la voluntad de zaherir. Es una comparación verdadera y observada sinceramente con la mirada visionaria de un ojo ante el cual el orden jerárquico de las cosas aparece de modo distinto que ante el ojo puramente sensorial de la multitud. Es como si la realidad y la apariencia se desdoblasen y como si, partiendo de este punto, se impusiese una nueva valoración de todos los bienes humanos. La misma relación que guardan el «arte» cosmético y sus afeites con la sana be-

lleza de un cuerpo formado por los ejercicios gimnásticos, guarda la cultura política aprendida de los sofistas con la educación del verdadero legislador. Es la relación que existe entre las salsas y las recetas culinarias de un cocinero refinado y los preceptos del médico, paralela a la que guardan entre sí la retórica, afanándose por presentar la injusticia como derecho, y las actividades del verdadero juez o del verdadero estadista[758]. De este modo aparece ante nosotros un arte del estado que difiere como el día de la noche de todo lo que el mundo califica de tal. La estructura del estado y la legislación que Platón se propone como empresa en sus dos obras más importantes se revelan ya aquí como las dos grandes tareas positivas del cuidado socrático del alma[759], al modo como Platón lo concibe. Aún no nos damos cuenta de las consecuencias conmocionadoras que la nueva visión trae consigo, pero presentimos que los rasgos por los que las reconocemos están llamados a operar una completa trasformación de la concepción de la vida imperante. En un pasaje posterior, Cálleles designa y repudia como una «revolución de toda nuestra vida» este trastrueque socrático de todos los valores[760]. La explosión pasional de Calícles al comienzo de la tercera parte es provocada por los pensamientos que Sócrates desarrolla en la precedente conversación con Polo.

La objeción más poderosa y más al alcance de la mano que Polo opone a la poca estimación en que Sócrates tiene a la retórica es la enorme influencia que realmente ejerce en la vida política[761]. La aspiración de poder es una tendencia arraigada demasiado profundamente en la naturaleza humana para que podamos descartarla con facilidad. Pues bien, si el poder es algo grande, habrá que reconocer que también tiene una importancia suma la fuerza que nos ayuda a lograrlo. Por donde el problema que parecía un problema científico puramente interior de saber si la retórica posee o no un saber exacto y especializado nos empuja a

decisiones de gran alcance. Nos obliga a fijar una posición ante el problema de la esencia y el valor del poder.

Polo no adopta ante este problema una actitud distinta de la que adopta la masa. Aquí, lo mismo que en el *Protágoras*, Platón aspira a demostrar que los sofistas y los retóricos, aunque hayan perfeccionado hasta el refinamiento los medios técnicos de cultura y de influencia sobre los hombres, siguen abrigando las ideas más primitivas en cuanto a la finalidad que esos medios persiguen[762]. La concepción que acerca de ella se tenga dependerá, según Platón, de cómo se piense en cuanto a la naturaleza humana. Platón opone un nuevo humanismo al humanismo de los sofistas y los retóricos. Los grandes retóricos parten prácticamente de una concepción de la naturaleza humana basada en los simples instintos. Su gran ilusión es poder hacer con sus semejantes lo que se les antoje. Aunque la mayoría de ellos actúan políticamente en estados democráticos, su ideal coincide con el de los tiranos, y es el de disponer de un poder omnímodo sobre la vida y la muerte dentro del estado[763]. Hasta el más modesto ciudadano lleva dentro algo de esta necesidad de poder y siente en su fuero interno una gran admiración por quien logra alcanzarlo en este grado supremo[764]. El carpintero filósofo de Arquíloco, que con la mano puesta en el corazón exclama: «Yo no aspiro al poder de los tiranos», constituye sin duda la excepción que presupone la regla[765]. Cuando Solón, después de poner fin a su obra de legislador, restituyó al pueblo su poder absoluto e ilimitado, él mismo nos dice en su defensa que todo el mundo le tenía por necio al no erigirse en tirano, y no sólo sus compañeros de nobleza, ávidos de poder, sino también el pueblo ansioso de «libertad»[766]. Y así piensa también Polo, quien no acierta a comprender cómo Sócrates puede no considerar apetecible el poder del tirano[767]. Y aún le queda el último triunfo, que juega al preguntar si acaso no debe reputarse dichoso al rey de los persas. Y como Sócrates conteste: «No lo sé, pues desconozco cuál es su *paideia* y cuál es

su justicia», Polo, sin poderse contener, le formula esta sorprendente pregunta: «¿Cómo? ¿Es en eso en lo que se basa toda la dicha?»[768]

Si en este deslinde de dos concepciones del mundo diametralmente opuestas se enfrentan con tanta nitidez los conceptos del *poder* y de la *paideia*, no es por motivos caprichosos. Aunque en apariencia estos dos conceptos no guardan ninguna relación entre sí, representan para Platón, como revela precisamente este pasaje, dos concepciones antagónicas de la dicha humana, que vale tanto como decir de la naturaleza humana. Tenemos que optar entre la filosofía del poder y la filosofía de la educación. Es éste un pasaje muy indicado para que a propósito de él expliquemos qué entiende Platón por *paideia*. No se trata de una simple estación de tránsito en la evolución del hombre, en la que se desarrollan determinadas dotes de su espíritu[769], sino que tiene una importancia mucho mayor, pues expresa el perfeccionamiento del hombre en general, conforme al destino de su propia naturaleza. La filosofía del poder es una doctrina basada en la violencia. Ve por todas partes, en la naturaleza y en la vida del hombre, lucha y opresión, con lo cual considera sancionada la violencia. Su sentido y razón de ser sólo puede estribar en la consecución del mayor poder que sea asequible[770]. La filosofía de la educación, por el contrario, asigna al hombre otro objetivo, el de la *kalokagathía*. La esencia de esta filosofía es definida por Platón por oposición a la injusticia y a la maldad; la concibe, por tanto, en un sentido esencialmente ético[771]. Sin embargo, la formación humana a base de la *kalokagathía* no es para él, en modo alguno, algo contrapuesto a la naturaleza, sino que responde a una concepción distinta de la naturaleza humana, que Sócrates desarrolla minuciosamente. Es aquí donde se revela el fundamento de su crítica de la retórica. Según esta concepción, lo que constituye el verdadero sentido de la naturaleza humana no es la violencia, sino la cultura, la *paideia*.

Al calificar de «naturalismo» la filosofía del poder (como desde el punto de vista cristiano se siente uno inclinado a hacer) otorgamos demasiado honor, según el criterio de Platón, a esta filosofía[772]. Para el pensador griego sería algo inconcebible el pensar que se le pretendiese enfrentar con la naturaleza, que es para él la pauta y la norma suprema. Pero aun sosteniendo que, según la alta concepción griega, la misión del educador es no quebrantar la naturaleza, sino ennoblecerla, este punto de vista no respondería tampoco, ni mucho menos, al modo de ver de Platón. Para él, la naturaleza no es, como para la pedagogía de los sofistas, la materia concreta sobre la que el educador tiene que modelar la obra de arte[773], sino que es el nombre dado a la misma *areté* en su grado más alto, la cual sólo de un modo imperfecto se manifiesta en el hombre individual[774]. La posición que Platón adopta ante el poder no es tampoco, pura y simplemente, la de condenarlo sin más como algo reprobable. En este terreno, como en los demás, la dialéctica platónica enfoca el concepto analizado críticamente por ella en su aspecto interior y lo trasforma. Polo entiende por poder la capacidad del retórico o del gobernante de hacer en el estado lo que mejor le parezca[775]. Sócrates, en cambio, parte del criterio de que el poder, para que el hombre deba aspirar a él, tiene que constituir un bien real, y el obrar como a uno mejor le parezca, lo mismo si se trata de un retórico que si se trata de un tirano, no constituye ningún bien, puesto que no se basa en la razón[776]. Sócrates distingue, por tanto, entre los antojos arbitrarios y la voluntad. Quien sólo hace lo que se le antoja corre simplemente detrás de un bien aparente, sobre el cual recae su antojo. Nuestra voluntad, por el contrario, sólo puede tener como objeto un verdadero bien, pues, mientras que el concepto del antojo deja perfectamente margen a que quien lo abrigue se engañe en cuanto al valor de lo que apetece, nadie puede «querer» a sabiendas lo malo y lo pernicioso. Sócrates distingue, además, entre el fin y los medios[777]. Quien obra no quiere precisa-

mente lo que hace, sino aquello por lo que lo hace. Y este fin es, por naturaleza, lo bueno y lo saludable, no lo malo y pernicioso. La ejecución, el destierro y la confiscación de la fortuna, manifestaciones principales del poder del tirano, no pueden constituir un fin, sino simplemente medios, y no podemos «quererlos» en el verdadero sentido de esta palabra si no representan un bien, sino que son perjudiciales. Por tanto, quien ejecute, destierre y confisque fortunas arbitrariamente y a su antojo, no hará lo que quiere, sino simplemente lo que considera apetecible. Por tanto, si el poder es un bien para quien lo posee, quien impera por la violencia no ejerce un verdadero poder[778]. Lejos de ello, será absolutamente desdichado, siempre y cuando que la eudemonía se considere como la verdadera perfección de la naturaleza humana y de su genuino valor. Y sin duda será más desdichado todavía el que falte a la justicia, si su injusticia no es castigada[779]. La injusticia es, en efecto, un estado patológico del alma y la justicia la salud de ésta. La justicia penal, que hace rendir cuentas al delincuente, guarda con la legislación, según el criterio absolutamente médico que Platón tiene del arte del estado, la misma relación que la terapéutica del hombre enfermo con la dieta del hombre sano. La pena es curación y no, como pretendía la antigua concepción jurídica de los griegos, expiación[780]. El único mal verdadero es la injusticia. Pero este mal sólo afecta al alma de quien la comete, no a la de quien la sufre[781]. Y si pretende justificarse la necesidad del poder diciendo que sirve para «protegernos contra los desafueros», Sócrates opone a esto, en el *Gorgias*, el criterio inaudito entre los griegos de que sufrir un desafuero constituye un mal menor que cometerlo.

La derrota de Polo debe considerarse como una derrota representativa, ya que había saltado al palenque en defensa de su maestro Gorgias, por cuya causa aboga con mayor desembarazo de lo que éste parecía hacerlo en un principio. No es posible seguir aquí en todos sus detalles la argumentación dialéctica de Platón;

tenemos que limitarnos a dibujar sólo los contornos del razonamiento que hace desarrollar a Sócrates con tanta elasticidad de espíritu como pasión moral. Ya durante su discusión con Polo expresa Sócrates la impresión, que Platón quiere grabar en el espíritu del lector, de que si bien está suficientemente formado en retórica, falla por completo en cuanto a dialéctica[782]. Este arte socrático es considerado aquí como la forma superior de la *paideia*. La estrategia retórica, embotada en cuanto al pensar y habituada a triunfar ante la multitud, no resiste al ataque concéntrico del arma dialéctica. No sólo porque carece de la agudeza lógica y de la capacidad metódica de maniobra necesaria para ello, sino porque adolece de un defecto fundamental, que es el de que detrás de sus palabras no aparece ningún saber objetivo, una filosofía sólida ni una concepción firme de la vida; además, no la anima ningún *ethos*, sino que sus móviles son la codicia, la voluntad de éxito y la falta de escrúpulos. Pero antes de dar por definitivamente vencida la retórica, es necesario que su Causa sea defendida por un representante de mayor capacidad; sólo así podremos convencernos realmente de su derrota. Por eso sale ahora al palenque Calicles, un retórico consumado, que además dispone de cierta cultura filosófica y tiene alguna experiencia práctica como político. Desde el punto de vista personal, descuella también sobre los dos representantes de la escuela retórica, el maestro y el discípulo, cuyas figuras hemos caracterizado anteriormente. Calicles sale a escena decidido a convencer a Sócrates de la importancia de su sutil oficio. Abandonando la defensiva, a la que no se habían atrevido a sobreponerse los dos personajes anteriores de su bando, pasa a la ofensiva. Intenta apartar o desgarrar por la fuerza la red de razones dialécticas tendida sobre ellas por Sócrates, pues de otro modo correría el peligro de enredarse también en ella. Se apodera de la palabra y hace largamente uso de ella, considerándose seguro[783]. Su fuerza radica en su vitalidad, no en su capacidad espiritual de diferenciación. Al observar con te-

rror cómo Sócrates, en rápida sucesión, esgrime una tras otra sus pasmosas paradojas, las cuales no son, a los ojos de Calicles, más que puro fuego de artificio, abandona su papel de oyente para pulverizar a su adversario con un golpe fulminante.

Al imperioso *ethos* interior con que Sócrates paraliza moralmente a los defensores de la retórica, no opone sólo simples argumentos, como lo habían hecho Gorgias y Polo, sino que como hombre de la vida enfoca por vez primera toda la personalidad de su adversario. Ve —cosa que no habían hecho los defensores de su causa que le habían precedido—, que la fuerza de Sócrates reside en la actitud interior que personifica, una actitud cerrada y sin contradicción alguna consigo misma. Sócrates ha empleado su vida entera en construir la fortaleza espiritual en que ahora se parapeta para sus ataques. Pero esto, que representa una ventaja en el terreno lógico, le llevará a la ruina, según el criterio de Calicles, tan pronto como su pensamiento aparentemente lógico choque con las experiencias de la realidad. Sócrates ha rehuido ésta durante su vida entera para acogerse a la quietud blanda y retraída de un rincón tranquilo, y allí, charlando en voz baja con un puñado de admiradores ansiosos de aprender[784], seguir laborando en la trama de sus quimeras cerebrales, con las que aspira a envolver el mundo entero. Pero esta red se desgarrará tan pronto como se la saque a la luz del día y se la toque con mano ruda. Al atacar la gran potencia espiritual moderna de la retórica, Platón tiene la conciencia clara de que no se trata simplemente de una lucha contra los profesores interesados en ella; se da cuenta de la hostilidad que el profundo realismo ático abriga contra la hipertrofia y los excesos de la nueva cultura[785]. Es cierto que de ella formaba también parte la misma retórica, pero ésta se había impuesto más aprisa que el elemento teórico, que tenía sus exponentes principales en la sofística y la socrática, y se había compenetrado antes que éstas con la práctica de la vida política. La actitud de Calicles revela que la retórica podía contar ya con el apo-

yo de los estadistas y de todos los ciudadanos, para quienes el verdadero peligro residía en la creciente tendencia de la cultura superior del espíritu a divorciarse de la realidad. Ya Eurípides, en su *Antíope*, había llevado a la escena como problema trágico el conflicto entre el hombre de acción y el hombre de pensamiento. En su discurso, Calicles cita repetidamente versos tomados de este drama[786], reconociendo con ello el carácter trágico del conflicto que abre un abismo entre Sócrates y él. Ve su antepasado en el Zeto de la obra de Eurípides, en el hombre de acción, que exhorta a su hermano Anfión, el amigo de las musas, a dejar su existencia de soñador ocioso para entregarse a una vida vigilante y activa.

Platón hace que esta hostilidad tan extendida contra la filosofía cobre carne y hueso en la figura de Calicles. Sócrates apunta que «ya antes», en un círculo de atenienses conocidos, oyó a Calicles discutir la cuestión de hasta cuándo se iba a tolerar esta cultura filosófica moderna[787]. Es un problema que se trasluce también en la oración fúnebre a Pericles, donde ensalza el amor del estado ateniense por la cultura, pero poniendo prudentemente ciertos límites conceptuales a este amor, con lo cual es evidente que trata de hacer justicia a la oposición, según la cual la desgracia política de Atenas se debía a su exceso de espíritu[788]. Este problema, provocado en aquel entonces por la sofística, reaparece ahora frente a Sócrates de un modo tanto más apremiante cuanto con mayor claridad se ve que éste influye en la juventud de una manera más directa que los sofistas, con sus teorías políticas. En vida de Platón, y después de la muerte de Sócrates, esta reacción realista con el supuesto divorcio de la filosofía socrática y la vida la vemos representada por Isócrates y su ideal de cultura, y conduce incluso a la fundación de una escuela propia[789]. Sin embargo, nadie llega a prestar a esta reacción palabras tan eficaces como el propio Platón. Aquel hombre tenía que haber ahondado mucho en sus razonamientos para poder pintarla con

un realismo tan convincente, con una fuerza tan pujante como los que pone en la figura del Calicles de su *Gorgias*. No cabe duda de que Platón tuvo ocasión de escuchar estas críticas desde los años de su juventud, en el círculo íntimo de sus parientes y amigos. Siempre se ha sospechado que detrás de Calicles se ocultaba un determinado personaje histórico de la alta sociedad ateniense de aquel tiempo. Esta hipótesis es muy verosímil y encierra incluso cierta probabilidad psicológica[790]. Basta, sin embargo, con que nos demos cuenta de que Platón pinta con cierto cariño la figura del adversario a quien combate con tanta pasión, y de que se tomó la fatiga de comprenderle antes de aplastarlo. Tal vez no se haya pensado lo bastante en la posibilidad de que el propio Platón sintiese en su misma naturaleza lo bastante de esta voluntad irrefrenable de poder para disparar en Calicles contra una parte de su yo. Si no volvemos a encontrarlo en otras obras suyas es porque queda vencido y enterrado bajo los cimientos del estado platónico. Si Platón sólo hubiese sido por naturaleza un segundo Sócrates, éste no habría podido impresionarle de un modo tan profundo como lo hizo. Las imágenes congeniales que Platón traza de los grandes sofistas, retóricos y hombres de poder revelan con innegable claridad que sentía vibrar dentro de su propia alma todas sus fuerzas, con sus ventajas fascinantes y sus inmensos peligros, pero refrenadas por Sócrates y fundidas en su obra, al igual que el impulso poético de Platón, con el espíritu socrático y al servicio de él, en una unidad superior.

Calicles es el primero de los defensores de la retórica que opone al ataque ético de Sócrates contra ésta un *pathos* de verdad propio. Con ello reanuda la discusión sobre la retórica concebida como instrumento de la voluntad de poder, discusión que Sócrates había hecho derivar en favor suyo hacia lo ético, con su inversión dialéctica del concepto del poder[791]. Calicles no considera simplistamente la tendencia al poder y a la influencia, al modo que lo había hecho Polo, como la finalidad evidente de to-

do hombre, sino que procura encontrarle una explicación profunda, derivándola de la misma naturaleza, que para el pensamiento griego es siempre la fuente de todas las normas que rigen la conducta humana[792]. Calicles parte de la distinción sofística de lo que es justo en un sentido convencional o con arreglo a la ley y lo que es justo con arreglo a la naturaleza[793]. Le reprocha a Sócrates el confundir y barajar a su antojo estas dos acepciones del concepto de lo justo, induciendo con ello a sus interlocutores a contradecirse consigo mismos. Según Calicles, es pernicioso por naturaleza todo lo que constituye un gran mal, y lo es, por tanto, el sufrir un desafuero, mientras que el cometerlo es pernicioso con arreglo a la ley. Rechaza la resignación ante el desafuero sufrido como poco viril y servil, ya que el esclavo no puede defenderse a sí mismo. En la concepción de Calicles, el poder defenderse a sí mismo constituye el criterio del verdadero hombre y una especie de justificación ética de la tendencia al poder, como si el estado primitivo se prolongase hasta los tiempos presentes[794]. Pero mientras que el fuerte emplea su fuerza por naturaleza y se hace valer, la ley crea un estado de cosas artificial que le embaraza en el empleo espontáneo de su fuerza. Las leyes las hace la masa, es decir, los débiles, que son los que otorgan alabanzas y censuras con el patrón de sus conveniencias. Ejercen mediante las leyes del estado y la moral imperante una política de intimidación contra los fuertes, que quieren tener, por naturaleza, más que los débiles, y declaran esta *pleonexia* injusta y perniciosa. El ideal de la igualdad es el ideal de la masa, la cual se da por satisfecha con que nadie tenga más que el otro[795]. E invocando los ejemplos de la naturaleza y de la historia, Calicles declara como la ley de la naturaleza que el fuerte use de su poder para con los débiles[796]. Pero la ley de los hombres se lo impide; le pone trabas al fuerte, se las infunde por medio de la cultura y la domesticación ya desde su infancia y, para mantenerle a raya, le inculca los ideales que benefician al débil. Pero cuando aparece

en escena un hombre verdaderamente fuerte, pisotea toda esa pacotilla hecha de letras que son nuestras leyes y nuestras instituciones contrarias a la naturaleza y vuelve a resplandecer de pronto la chispa del derecho de la naturaleza. Calicles cita la frase de Píndaro sobre el *nomos*, rey de todos los mortales y los inmortales, que con puño enérgico eleva a derecho la violencia suma, como Heracles que al robar los bueyes de Gerión demostró que los bienes del débil son por naturaleza el botín del fuerte. Interpreta, pues, el *nomos* de la poesía pindárica en el sentido de su «ley de la naturaleza»[797].

En este bosquejo de una doctrina de la sociedad basada en la teoría de la lucha por la existencia se asigna a la educación un papel inferior. Sócrates oponía la filosofía de la educación a la filosofía del poder. El criterio de la dicha humana, cifrada en la *kalokagathía* del justo, era para él la *paideia*[798]. Calicles sólo reconoce la educación como la domesticación encaminada a extraviar y engañar sistemáticamente a las naturalezas fuertes y a mantener en pie el poder de los débiles. La formación (πλάττειν) arranca de la infancia, como en las bestias salvajes a las que se quiere domesticar. Y es precisamente la naturaleza moral la que exige que el hombre fuerte se proponga como fin el desprenderse de ella, tan pronto como recobre la conciencia de que es contraria a la naturaleza[799]. Pero son los menos los que lo consiguen. En vista de este odio contra la ley y la educación, las dos aliadas al servicio de los orgánicamente débiles, podemos calificar de pasable, e incluso hasta de benévolo, el trato dado por Calicles a la filosofía. Ve en ella algo distinguido, que llega a ser hermoso cuando se maneja con moderación. Pero si rebasa este límite se convierte en la ruina del hombre[800]. Al decir esto, Calicles piensa evidentemente en la enseñanza sofística, por la que él mismo pasó, y en la fuerza formal, modeladora del espíritu, que de ella irradia. No se arrepiente nunca del tiempo dedicado por él a estos estudios. Pero quien se consagre a ellos después de remontar una cierta

edad, aunque disponga de la mejor naturaleza, no hará más que reblandecerse y perder su virilidad. No conocerá las leyes del estado en que vive, no se sentirá a gusto dentro de las relaciones públicas y privadas de esta sociedad ni con su lenguaje, no se asimilará los afanes ni los placeres de los hombres; en una palabra: aborrecerá la vida. Y como quedará en ridículo cada vez que pretenda actuar en privado o en público, se irá retrayendo cada vez más a sus estudios, pues sólo en ellos se sentirá seguro[801]. De todo lo cual se desprende que es conveniente no dedicarse a la filosofía, para fines de formación, de *paideia*, más que durante cierto tiempo, pues si se alarga el plazo este estudio se convierte de liberal en servil, en un estudio que encadena el espíritu y que quita el nervio al hombre en su totalidad[802]. En esta manera de interpretar el concepto de la *paideia* como una simple etapa de formación que sólo requiere unos cuantos años, se manifiesta un completo antagonismo respecto al alto concepto de Platón, según el cual abarca toda la vida del hombre. Sin embargo, allí donde la *paideia* se erige en filosofía *debe* mostrar aquella tendencia interior que Calicles reprocha a la filosofía, o sea la de reclamar su imperio sobre la vida toda del hombre[803].

Calicles pone fin a su discurso con una apelación personal a Sócrates para que no siga entregado a la filosofía, pues su entrega desmedida a ella destruye las grandes dotes de su espíritu, y combina con esta exhortación la amenaza, apenas embozada, del poder público. ¿De qué serviría su filosofía de la resignación ante la injusticia —le dice— si un buen día le sepultasen en la prisión y le acusasen injustamente de cualquier delito? Podría ocurrir que se le acusase de muerte sin que «pudiese defenderse a sí mismo». Podría ocurrir que le abofeteasen y que el autor del desafuero se retirase impune[804]. La alusión a la muerte de Sócrates realza la fuerza de las palabras del crudo realista para el lector de esta escena, que se supone ocurrida mucho antes de que Sócrates fuese condenado a morir.

Sócrates está contento de haber encontrado por fin un adversario que dice abiertamente lo que piensa. Si logra inducirle también a él a contradicciones consigo mismo nadie podrá ya objetar que Calicles no ha expresado su verdadera opinión, como Gorgias y Polo. No carece tampoco de benevolencia, como lo prueba su amistosa exhortación final. Por último, se le puede considerar como legítimo representante de una buena cultura[805], «como dirían muchos atenienses». Por estas tres razones, el resultado final a que llegue en su defensa de la retórica podrá considerarse definitivo. La amarga ironía de este enjuiciamiento previo de lo obtenido por Calicles dentro de la economía dramática de todo el diálogo permite descubrir el designio de Platón de hacer aparecer a Sócrates frente a él, después de la derrota segura que le espera, como la imagen, *1)* de la verdadera franqueza, *2)* de la verdadera benevolencia y *3)* de la verdadera *paideia*.

La concepción de Calicles acerca de la naturaleza del hombre, que sirve de base a su teoría del derecho del más fuerte, radica en la equiparación de lo bueno con lo agradable y lo placentero. Aunque esto no se destaca especialmente en su propia argumentación, Sócrates lo reconoce y lo prueba dialécticamente como su premisa esencial. Pueden citarse además otros representantes de esta teoría como prueba de que este firme rasgo forma parte, en efecto, de su imagen. El sofista Antifón, que en su *Aletheia* establece la misma distinción entre lo que es justo en sentido de la naturaleza y lo que es justo con arreglo a la ley, apunta como característica de lo justo conforme a la naturaleza su coincidencia con lo que procura al hombre placer[806].

Y con el mismo criterio nos encontramos en Tucídides, en su diálogo entre los atenienses y los melios, en el que el historiador hace que aquéllos mantengan la teoría del derecho del más fuerte[807]. Por el momento no se ve claro cómo concibe Calicles el derecho del más fuerte, pero Sócrates le obliga a definirlo con mayor precisión. Después de hacer que renuncie una tras otra a

varias definiciones, Calicles se aferra a la opinión de que el más fuerte es el más sabio políticamente y al mismo tiempo el más viril, aquel cuya alma no se halla reblandecida y el que, por tanto, debe dominar[808]. El problema en que se dividen definitivamente los cambios es el de saber si también este hombre nacido para dominar deberá dominarse a sí mismo[809]. La imagen del tirano y del hombre de poder, tal como lo conciben los griegos, requiere que pueda dejar rienda suelta a sus antojos, por brutales que ellos sean, sin necesidad de ocultarlos temerosamente, como la muchedumbre servil. Su libertad consiste en poder ser como el hombre es en realidad. Frente a la insinuación de Sócrates de que el verdadero dominador debe ante todo dominarse a sí mismo, Calicles, desafiando abiertamente a la moral burguesa, profesa su ideal de libertad: el ideal de hacer o dejar de hacer cuanto se le antoje, y recibe de Sócrates una irónica alabanza para esta «franqueza nada innoble»[810], Con esto, la investigación ha llegado de nuevo a un punto que conocemos ya de antes, al pasaje aquel del *Protágoras* en que Sócrates ponía a debate el concepto del tipo mejor de vida y formulaba al sofista la pregunta tentadora de si conocía otro criterio acerca de esto que el de lo agradable y lo placentero[811]. Pero el aire fácil de comedia que allí flotaba se ha disipado en el *Gorgias* ante el fatalismo de la tragedia. La exagerada pretensión formulada por los sofistas era inocentemente ridícula nada más, y como tal podía tratarse, pero la actitud brutalmente amenazadora de Calicles revela la gravedad de la situación y la irreductibilidad de los principios que aquí se debaten. Después de aquel gracioso juego de escondite del *Protágoras*, que encubre más que revela la verdadera magnitud del antagonismo entre el *ethos* moral de Sócrates y los sofistas, el Sócrates del *Gorgias* desgarra por completo el velo que cubre el abismo abierto entre él y el hedonismo. Recurre a imágenes y símbolos religiosos y nos hace sentir por vez primera que detrás de aquellas sutiles distinciones dialécticas que envuelven sus principios

morales se esconde una distinta interpretación metafísica de la vida misma. «¿Sabe alguien, acaso, si nuestra vida no será la muerte y ésta la vida?»[812] Recuerda el lenguaje metafórico de la religión órfica, que llama a los tontos los «no iniciados» y habla de la «criba» como símbolo del alma del hombre insaciable en el goce. Calicles desprecia una vida sin alegría y la llama la vida de una piedra[813]. Pero Sócrates no defiende aquí, como no lo defiende más tarde en el *Filebo* de Platón, el ideal de una vida exenta de sentimientos: como allí, exige que las sensaciones de placer se dividan en buenas y malas. Mediante un concienzudo análisis de las sensaciones de placer y de disgusto del sediento le arranca por fin a su adversario la concesión de que lo bueno no es igual a lo agradable ni lo malo a lo desagradable, y le obliga a aceptar su distinción de las sensaciones placenteras en buenas y malas[814]. Y tomando pie de esto se desarrolla el concepto de la opción de la voluntad y de la meta final de ésta, presentándose como tal el bien[815]. Los modernos intérpretes de Platón han hecho muchas veces de la contradicción entre esta manera de determinar el *telos* y la definición hedonística que de él se da en el *Protágoras*, el punto de partida para toda su concepción de la evolución platónica, dando por sentado que hasta llegar al *Gorgias* Platón no se remontó a la altura moral del *Fedón*[816], con cuya tendencia al ascetismo y a la valoración moral positiva de la «muerte» coincide también aquél[817]. Se tiende a considerar al *Protágoras* como una de las obras más antiguas de Platón, entre otras razones por el hecho de que en él el autor aparece abrazando todavía el punto de vista de la masa, para la cual lo bueno coincide con lo agradable desde el punto de vista de los sentidos[818]. Sería difícil imaginarse una tergiversación más completa del verdadero sentido en que se inspira la argumentación platónica del *Protágoras*. En esta obra, Sócrates se propone demostrar al sofista que precisamente partiendo de la premisa de considerar acertada la opinión vulgar según la cual lo bueno es sencillamente lo agradable, es como re-

sulta más fácil demostrar la tesis socrática de la importancia fundamental que tiene el saber para trazar una conducta certera, tesis que tan extraña le parece al sentido común[819]. Sólo se tratará, en efecto, de elegir siempre el mayor placer en vez del menor y de no incurrir en errores de cálculo, considerando el placer más cercano como el mayor. Según esto, toda la salvación dependería de la invención de un arte de la medida, del que Sócrates, sin embargo, no se detiene a hablarnos en el *Protágoras*[820]. Ni necesitaba tampoco hacerlo, pues ya había alcanzado plenamente lo que se proponía probar, poniendo además en evidencia a los sofistas, los cuales acaban todos aplaudiéndole con gran entusiasmo y dejando al desnudo toda la pobreza de sus concepciones morales. Pues ¿quién no caerá en la cuenta de que Sócrates, y no por una sola vez, sino repetidamente y con una insistencia un tanto sospechosa, procura llevar a la conciencia del lector de esta escena del *Protágoras* que la equiparación de lo bueno a lo agradable no es precisamente su propio criterio, sino el de la multitud? Lo que Sócrates dice es que la masa, si se la examinase a fondo, sería incapaz de alegar otro móvil de sus actos y sus omisiones que el de lo agradable y lo desagradable y la invita repetidas veces, con espíritu amplio y generoso, a que se le señale otro *lelos* si es que en realidad tiene conciencia de él. Pero no —corrobora con aire de triunfo—, es evidente que no podrá hacerlo[821]. La idea de que Platón se fustiga a sí mismo en el *Fedón*, al rechazar con escarnio esta concepción de la conducta humana como un trueque con sensaciones de placer de diversa magnitud, no puede ser tomada en serio[822]. Por otra parte, aquel «arte de la medida», que en el *Protágoras* se había descubierto como el conocimiento de la norma, no debe considerarse en modo alguno como una broma; basta sustituir al placer, como pauta, el bien, el cual es considerado como la más exacta de todas las medidas por Platón en el *Filebo* y por el joven Aristóteles en el *Político*, obra juvenil todavía marcadamente platonizante. No se trata, cabalmente, de una

medida cuantitativa, sino cualitativa. Y esto es lo que desde el primer momento distingue a Platón de la masa y de su conciencia valorativa. Es éste el *telos* que proclama el *Gorgias* y que presupone el *Protágoras*. Ya desde los primeros escritos de Platón, desde los diálogos socráticos menores, aparece ese criterio detrás de sus investigaciones en torno a la *areté* como el conocimiento de lo bueno. Y esto es, como nos enseña inequívocamente el *Gorgias*, «aquello cuya *parusía* hace que los buenos sean buenos»[823]: es decir, es la Idea, el prototipo de todo lo bueno[824].

La conversación con Calicles ha conducido a un resultado diametralmente opuesto a su punto de partida, que era la teoría del derecho del más fuerte. Si el placer y el disgusto no pueden servir de pauta para nuestra conducta, la retórica tiene que abandonar el puesto dirigente que sus representantes le asignaban en los asuntos más importantes de la vida del hombre[825], y con ella todas las demás clases de lisonja, que sólo se proponen como fin el agradar al hombre y no el fomentar lo mejor de él[826]. La selección acertada de lo agradable y lo desagradable, que sólo se preocupa de saber si es bueno o malo: he aquí la misión decisiva de la vida humana. Pero esto, como el propio Calicles concede lacónicamente a Sócrates, no es incumbencia de cualquiera[827]. Con lo cual se proclama del modo más conciso un principio que es fundamental en la ética y en la pedagogía platónicas. En este pasaje, Platón no remite al hombre a su sentimiento ético personal como supremo juez, sino que reclama un saber, una *techné*, cuyos conocimientos obliguen al individuo[828]. De este modo, la conversación se remonta de nuevo a sus inicios. Es ahora cuando cobra su plena significación la pregunta de Sócrates sobre el carácter de la retórica como saber, con que comienza el *Gorgias*. Pueden distinguirse dos tipos diferentes de vida (bioi)[829]. Uno de ellos descansa sobre las artes de la lisonja, que no son en realidad tales artes, sino simples imágenes engañosas de ellas. Fijándonos en la modalidad principal de este género, lo llamaremos el ideal

retórico de vida. Su meta es el logro de placer y de aplauso. Frente a éste aparece el tipo de vida filosófico, basado en el conocimiento de la naturaleza del hombre y de lo que constituye lo mejor para ella; se trata, por tanto, de una verdadera *techné*, encaminada a la terapéutica del hombre en el pleno sentido de la palabra, tanto la del cuerpo como la del alma[830]. Esta terapéutica no existe solamente para el individuo, sino también para la colectividad. En consecuencia, la lisonja puede recaer también sobre el individuo y sobre la masa. Platón aduce como ejemplos de la segunda diversos géneros de poesía y de música, la música de flauta, la poesía coral y ditirámbica y la tragedia. Todos ellos persiguen exclusivamente el placer, y, si descontamos de ellos el ritmo, el metro y la melodía, sólo quedará la pura *demegoria* y la elocuencia pública[831]. Esta concepción de la poesía como parte de la elocuencia, que había de generalizarse más tarde, ya avanzada la Antigüedad, se presenta por primera vez aquí y tiene en Platón un sentido francamente peyorativo. Ya aquí aparece como parte esencial de la filosofía platónica la crítica radical de la poesía considerada como una potencia educativa. Su verdadero lugar se halla, sin embargo, en la *República* y en las *Leyes*, pues forma parte del conjunto de la *paideia* platónica expuesta en estas obras. El análisis de la poesía sigue la misma línea que el de la sofística y la retórica en el *Protágoras* y en el *Gorgias*, respectivamente. El *demos* ante el que aparece como retórico el poeta no es la parte masculina de la ciudadanía solamente, sino una masa mixta de niños, mujeres y hombres, de libres y esclavos. Sin embargo, la retórica de primer rango, la que se dirige a los hombres de las ciudades, o sea la retórica política, no es tampoco mejor que el género a que damos el nombre de poesía, pues tampoco ella tiende a lo bueno, sino simplemente al aplauso de la masa, sin preocuparse de si hace a ésta mejor o peor[832].

Calicles aprovecha esta ocasión para hacer una última tentativa encaminada a salvar la dignidad espiritual de la retórica.

Abandona los modernos oradores políticos a la crítica demoledora de Sócrates, para presentar en cambio la elocuencia de los grandes estadistas del pasado ateniense como modelo del arte educativo en el verdadero sentido de la palabra, con lo que tácitamente acepta, al mismo tiempo, la pauta dada por Sócrates para su valoración[833]. Parece que los mismos nombres de los estadistas citados, los nombres de un Temístocles, de un Cimón, de un Milcíades, de un Pericles, debieran salir al paso de toda posible contradicción. Pero Platón emite, sin pestañear, el juicio que le merece su política. Si la grandeza de un estadista consiste realmente en satisfacer los apetitos de la masa y los suyos propios, es indudable que esos políticos merecen la fama que les confiere la historia. Pero si la misión del estadista es infundir a sus obras una determinada forma, un *eidos* lo más perfecto posible, para luego orientarse por él, lo mismo que hace todo pintor, todo arquitecto, todo constructor naval y todo técnico cualquiera, ordenando las partes del todo de un modo lógico para que ajusten bien, entonces llegaremos a la conclusión de que aquellos estadistas fueron simples chapuceros. Lo mismo que todo producto de arte tiene su forma y su orden, de cuya realización depende su perfección, y que el cuerpo humano posee su propio cosmos, que llamamos salud, también en el alma existen un cosmos y un orden. Los llamamos ley y descansan en la justicia, en el dominio de sí mismo y en lo que denominamos virtudes. El verdadero estadista y el verdadero retórico deberán elegir sus palabras, ejecutar sus hechos y repartir sus dotes con vistas a este orden supremo del reino espiritual[834]. Su atención deberá dirigirse constantemente a lograr que entre la justicia en las almas de los ciudadanos y salga de ellas la injusticia, que reine en ellas la prudencia y la moderación y desaparezca de ellas el desenfreno, que se estimulen todas las virtudes y se desarraiguen todos los vicios. Y así como el médico no atiborra el organismo enfermo con los manjares y las bebidas más escogidos, puesto que no le aprove-

chan, el verdadero estadista somete a estricta vigilancia el alma enferma y no le satisface sus caprichos.

Calicles cae en un estado de apatía, en el que apenas parece escuchar lo que dice Sócrates, aunque se siente también impotente para replicarle[835]. No puede sustraerse a la consecuencia lógica de aquél, pero en su fuero interno no se halla convencido, como lo confiesa en un pasaje posterior, y «como les sucede a los más», añade Platón[836]. Después de hacer enmudecer al adversario, Sócrates saca por sí solo sus últimas conclusiones, dando respuesta a sus propias preguntas. Abarcando rápidamente con la mirada los resultados obtenidos, comprueba que el fundamento de todas las reflexiones sobre la conducta acertada del hombre debe ser el reconocimiento de que lo agradable no coincide siempre con lo bueno y lo saludable. Lo agradable debe hacerse pura y simplemente por el bien, no a la inversa. El hombre, como cualquier otro ser, es bueno porque en él reside o de él nace una *areté*, una excelencia o una virtud[837]. Pero esta *areté* o excelencia, sea la de un objeto útil, la de un cuerpo, la de un alma o la de un ser vivo en su totalidad, no surge por casualidad, sino a fuerza de guardar un orden acertado y de seguir un arte ajustado a un fin. Todo ser es bueno cuando en él se impone y se realiza el tipo de orden que corresponde a su esencia, su «propio cosmos»[838]. Es cierto que antes de Platón la lengua griega no emplea la palabra *cosmos* en este sentido de un orden legal interior del alma, pero sí conoce el adjetivo *kosmios* para designar una conducta reflexiva y disciplinada. La ley de Solón hablaba también de la *eukosmia* de la conducta pública de los ciudadanos y principalmente de la juventud.

Platón arranca de aquí y declara que el alma reflexiva y disciplinada es el alma «buena»[839], debiendo recordarse que la palabra «bueno» en griego (ἀγαθός) no tiene solamente el sentido «ético» estricto que hoy se le da, sino que es el adjetivo correspondiente al sustantivo *areté*, designando, por tanto, toda clase de virtud o excelencia. Lo ético sólo constituye, desde el punto de

vista de los griegos, una modalidad de la tendencia de todas las cosas a la perfección. Sócrates demuestra que con la verdadera *sofrosyne* aparecen necesariamente todos los tipos de virtud, tales como la piedad, la valentía y la justicia[840]. Empalma, pues, a este pasaje el problema de los diálogos menores y del *Protágoras*, el problema de la unidad de las virtudes[841]. Lo que los griegos llaman *eudemonía*, prosperidad feliz, depende por entero de esta excelencia del hombre, y cuando la lengua griega expresa el bienestar con el giro de «hacer bien» (εὖ πράττειν) este giro encierra, según Platón, una sabiduría más profunda de la que advierten quienes lo expresan: el «hacer bien» en el sentido de la dicha y el bienestar descansa pura y exclusivamente en el «obrar bien»[842].

Alcanzar esta *areté* y evitar lo contrario debe ser el propósito concreto de nuestras vidas. Deberían dedicarse a alcanzarlas todas las energías del individuo y del estado, y no a la satisfacción de deseos[843]. Esto último sólo puede conducir a una vida deshonrosa y el hombre que vive así suscita el odio de los hombres y de los dioses, pues no hay comunidad posible sobre esa base, y donde no hay comunidad no puede haber amistad. Pero los sabios nos dicen que el cielo y la tierra, los hombres y los dioses se mantienen unidos por la comunidad y la amistad y el orden y la moderación y la justicia, y por eso el universo se llama Orden, Cosmos[844]. Lo que tiene fuerza entre los dioses y los hombres no es la *pleonexia*, la ambición de más; es la proporción geométrica. Pero a Calicles le tiene sin cuidado la geometría[845]. Así, lo que parecía ser una paradoja: que es menos malo ser engañado que engañar, es perfectamente cierto. El verdadero orador y estadista debe ser justo y poseer el conocimiento de la justicia. La mayor desgracia no es la de ser incapaz de «valerse por sí» contra el mal y la violencia del exterior, como afirma Calicles[846], sino no poder valerse contra el mayor daño posible, el daño que padece el alma cuando se apodera de ella la injusticia[847]. Para evi-

tar sufrir ese daño, no sólo necesita uno buena voluntad, sino capacidad y poder (δύναμις). Así como el político y el orador se esfuerzan por obtener poder externo, para protegerse contra el *sufrimiento* de la injusticia, Sócrates dice que debemos protegernos contra el peligro de *cometerla*. Esa protección sólo puede ofrecerla el conocimiento y la comprensión del bien, la «*techné* política», pues como nadie hace el mal voluntariamente, todo depende de esa *techné*[848].

Si se tratase de protegerse contra las injusticias *sufridas*, no habría más camino que el de plegarse incondicionalmente al sistema político imperante en su época[849]. Cuando un rabioso tirano carente de *pai-deia* domina el estado, no tiene más remedio que temer a todo el que se halla espiritualmente por encima de él[850]. Por tanto, jamás podrá llegar a ser su amigo, al mismo tiempo que despreciará a quienes sean peores que él. Por consiguiente, el tirano no podrá tener por amigos más que a quienes sean afines a él, a los que alaben lo mismo y censuren lo mismo que él alaba y censura, estando además dispuestos a dejarse dominar por él. Éstos serán los hombres más influyentes de ese estado, y ninguno se alegrará de ver que se comete con él una injusticia[851]. La juventud ambiciosa de este estado deberá ver claro a su debido tiempo que el único camino que tiene para llegar a ser algo es el de asemejarse a él lo más posible y alegrarse o indignarse con las mismas cosas con que él se alegra o se indigna[852]. Pero si esta adaptación protege a quien a ella se somete del peligro de *sufrir* injusticias, no le protege, en cambio del peligro de *cometerlas*. Por donde quien se adapte a semejante situación albergará en su alma el mayor de los males. La imitación del tirano le corromperá y desencajará[853]. Existirá, ciertamente, el peligro contra el que Calicles prevenía a Sócrates, de que quienes se dedican a imitar a su tirano y señor den muerte un día a quien no lo haga. Sócrates se siente abroquelado contra este peligro por la conciencia de que la vida no es el supremo bien[854]. Pero recomienda a Cali-

cles, ya que no quiere seguir la senda solitaria socrática, que en vez de abrazar su moral señorial, que es inadecuada para Atenas y con la que se complace dentro de un círculo íntimo, se adapte más bien a las normas y a los caprichos de su señor, el *demos* ateniense, y no le imite tan sólo en lo externo, sino que procure parecerse a él todo lo posible interiormente, pues cualquiera otra cosa será peligrosa[855]. De pronto, Calicles, que acaba de prevenir a Sócrates contra el peligro de chocar con los titulares del poder político, aparece colocado en una situación muy parecida a la de Sócrates. Ambos aparecen enfrentados con el mismo problema: el de cómo comportarse con el «tirano» de su estado, que exige que sean respetados incondicionalmente sus deseos: el *demos* ateniense. Sócrates ha demostrado que no ignora las consecuencias que su franqueza puede acarrearle y que está dispuesto a afrontarlas por el bien de su patria. Sócrates, el representante de la virtud, es, de los dos, el heroico. Calicles, el defensor de la moral señorial, del derecho del más fuerte, es en realidad el hombre débil, que se adapta exteriormente para dominar por medio de la hábil flexibilidad del hombre de palabras.

Al llegar a este punto del camino, Sócrates recuerda en el momento propicio aquella distinción fundamental trazada por él en el comienzo mismo del diálogo entre los dos tipos de tratamientos del cuerpo y del alma, uno encaminado al placer y al aplauso, el otro orientado hacia lo mejor del hombre; uno dirigido a adular los lados bajos de su naturaleza, otro a luchar contra ellos[856]. Calicles y Sócrates aparecen en este momento como la más perfecta personificación de estos dos tipos de hombre: el adulador y el luchador. Tenemos que optar entre ambos. No podemos desear al estado las artes engañosas de la mentira, sino la terapéutica severa de la verdad, que es la que puede hacer mejores a los ciudadanos. Ni la posesión de dinero o de fortuna ni el aumento del poder pueden constituir un valor para quien no se halle formado, por su espíritu y su intención, en la verdadera *kalokaga-*

thía[857]. El educador filósofo que lleva el estado hacia ella es su único benefactor real, como dice Sócrates, aludiendo a los hombres de estado cuyos servicios se reconocen públicamente en resoluciones laudatorias y se inmortalizan en inscripciones[858]. El empeño de elevar la ciudadanía a este nivel debe comenzar por la selección de los dirigentes políticos. El procedimiento de selección reviste la forma de un examen en toda regla, como corresponde al carácter técnico del arte político de Sócrates[859]. Si se tratase de un examen para la admisión de maestros de obras en la construcción de fortificaciones, de astilleros o de santuarios públicos, observaríamos si los candidatos conocían o no su profesión, con qué maestro habían hecho sus estudios y si habían realizado ya alguna obra importante en su profesión que pudiera servirles de mérito. Al mismo examen someteríamos a quien solicitase trabajar como médico[860]. Y si la política es en realidad un arte, el futuro estadista deberá probar asimismo lo que ha realizado anteriormente en este campo de actividad. Puesto que se trata del arte de hacer a los hombres mejores, Sócrates le pregunta a Calicles, por ser el único estadista que se halla presente, a qué hombres ha hecho mejores en su vida privada, antes de abrazar la carrera política[861]. Sin embargo, apartándose de esta pregunta dirigida medio en broma a una persona de su tiempo, Sócrates pasa a examinar las figuras de los grandes estadistas de la historia de Atenas: a Pericles, Cimón, Milcíades y Temístocles. Según dicen de él sus críticos, Pericles, al introducir el pago de dietas, hizo a los atenienses ociosos, cobardes, charlatanes y codiciosos. Los recibió relativamente mansos de manos de sus antecesores, para convertirlos, como demuestra su propia suerte, en gentes soliviantadas. Cimón y Temístocles fueron enviados por ellos al destierro y a Milcíades pretendieron arrojarlo al báratro. Todos ellos semejan a esos aurigas que, recibiendo un tronco de bestias de tiro manso y dócil, lo tratan de tal modo que acaban saliendo despedidos del carro[862].

No ha existido aún un estadista en el sentido socrático de la palabra[863]. Los estadistas famosos de Atenas fueron simples servidores del estado, en vez de ser educadores del pueblo[864]. Se convirtieron en instrumento de las flaquezas de la naturaleza humana y procuraron explotarlas, en vez de superarlas mediante la persuasión y la coacción. No eran gimnastas y médicos, sino confiteros que hincharon a fuerza de grasa el cuerpo del pueblo, embotando sus músculos en otro tiempo recios. Claro está que las consecuencias de este atiborramiento no se pondrán de manifiesto hasta más tarde. Entretanto, ensalzamos a los hombres que nos han servido esta comida y decimos que han hecho grande el estado, sin fijarnos en que lo que han hecho ha sido hincharlo y debilitarlo[865]. Sin darle prudencia y justicia, lo han llenado de puertos y astilleros, de fortificaciones e impuestos y de otras pacotillas semejantes. Y cuando se declare la enfermedad, no se exigirán cuentas a los culpables, sino a quienes en aquel momento se hallen al frente del estado, los cuales no serán más que cómplices de los otros[866]. Pero que nadie hable de la ingratitud del pueblo que derribe y arroje del poder a sus gobernantes. Es el viejo subterfugio de los sofistas que pretenden educar a los hombres en la virtud y que se quejan de ingratitud cuando sus discípulos se portan mal con ellos y se resisten a pagarles sus honorarios[867]. Entre el sofista y el retórico no hay ninguna diferencia esencial, a no ser que entendamos que el retórico, que de manera tan despectiva mira al sofista, es en realidad tan inferior a él, exactamente como el juez lo es con respecto al legislador y el médico con respecto al gimnasta. El retórico o el sofista que acusa a quien dice haber «educado» se acusa en realidad a sí mismo y acusa a su propia educación[868].

Por tanto, puesto en el caso de optar por uno de los dos modos de tratar a los hombres: el que trata de servir al pueblo ateniense adulándolo y el que consiste en luchar contra él para hacerlo mejor, Sócrates sólo puede elegir el segundo, aunque sin

desconocer en lo más mínimo el peligro a que con ello se expone su vida[869]. Si alguien le acusa, tendrá que ser necesariamente un hombre malo. Tampoco tendría nada de extraño el que le matasen. Sócrates espera que su obra de educador tenga un desenlace parecido, por la razón siguiente: «Creo —le hace decir Platón solemnemente— que somos muy pocos los atenienses (por no decir que soy yo el único), que nos esforzamos en practicar el verdadero arte del estado; tal vez sea yo el único que defiende la causa del estado entre las gentes de esta época.» Si se le acusa, le condenarán como al médico a quien hubiese de juzgar un tropel de niños bajo la acusación de un cocinero. El cocinero les diría: «Este hombre os ha atormentado… con medicinas amargas, con hambre y con sed, mientras que yo os he dado a comer muchos manjares apetitosos.» Y nadie haría caso al médico, cuando éste replicase: «Todo lo que yo hice, ¡oh, niños!, lo hice porque así lo exigía vuestra salud.» Por eso tampoco se le haría caso a Sócrates cuando éste dijese a sus jueces: «Todo esto lo digo —¡oh, jueces! —, porque es justo, y todo lo que yo hago lo hago por vosotros.»[870] Pero a Sócrates no le aterra la expectativa de este fin. Para él no hay más que un camino de salvarse, y es el de mantenerse libre de toda injusticia. Pues el mal mayor, el único que debe temerse, es el de «aparecer en el más allá» con un alma cargada de injusticias[871].

En el *Gorgias*, Platón abandona por vez primera la actitud de simple examen e investigación que predomina en los diálogos anteriores y en él revela el filósofo en el punto en que esta indagación puramente intelectual al parecer, a la que él atribuye un valor tan alto para una conducta acertada, descubre toda su profundidad, donde el juego que ha venido siguiendo de un modo inexplicablemente apasionado se trueca de pronto en lucha con el mundo entero, en una lucha que reclama el sacrificio de la propia vida. En los primeros diálogos de Platón, a partir del *Critón*, resuenan más bien los tonos claros y alegres de esta música

filosófica, que atraen a todos los amantes de las musas. Pero ¿quién no tiembla cuando, en el *Gorgias*, oye resonar de pronto las voces profundas y broncíneas de la sinfonía socrática y percibe detrás de aquella alegría consumada el tema de la resignación ante la muerte? La vida y la doctrina de Sócrates aparecen fundidas aquí como un todo, por vez primera desde la *Apología*. Por entre la aparente indecisión lógica de los diálogos de Sócrates resplandece aquí la decisión incondicional de la existencia socrática, segura de su meta final, una existencia que debe, por tanto, poseer ya de algún modo aquel saber tan ardientemente deseado, que excluye toda posibilidad de una opción errónea de la voluntad. Contemplada desde este punto de vista, la concentración de la investigación socrática en la idea del bien y en su concepción adquiere un nuevo contenido. Los esfuerzos del logos por captar la meta se convierten en expresión inmediata de esta existencia que todo lo consagra a ella. Lo que para los otros no son más que palabras que escuchan sin llegar a sentirse plenamente convencidos por ellas[872], es la revelación del verdadero ser de Sócrates. Platón lo expone con la certeza, adquirida por la unidad de la palabra y la realidad en la figura del maestro, de que esto es pura y simplemente el verdadero ser. El *Gorgias* descubre ante nosotros una nueva valoración de la vida, una ontología que radica en el conocimiento socrático de la esencia del alma[873].

Es este contenido metafísico de la lucha de Sócrates contra la injusticia el que Platón expone ante la capacidad plástica de percepción de nuestro ojo espiritual con los medios sensibles del poeta, en el mito que figura al final del *Gorgias*[874]. Procura por todos los medios hacer asequible al sentimiento vivo lo demostrado por la lógica. La forma del mito no significa que Platón apele a una fuerza irracional en nosotros como fuente especial, o incluso como la verdadera fuente de conocimiento, pero nos hace reconocer como una imagen completa, a través de figuras físicas y de sucesos de bulto, como en una pantalla, las líneas traza-

das antes por el análisis racional. Por lo tanto, el mito tiene una función de resumen y de síntesis dentro de la obra de arte. Platón se apropia así una de las formas de la enseñanza sofística, pero trasformándola e incorporándola orgánicamente al diálogo socrático. Sin embargo, lo esencial del mito platónico reside en que colabora con el logos al mismo fin. Cuando el complicado desarrollo del pensamiento lógico ha desaparecido desde hace ya mucho tiempo del recuerdo del lector, sigue viviendo en él la imagen del mito, que se convierte así en símbolo del contenido filosófico de toda la obra, más aún, de toda la doctrina y de toda la vida de Platón.

El mito del *Gorgias* se enlaza a ciertas ideas religiosas sobre la vida después de la muerte, que Platón modela, evidentemente, con cierta libertad poética para adaptarlas al fin por él perseguido. No es fácil considerar al Sócrates histórico como autor de estas adaptaciones literarias libres de los mitos religiosos, aunque de vez en cuando parase su atención en ellos. Pero tampoco se puede aceptar, porque responde a una concepción demasiado burda de la verdad espiritual, la hipótesis tan extendida de que Platón se asimiló en sus viajes o de otro modo la influencia de los misterios órficos o de otros mitos semejantes, enlazándolos luego en sus ideas con la ética socrática. Los mitos platónicos sobre el destino del alma después de la muerte no son productos dogmáticos de ningún sincretismo histórico-religioso[875]. Interpretarlos así sería menospreciar completamente la capacidad poética creadora de un Platón, que alcanza en ellos uno de sus puntos culminantes. Es indudable, sin embargo, que ideas sobre el más allá como las que suelen agruparse bajo el nombre de ideas órficas, le sirvieron de materia prima. Dejaron su huella en él, porque su sentido artístico necesitaba un fondo metafísico como complemento para la soledad heroica del alma socrática y de su lucha.

Sin semejante punto de apoyo en un mundo invisible, perdería su equilibrio la existencia del hombre que vive y piensa como Sócrates, al menos mirándola con los ojos de seres limitados al mundo de los sentidos. La verdad de la valoración socrática de la vida sólo podía comprenderse refiriéndola a un «más allá», tal como lo pintaba el lenguaje enérgico y sensible de las representaciones órficas de la vida después de la muerte: como una morada en que podía emitirse un juicio definitivo acerca del valor y de la inutilidad, de la dicha y la perdición del hombre, donde «el alma misma» era juzgada por «el alma misma» sin la envoltura protectora y engañosa de la belleza, la posición social, la riqueza y el poder[876]. Este «juicio», que la imaginación religiosa desplaza a una segunda vida, situada después de la muerte, se convierte para Platón en una verdad superior cuando intenta llevar a su término el concepto socrático de la personalidad humana como un valor puramente interior, basado en sí mismo. Si la pureza del alma de toda injusticia constituye su salud y la mancha de la culpa, en cambio, su perdición y su enfermedad, el juicio del más allá equivaldría a un examen médico del alma. El alma desnuda comparece ante el juez, que es a su vez un alma desnuda, y éste explora en ella todas las cicatrices, todas las heridas y todas las manchas que han dejado en ella los sufrimientos de la propia injusticia que en vida padeció[877]. Platón no toma este rasgo de los mitos órfi-cos. Con él no hace más que expresar una idea fundamental de Sócrates, a saber: que las injusticias pasadas perduran en el alma y *forman* la esencia de ésta. Las almas que aparezcan sanas —que serán en su mayoría aquellas que perteneciesen en vida a hombres simples, sin poder y sin posición pública y entregados al deseo de conocer y realizar el bien (φιλόσοφοι ψυχαί)— se dejarán en libertad en las islas de los bienaventurados. Las otras serán enviadas al Tártaro. La distinción entre enfermos curables e incurables que se establece con respecto a las almas que no aparecen sanas, deja abierto un camino de curación

mediante largos sufrimientos y dolorosas curas[878]. Las incurables —que serán en su mayoría almas de tiranos y de hombres de poder, a las que ya no es posible salvar con ninguna terapéutica —, se erigen en ejemplos eternos, *paradeigmata*, para beneficio de las otras[879]. Por tanto, el mundo posterior a la muerte se convierte en continuación y perfeccionamiento de la *paideia* de la vida terrenal: los mal educados, pero capaces todavía de corrección, obtienen una última posibilidad de alcanzar todavía la meta, a fuerza de duros sufrimientos y castigos. Los incapaces de corrección, los que ya no pueden ser salvados, sirven por lo menos de medio para la educación de los demás.

El *Gorgias* termina con la exhortación ante la *apaideusia*[880], o sea la ignorancia con respecto a los bienes supremos de la vida, y aplaza toda discusión en torno al estado y a la política hasta el momento en que nos liberemos de esta ignorancia. De este modo Platón recuerda una vez más la tendencia pedagógica fundamental de todo el diálogo y de la filosofía socrática como tal y graba indeleblemente en nuestra memoria su concepción acerca de la esencia de la *paideia*, divergente de cualquier otra. Se trata de la lucha a lo largo de toda la vida del alma por liberarse de la ignorancia acerca de los bienes supremos, ignorancia que se apodera de ella y le cierra el camino hacia la verdadera salvación[881]. Estas palabras nos remontan de nuevo al final del *Protágoras*, donde ya se hablaba de esta ignorancia, de «la falsa opinión y el error con respecto a las cosas que tienen un valor supremo, como de la fuente de todo mal.» [882] Allí se decía que no era propio de la naturaleza humana el optar voluntariamente por el mal. No se indicaba con precisión el carácter de este saber, sino que el autor se remitía para ello a una investigación posterior[883]. El *Gorgias* nos aporta la primera revelación completa del programa de la *paideia* socrática que iba implícito en aquella referencia, de su ética y de su fondo metafísico. Esta obra representa, por tanto, una etapa de importancia decisiva en el gran debate socrático que se desa-

rrolla en los diálogos de Platón y que hemos caracterizado como el proceso de la conciencia progresiva de las premisas filosóficas que determinan la vida y el pensamiento socráticos[884]. Este proceso encierra muchos aspectos, pues recae tanto sobre el lado lógico y metódico de Sócrates como sobre su *ethos* y su *bíos*. En el *Gorgias* todos éstos aparecen reunidos por vez primera, aunque haciendo hincapié, realmente, en el contenido ético. Esto es lo que determina también su importancia como documento de la *paideia* platónica.

En los primeros diálogos de Platón el aspecto pedagógico del tipo de conversación de Sócrates se reflejaba sobre todo en lo metódico, así como también en su mismo objeto, o sea en el problema de la virtud. El *Protágoras* pone luego de relieve toda la tendencia de investigación de Sócrates, encaminada al conocimiento de los supremos valores, como fundamental para el problema de la educación del hombre, aun cuando no nos informe todavía acerca del modo como debe estructurarse una educación sobre esta base. Lo único que nos da a conocer es la nueva valoración del saber como camino hacia la *areté* y el postulado de una *techné* que sirva de base a una conducta acertada. Si se admite la posibilidad de esta *techné*, se habrá superado en el plano de los principios la educación sofística, o se la habrá reducido a una posición secundaria por lo menos. El *Gorgias* recoge de nuevo el problema en este punto y desarrolla las características y premisas esenciales de la *techné* en cuestión. Lo hace bajo la forma de un debate con la retórica, la cual es considerada aquí, según lo demuestra al final del diálogo, como sustancialmente idéntica a la sofística. Sin embargo, si la retórica se elige ahora como blanco de crítica no es sólo por razones de variación, sino porque, siendo como es el poder que dirige el estado, hace que nuestra mirada recaiga sobre el problema de las relaciones entre éste y la educación. Esta unidad que nos había servido ya para ordenar, por razones interiores, los primeros diálogos platónicos, y que había

sido subrayada con claridad por el *Protágoras*, se confirma expresamente y se perfila con más detalle en el *Gorgias*. Como demuestra el *Protágoras*, también la cultura sofística intentaba preparar a los ciudadanos para vivir en el estado. No ilustraba sólo acerca del estado, sino que señalaba también teóricamente la condicionalidad sociológica de la educación por el estado. Pero su objetivo era preparar con éxito dirigentes para la vida pública, que supiesen adaptarse prácticamente a las condiciones existentes y operar a base de ellas. En consecuencia, la relación entre el estado y la educación, al modo como la concebían los sofistas, era completamente unilateral desde el punto de vista de Sócrates, ya que aceptaban sin más examen el estado tal como existía, tomando así como pauta para su educación los postulados de una vida política ya por completo degenerada.

Frente a esto, el *Gorgias* desarrolla el punto de vista decisivo de Platón de que el problema fundamental de toda educación es el problema de la norma suprema a que ha de ajustarse y del conocimiento de esta meta. Sócrates aparece en el *Gorgias* como el verdadero educador, como el único hombre que posee el conocimiento del *telos*. En la *Apología* y en las demás obras anteriores al *Protágoras*, así como en esta misma, el Sócrates platónico, coincidiendo evidentemente con el Sócrates histórico, rechaza todavía con ironía la pretensión de educar a los hombres, aunque ya Platón lo caracterice como el verdadero educador. En cambio, en el *Gorgias* se presenta la *paideia* en su sentido ético como el bien supremo y el compendio de la dicha humana y nos encontramos ya con un Sócrates que reivindica para sí la posesión de tal *paideia*. Platón pone ahora en la persona de su maestro su propia convicción pasional de que Sócrates es el verdadero educador que el estado necesita y hace que Sócrates, con un sentimiento de su propia personalidad y un *pathos* que no es socrático, sino enteramente platónico, se llame, fundándose en su pedagogía, «el único estadista de su tiempo»[885]. La verdadera misión del estadista no

consiste en adaptarse a la masa, como lo entiende la falsa *paideia* de los retóricos y los sofistas[886], sino que es de suyo una misión educativa, pues estriba en hacer mejores a los hombres. El *Gorgias* no nos dice todavía qué tipo de estado se obtendría consagrando todas las fuerzas a la consecución de este objetivo. Esto se pondrá de manifiesto más tarde, en la *República* platónica. El *Gorgias* se limita a proclamar con emoción verdaderamente profética la meta como tal, la reducción del estado a su misión educativa. En este tipo de estado, aunque sólo en él naturalmente, se justifica el postulado de una educación que, como la socrática, se traza como objetivo la norma absoluta de la perfección humana, de considerarse como el nervio de todo el arte del estado.

En esta obra, la primera en que Platón desarrolla expresamente la *paideia* socrática como una *techné* política, la contrapone ya del modo más marcado al estado existente. Este antagonismo tiene un carácter completamente distinto a lo que sabemos acerca de la oposición existente entre la educación sofística y los representantes de la política. Los sofistas eran una manifestación nueva, puesta de moda, y provocaban la curiosidad y el recelo de los círculos conservadores; se hallaban, por tanto, en este sentido, completamente a la defensiva. Aun en los casos en que, con teorías como la del derecho del más fuerte, o la crítica del principio igualitario en la democracia, daban armas a la oposición, sabían, como lo demuestra el ejemplo de Calicles, combinar estas doctrinas expuestas en círculos reducidos con la mayor adaptabilidad. Sin duda, Sócrates no había tomado tales precauciones y Platón hace hincapié en su franqueza, que mueve a Calicles a prevenirle[887]. Pero el *Gorgias* de Platón va más allá al glorificar esta franqueza en una obra literaria sensacional, sacando plenamente a la luz pública el antagonismo existente entre la pedagogía socrática y la realidad política. Ya la *Apología*, al presentar a Sócrates en conflicto con el poder del estado, hubo de colocar en el lugar central este problema, y lo hizo sin atenuar en nada su

dureza y su gravedad. El conflicto entre Sócrates y el estado no aparece en ella, según veíamos, como algo casual, sino como una necesidad ineluctable[888]. En los primeros diálogos de Platón la forma y el contenido de la investigación socrática aparecen más en primer plano y la tensión entre esta nueva ciencia política y el estado parece relegada al olvido. Pero el *Gorgias* nos revela que esta pretendida quietud no era más que una apariencia. En esta obra, en la que Platón expone por primera vez la *paideia* socrática como un programa cerrado, considera tan esencial su antagonismo con el arte del estado existente y con el espíritu que impera en la vida pública, que desarrolla por entero su carácter a la luz de un debate crítico con la retórica, en la que ve, con su apariencia tornasolada, la auténtica representante de los manejos políticos de su tiempo. Más aún: señala a las nubes amenazadoras que se apelotonan y anuncian el estallido inminente de la tormenta.

Sin embargo, lo nuevo en el *Gorgias* es que aquí el acusado no es Sócrates, sino el estado. Al desarrollarse el mensaje de Sócrates a sus conciudadanos para que velen por su alma sacando de él un sistema filosófico de educación, Platón carga en la cuenta de esta filosofía el grave conflicto con el estado que había de poner fin a la vida de Sócrates. Mientras que en la *Apología* este conflicto podía aparecer todavía a los ojos de ciertos lectores como una catástrofe aislada, el *Gorgias* pone de manifiesto que el pensamiento de Platón gira sin cesar en torno al hecho de tal conflicto. Su filosofía se despliega plenamente al poner de manifiesto las premisas de la vida y el pensamiento socráticos, y así sucede también en este punto importantísimo; se esfuerza en comprender en *su* necesidad el conflicto que condujo a «la muerte del más justo de los ciudadanos»[889], y el conflicto se convierte de esta manera en punto de partida de toda su filosofía de la educación. La *Carta séptima* esclarece con precisión esta experiencia vivida, en la importancia filosófica permanente que encierra para Platón, y lo hace con tal resplandor, que la obra y el testimonio propio

se complementan del modo más perfecto. La ruptura con el estado de su tiempo, que Platón, según el testimonio de la *Carta séptima*, abandona como irremediable después del desenlace de la vida de Sócrates, sale a luz en el *Gorgias*[890]. Pero al mismo tiempo se revela de qué modo tan concreto y tan político tuvo que haber comprendido Platón desde el primer momento, entre todos los discípulos de Sócrates, la misión educativa del maestro. La repudiación del estado que Sócrates había declarado insostenible no significa, para Platón, el abandono del estado como tal. Por el contrario, el fracaso de Sócrates, del «único verdadero estadista de su tiempo», lo que hace es esclarecer por vez primera el problema planteado: de lo que se trata es de armonizar el estado con los postulados de la doctrina socrática. No es la educación lo que hay que reformar, como creían los que acusaron y ejecutaron a Sócrates, sino que es el estado el que tiene que renovarse desde sus cimientos. ¿Y qué significa esto para Platón? La crítica del *Gorgias* se endereza de un modo tan exclusivo contra los estadistas atenienses del presente y del pasado, que parece como si la voluntad reformadora de Platón admitiese todavía la posibilidad de una trasformación política en su propia patria. Sin embargo, la *Carta séptima* demuestra que ya en aquella época Platón no admitía semejante posibilidad[891]. ¿Cómo podía el espíritu socrático penetrar en un estado «retórico» hasta la médula como era el ateniense? Detrás del *Gorgias* se alza ya la idea del estado de los filósofos. La crítica demoledora del estado histórico que se contiene en esta obra no tiende a la revolución violenta[892] ni es tampoco la explosión de un sombrío fatalismo, de un estado de espíritu catastrófico, que habría sido comprensible después de la bancarrota exterior e interior de Atenas que siguió a la guerra del Peloponeso. Con la brusca negación de lo existente, Platón se abre paso en el *Gorgias* hacia la construcción del «mejor tipo de estado» que tiene presente como meta y que esbozará sin preocuparse para nada, ni ahora ni más tarde, de la posibilidad de

su realización. El hecho de que inicie este camino exponiendo en el *Gorgias* la *paideia* socrática y su meta, señala claramente el punto interior de partida de la nueva voluntad hacia el estado, pues *ésta* es para Platón el polo firme en medio de un mundo de decadencia social.

El postulado paradójico de un arte basado en un conocimiento inquebrantable de los supremos bienes humanos y que tenga por única meta hacer a los ciudadanos buenos y felices surge manifiestamente de la síntesis de la propia voluntad de estadista de Platón y su fe en la misión política de Sócrates. Pero esta explicación personal, psicológica, no basta para hacernos comprender plenamente la idea platónica de una *techné* política que es al mismo tiempo construcción de estado y cuidado del alma. Para el modo de sentir moderno se confunden aquí dos misiones distintas que, por lo menos hasta hace poco, solíamos separar con rigor. Nuestra política es política realista; nuestra ética individual, idealista. Aunque el estado moderno ha tomado en sus manos en muchos aspectos la educación de la infancia y la juventud y reivindica de nuevo, con ello, una parte de la misión del estado antiguo, nos resulta difícil admitir por un momento la concepción de los griegos antiguos según la cual la ley del estado era al propio tiempo la fuente de todas las normas de la vida humana y la virtud del hombre se identificaba con la virtud del ciudadano. Esta unidad sufrió la primera conmoción seria en tiempo de Sócrates. La razón de estado y el sentimiento moral de los individuos empezaron a divorciarse cada vez más abiertamente, a medida que se embrutecía la vida política y el sentimiento moral individual de los mejores se hacía independiente y se afinaba. Esta ruptura —ya expuesta más arriba por nosotros—, de la primitiva armonía entre la virtud humana y la virtud ciudadana constituye la premisa histórica del pensamiento platónico en lo tocante a la filosofía del estado. Ahora se ponía de manifiesto que el poder del estado de someter a su imperio los espíritus —poder evi-

dente en el antiguo estado-ciudad—, tenía su reverso peligroso. Debía conducir a la postre, necesariamente, a que los individuos de cultura superior abrazasen caminos desviados y se retrajesen del estado o aplicasen a éste su pauta ética ideal, abriendo con ello un conflicto insoluble entre su modo de ver y el estado real. Platón es absolutamente contrario, en principio, a la tendencia individualista a huir del estado. Se había formado dentro de una tradición de familia y de clase en la que se consideraba evidente que los mejores consagrasen su vida al estado. Es difícil que la crítica socrática le hubiera producido una impresión tan profunda como la que atestiguan sus obras si no hubiese compartido de por sí aquella elevada concepción del estado que veía en éste el legislador moral de sus ciudadanos. Por eso Platón no interpreta tampoco el conflicto de Sócrates con el estado en el sentido de que haya llegado el momento de dar al estado lo que es del estado y a Dios lo que es de Dios. No se le pasa por las mientes el sustraer a la órbita de acción del estado la parte mejor del hombre. Individuo y comunidad forman un todo y la norma que preside esta relación tiene que representarla el estado, y sólo él. Pero esta pretensión del estado de imperar sobre el alma indivisa y entera del hombre plantea el más difícil de los problemas, a partir del momento en que esta alma descubre en la entraña de su propia conciencia moral la única pauta del valor y la dicha humanos. En estas condiciones, el estado no puede quedarse rezagado detrás de esta evolución moral y tiene que emprender, según el modo de ver de Platón, el camino de convertirse en educador y médico de almas o resignarse, si no quiere asumir esta misión, a que se le considere como un organismo degenerado e indigno de su autoridad. En el *Gorgias* de Platón se pone de manifiesto la decisión de sacrificar todas las demás funciones que forman la vida del estado a esta misión de educador moral.

Pero, además de la elevada concepción tradicional de la importancia de la *polis* para la vida del individuo, había otro motivo

que determinaba este giro nuevo y peculiar de Platón ante el estado. Este segundo motivo radicaba en la misma teoría socrática de la virtud. Desde el momento en que Platón, coincidiendo con Sócrates, basa la conducta acertada del hombre en el conocimiento de los valores supremos, la realización de estos valores se convierte de algo que afecta a las meras opiniones y a los sentimientos subjetivos en misión del supremo conocimiento a que puede elevarse el espíritu humano. El mismo Sócrates había hecho patente con la confesión irónica de su propia ignorancia que el conocimiento del bien a que aspiraba no estaba al alcance de cualquiera. Por consiguiente, no se hace honor a la importancia de la libertad frente a toda tradición que Sócrates personifica si se la interpreta en sentido moderno como la independencia recién conquistada de la conciencia personal. Platón, al enfocar el concepto de este saber socrático en el sentido estricto de su «*techné* política» acentúa del modo más enérgico su carácter objetivo. Lejos de contraponerse al saber profesional, toma su ideal de éste. No es un saber asequible a la masa, sino material del conocimiento filosófico supremo. Precisamente al llegar al punto de la evolución en que esperamos encontrarnos con el concepto moderno de la conciencia personal y de la libre decisión moral del individuo, vemos que este concepto se elimina de nuevo y que en su lugar se instaura la autoridad de una verdad filosófica objetiva que reivindica para sí el derecho a dominar toda la vida de la comunidad humana y, por tanto, también la del individuo. Si existe la ciencia socrática, sólo puede desplegar su plena eficacia, según Platón, dentro del marco de la vida de una comunidad que él representa, al modo tradicional, como una nueva *civitas*.

VII EL MENÓN - EL NUEVO CONCEPTO DEL SABER

En los anteriores diálogos Platón había intentado acercarse al conocimiento de la *areté* por diversos caminos, todos los cuales conducían a la conciencia de que las distintas cualidades llamadas virtudes, tales como la valentía, la prudencia, la piedad y la justicia, son simplemente partes de una virtud, de la virtud total, y de que la esencia de la virtud es de suyo un saber. En el *Protágoras y* en el *Gorgias* demuestra que esta conciencia, cuya exactitud se da por supuesta, constituye el problema central de toda educación, y los contornos de una *paideia* erigida sobre esta base cobran por vez primera una fisonomía definida. Debatiéndose de un modo severo con los representantes de la educación anterior, demuestra Platón en ambos diálogos que los únicos de entre ellos que asignaban al saber una alta significación, los sofistas, no estaban dispuestos a sacar la consecuencia implícita en su punto de vista, o sea la de basar también sobre un saber la cultura moral y política del hombre; por su parte, la educación tradicional perdía de vista completamente este factor. En el *Protágoras*, Sócrates había intentado ganar para su causa a los sofistas. Pero cuanto más intentaba ahondar hasta llegar a las últimas consecuencias en su tesis de que la virtud sólo podía ser, en última instancia, un saber, embrollándose así en su primitiva negación de la posibilidad de enseñar la virtud, más se resistía Protágoras a reconocer que su pretensión de pasar por maestro de la virtud sólo podía quedar a salvo mediante la aceptación del axioma socrático e que la virtud era un saber.

Ya allí se había visto con claridad que el conocimiento del bien de que habla Sócrates tenía que ser necesariamente de otro carácter que lo que suele entenderse por saber; pero sin que se procediese todavía a investigar la naturaleza misma de él. El *Protágoras* se limita de un modo deliberado a demostrar que la virtud tiene que ser necesariamente susceptible de enseñanza, si Sócrates no se equivoca al sostener que constituye un saber. Sólo a modo de sugestión se determina este saber como un «arte de la medida», pero sin que se nos dijese en qué consistía ese arte y cuál era su patrón, pues el examen de este problema se dejaba para otra ocasión[893]. Esto no tenía por necesidad que interpretarse como la referencia a un determinado diálogo posterior. Platón trata con reiteración del problema del saber, que es en él un problema que no se abandona jamás. No obstante, esta referencia da a entender con toda claridad que, una vez establecida la equiparación entre la virtud y el saber y esclarecida la importancia de este saber-virtud para toda educación, se hacía necesaria con apremio una investigación especial del problema de lo que era el saber así concebido. Pues bien, el primer diálogo en que esta investigación se aborda es el *Menón*. Es, además, la obra que se halla más próxima en el tiempo al grupo de los diálogos que hemos comentado anteriormente y constituye, por tanto, la respuesta más inmediata de Platón al problema planteado en el *Protágoras*: ¿qué clase de saber es ése que Sócrates considera fundamental para *areté*?

Partiendo de la conciencia exacta de la importancia que el problema del saber tiene en la filosofía de Platón, pero exagerando, se ha dicho que el *Menón* es el programa de la Academia, con lo cual sólo se demuestra una cosa: que se tergiversa en un sentido moderno lo que Platón representaba. Ningún programa de su escuela podía circunscribir en ningún momento la filosofía al problema del saber, sobre todo si esta palabra se concibe con esa generalidad abstracta de la moderna teoría del conocimiento y

de la lógica moderna. Hasta en el *Menón*, obra que por vez primera trata de un modo relativamente independiente este complejo de problemas, se preocupa Platón de señalar que el problema del saber surge y sólo tiene sentido, para él, partiendo del conjunto de su investigación ética. También aquí se toma como punto de partida este problema: ¿cómo podemos entrar en posesión de la *areté*[894]? Claro está que en el *Menón* este problema no se desarrolla detalladamente como en los otros diálogos, para terminar al final de él con la tesis de que la *areté* sólo puede adquirirse mediante el saber, sino que aquí Platón coloca de modo deliberado en el centro de su investigación el problema del saber y de sus orígenes. Pero no debe perderse de vista que, en toda esta disquisición, se refiere precisamente al conocimiento de la virtud y del bien, es decir, al nuevo saber socrático. Y este saber no puede desligarse de su objeto y sólo puede comprenderse partiendo de él. Formula e investiga al comienzo del diálogo, en forma perfectamente escolar, las distintas respuestas que pueden darse a la pregunta de cómo surge la *areté*: ¿la virtud es susceptible de ser enseñada, o se adquiere por la práctica? ¿O no ocurre ninguna de estas dos cosas, sino que la virtud le es comunicada al hombre por la naturaleza o de cualquier otro modo? Era la forma tradicional del problema, la forma en que estábamos familiarizados ya con él desde los poetas antiguos, desde Hesíodo, Teognis, Simónides y Píndaro, y la forma en que lo plantean también los sofistas, empalmados con aquella tradición. Según Platón, lo nuevo del planteamiento del problema por Sócrates estriba en que empieza investigando qué sea la *areté* en sí, antes de lanzarse a decir cómo se entra en posesión de ella[895].

El sentido lógico de este problema, hacia el que nos conducía ya una y otra vez el examen de las diversas virtudes en los diálogos menores, nos lo explica el *Menón* de un modo muy detallado. Platón lleva aquí a la conciencia del lector, con mayor claridad que en ninguna otra de sus obras, qué es lo que hay en el

fondo de esta pregunta: ¿qué es la *areté* en sí? Ante todo se pone en claro la diferencia que existe entre la virtud en sí y las distintas modalidades concretas de la virtud. Menón ha aprendido con Gorgias, su maestro, a distinguir entre la virtud del hombre y la de la mujer, la del adulto y la del niño, la del hombre libre y la del esclavo[896]. Pero Sócrates ignora todo este tropel de virtudes que Menón hace desfilar ante él en lugar de la única virtud que les sirve de base a todas[897]. Puede que esta diferenciación de la virtud con arreglo a la edad, el sexo o la posición social sea útil desde otros puntos de vista, pero para poder establecerla es necesario enfocar la virtud única en relación con las distintas personas que la encarnan y con sus diversos modos de aplicarse. Y esto no es más que su aspecto relativo, cuando de lo que en realidad se trataba era de indagar su carácter absoluto[898]. Este algo desde cuyo punto de vista las virtudes no aparecen múltiples y distintas, sino que son todas una y la misma virtud, es lo que Platón llama el *eidos*[899]. Es «aquello por virtud de lo cual» todas ellas son virtudes[900]. Platón le da ese nombre porque sólo con vistas a este algo[901] puede el que contesta explicar claramente qué es la virtud. El giro «con vistas a» (ἀποβλέπων εἴς τι) aparece empleado con frecuencia por Platón y expresa de un modo plástico la esencia de lo que él entiende por *eidos* o *idea*. Lo mismo que ocurre con la *areté*, existe también un *eidos* unitario respecto a otros «conceptos» análogos (como nosotros los llamaríamos, pero Platón no ha adquirido todavía la conciencia ni posee el nombre de este algo lógico, por cuya razón es mejor que hablemos de «entidades»). Este mismo carácter tienen los *eide*, o las ideas de salud, tamaño y fuerza[902]. Ya en el *Gorgias* y en otras obras se contraponen éstas, como virtudes (*aretai*) del cuerpo, a las virtudes del alma[903]. Son, pues, ejemplos elegidos con su cuenta y razón y ponen una vez más en claro que el *eidos* platónico se desarrolla de una manera absolutamente concreta sobre el problema de la virtud (*areté*). Si queremos saber qué es la salud,

no nos ponemos a averiguar si se manifiesta de distinto modo en el hombre, en la mujer, etcétera, sino que procuramos captar el *eidos*, siempre y en todas partes idéntico, de la salud. Lo mismo ocurre con la fuerza y el tamaño, las otras dos virtudes del cuerpo. Tampoco respecto a la virtud del alma supone, pues, ninguna diferencia el que la justicia o la prudencia, por ejemplo, se den en un hombre o en una mujer. La virtud es siempre la misma[904].

El análisis de estos problemas lógicos se mantiene deliberadamente dentro de los limites de lo elemental y sólo procura esclarecer los pasos esenciales del pensamiento socrático. El propio Platón dice que el diálogo de Sócrates con Menón no es sino un «ejercicio (μελέτη) para poder contestar a la pregunta sobre la esencia de la *areté*»[905]. Y esta esencia no se caracteriza sólo por el hecho de contraponerla como algo unitario y absoluto a las múltiples relaciones de la virtud con hombres de diverso tipo, sino también contraponiéndola a lo que Platón llama las partes de la virtud, como son la justicia, la prudencia, etcétera[906]. Decíamos más arriba que en nada afecta a la unidad de la virtud el hecho de que la justicia, por ejemplo, sea practicada por un hombre o por una mujer. Pero ¿acaso la virtud consistente en la justicia no es algo distinto de la virtud manifestada como prudencia? ¿Y el desdoblamiento de la virtud en diferentes formas específicas, a través de las cuales se manifiesta, no correrá peligro de destruir o quebrantar la unidad que investigamos? Dicho en otras palabras, ¿no son la justicia, la valentía y la prudencia virtudes realmente distintas? Sabemos ya, por los diálogos socráticos menores y por el *Protágoras*, que el problema fundamental de Sócrates reside precisamente en la unidad esencial de estas partes de la virtud[907]. Designaba allí el objeto por él indagado con el nombre de la «virtud total». En el *Menón*, equipara la οὐσία o esencia de la virtud a la suma y compendio de aquello que puede predicarse no de unas u otras partes cualesquiera de la virtud, sino de la virtud misma en conjunto o «en total» (κατὰ ὅλου)[908], con lo

cual se establece por vez primera y se pone de relieve con incomparable claridad plástica el nuevo concepto lógico de lo general (καθόλου). El *eidos* del bien o de la *areté*, de que habla Platón, no es otra cosa, precisamente, que esta concepción del bien «en total»[909]. Lo peculiar de la cosa está en. que este bien «en total» (κατὰ ὃλοϑ) es designado al mismo tiempo por Platón como lo verdaderamente real y existente, lo que repugna a una equiparación con nuestro «concepto» lógico, con lo general. En el *Menón*, lo mismo que en los diálogos anteriores, no nos encontramos nunca con una verdadera definición de la *areté* y, por lo demás, es evidente que por el momento semejante definición no tiene nada que ver con el problema de la esencia de la virtud. En vez de eso, se analizan una vez más las diferentes partes de la virtud, refiriéndolas como siempre al problema de la virtud en sí, es decir, a la idea. Lo que sea se explica como tal idea y no como definición. La idea es la meta a que tiende el movimiento dialéctico del pensamiento platónico. Esta conciencia, que el lector se formaba ya en las obras anteriores de Platón, se esclarece todavía más en el Menón[910].

Si sabemos comprender en su claro sentido literal, tal y como lo va desarrollando paso a paso en el *Menón*, este análisis del proceso lógico de la dialéctica socrática por Platón, su más autorizado intérprete, nos parece que será punto menos que imposible incurrir en los errores cometidos en los viejos y en los nuevos tiempos por sus enjuiciadores filosóficos. En cierto modo, es Aristóteles quien rompe la marcha por este camino equivocado, al mantener su famosa afirmación de que Sócrates fue el primero que procuró definir los conceptos generales, que Platón hipostasió, duplicando, por tanto, inútilmente, este concepto lógico general como realidad ontológica[911]. Según esto, la idea platónica presupone desde el primer momento el descubrimiento de lo general lógico y, aceptado así, es indudable que la idea no representaría realmente más que una extraña duplicación del concep-

to existente en el espíritu humano. Los lógicos modernos siguen en su mayoría las huellas de Aristóteles, en esta reconstrucción del proceso interior que llevó a Platón a establecer la teoría de las ideas[912]. Sin embargo, aunque lo que nosotros llamamos concepto se contenga ya potencialmente en el qué sea socrático, es evidente que Platón, al interpretar esta pregunta socrática sobre la esencia de la *areté*, sigue otro camino del que el lógico moderno considera natural. El concepto lógico general se le antoja al moderno algo tan evidente, que considera como un simple apéndice enojoso y problemático aquello en que la idea platónica rebasa ese concepto, puesto que da por sentado sin más que ante todo hay que representarse la virtud en sí como concepto lógico, para luego poder asignar además a este concepto una existencia en sentido ontológico. Pero, en realidad, en el *Menón* no se dice nada de esta doble acepción de la palabra, y aunque *nosotros* distingamos con claridad en Platón los dos aspectos: el de lo lógico universal y el de lo ontológico real, lo cierto es que para *él* forman absolutamente una unidad. La pregunta: ¿qué es la *areté*., tiende de modo directo a su οὐσία, a su esencia y verdadero ser, y esto es precisamente la idea[913]. Es en los diálogos posteriores cuando aparece como un problema ante Platón la relación entre la idea y la multiplicidad de los fenómenos, que hasta entonces venía designando, un poco vagamente, como la «participación» de lo individual en lo universal, y cuando surgen dificultades lógicas de las que aún no tenía noción al dar su versión primitiva de la idea.

Así, pues, los equívocos de los intérpretes modernos no nacen tanto de que se interpreten mal las palabras del propio Platón, cosa de por sí apenas concebible, como del hecho de haber transferido a ellas ciertas nociones lógicas de origen posterior. Aristóteles, al partir del hecho, con el que estaba muy familiarizado, del concepto lógico general, descubría por una parte, con razón, que se hallaba ya contenido en la idea platónica; y por otra parte,

comprobaba que Platón, en su idea, consideraba este algo general, al mismo tiempo, como lo real y verdaderamente existente. Es este segundo paso el que Aristóteles juzga como la fuente de los errores que Platón comete al determinar la relación entre lo universal y lo particular. Según el modo de ver de Aristóteles, Platón había convertido los conceptos generales en entidades metafísicas, asignándoles una existencia independiente, aparte de las cosas percibidas por los sentidos. Lo cierto es que Platón no dio nunca el segundo paso (el de la «hipóstasis» de los conceptos), sencillamente porque aún no había dado tampoco el primero, o sea la abstracción de los conceptos generales como tales. Lejos de ello: el concepto lógico aparece todavía completamente envuelto para él en el ropaje de la idea. Tal como Platón describe la penetración desde los fenómenos hasta la esencia de la *areté*, es un acto de intuición espiritual que capta lo uno en lo múltiple. El propio Platón determina la naturaleza del proceso mental dialéctico, en la *República*, como una «sinopsis», es decir, como la visión conjunta de los rasgos comunes en una pluralidad de fenómenos que se encuadran dentro de una y la misma idea. Es ésta la mejor palabra para caracterizar el acto lógico que el *Menón* nos describe[914]. De otra parte, el método dialéctico se determina aquí como un recibo de cuentas, cosa esencial, pues esto excluye la posibilidad de interpretar aquel acto de concepción interior como algo que se halle sustraído en principio a toda fiscalización por parte de otros. Una respuesta, si es dialéctica, sostiene Platón, no sólo tiene que ser verdadera, sino que, además, tiene que apoyarse en aquello que el preguntado concede[915]. Así, pues, se da por supuesto que es posible llegar a una inteligencia mediante un intercambio de preguntas y respuestas en lo tocante al objeto de aquella intuición intelectual. En la *República* y en la *Carta séptima* se ve más tarde claramente que el trabajo paciente de este entendimiento dialéctico constituye el camino lento y trabajado por el que es posible acercarse a la contemplación de la idea[916].

Es difícil decir si, detrás del análisis de contenido lógico de la dialéctica socrática que se desarrolla en el *Menón*, se levanta ya un edificio completo de reglas lógicas universales, y hasta qué punto esto sucede. Es muy probable que así sea, aunque hayamos visto que, en último término, todos los conocimientos surgen aquí de la elaboración del problema único de la virtud. Además del alto grado de conciencia lógica que Platón revela constantemente en este diálogo, es elocuente en este sentido, sobre todo, la gran cantidad de términos técnicos que emplea para designar sus distintos pasos metódicos. Para practicar un «ejercicio», como lo hace aquí Platón[917], se necesita dominar las reglas que han de tomarse como base. En este sentido es muy instructivo el arte consciente de la ilustración de procesos lógicos por medio de ejemplos (paradigmas), cuya función pone Platón de relieve continuamente. Así, por ejemplo, el problema de qué sea la virtud se ilustra mediante la pregunta: ¿qué es una figura? Y el problema de si la justicia es *la* virtud o *una* virtud, por medio de la pregunta paralela de si el círculo es *la* figura o *una* figura[918].

En otro pasaje se dice que otros colores no son menos colores que el blanco y que el círculo no tiene más de figura que el rectángulo[919], con lo cual se aclara lógicamente lo que Platón entiende por esencia (οὐσία), pues la esencia no admite, como enseña por ejemplo el *Fedón*, un más ni un menos, y ninguna figura lo es en mayor ni en menor grado que otra cualquiera[920]. En cambio, sí cabe un más o un menos con respecto a la calidad o a la relación. Estos mismos conocimientos los encontramos más tarde proclamados en la doctrina de las categorías de Aristóteles, pero ya Platón se hallaba familiarizado con ellos desde los primeros tiempos, como nos revela el *Menón*[921].

Tendría gran interés el analizar lógicamente los primeros diálogos, desde este punto de vista. Llegaríamos así a la conclusión de que una obra como el Menón no representa, ni mucho menos, los primeros tanteos para penetrar en la naturaleza lógica de

la dialéctica socrática, sino que brota, por el contrario, de la multitud de conocimientos lógicos de su autor. El Sócrates platónico hace sus ensayos sobre un discípulo que representa espiritualmente el término medio de los estudiantes de la Academia[922]. De este modo Platón lleva a la conciencia de sus lectores los problemas lógicos elementales sin cuya comprensión no es posible entender sus diálogos. Al hacerlo, no pierde de vista las limitaciones que la forma literaria impone a la explicación de problemas tan técnicos como éstos. No obstante, consigue dar también a los no iniciados una idea de la dificultad y del encanto de este nuevo campo de indagación.

En el Menón desempeñan un papel importante las matemáticas. No cabe duda de que Platón dedicó gran interés desde el primer momento a estos estudios, pues ya los primeros diálogos revelan un conocimiento minucioso de las cuestiones matemáticas. Mientras que el *Gorgias*, para trazar el esbozo de la nueva *techné* ético-política, tomaba más bien como modelo la medicina, el Menón sigue principalmente el ejemplo de las matemáticas. Esto se refiere, en primer lugar, al método. Ya en el primer intento de determinación de la esencia de la *areté* se recurre como prueba a la definición de lo que es una figura[923]. En la segunda parte del diálogo, donde Sócrates y Menón acometen de nuevo el problema de saber qué es la *areté*, se recurre nuevamente al ejemplo de las matemáticas. Aún no saben, en realidad, qué es la *areté*, pero como lo que les interesa fundamentalmente, por razones pedagógicas, es si puede ser enseñada, Sócrates formula ahora el problema de otro modo, preguntándose cuál deberá ser la naturaleza de la *areté* para que sea susceptible de enseñanza. Con ello trata de desembocar en su consabido postulado de que la *areté* no es otra cosa que un saber. E invoca en apoyo de este método de la «hipótesis» el ejemplo de los geómetras[924]. (No hemos de entrar aquí, sin embargo, en los detalles del ejemplo por él señalado: un triángulo inscrito en una circunferencia.)

Pero en el Menón las matemáticas no sirven sólo como modelo metódico en particular, sino que se tienen en cuenta de un modo muy general para ilustrar el tipo de saber que Sócrates se propone como meta. Este tipo de saber tiene de común con el de las matemáticas el que, aun partiendo de distintos fenómenos concretos perceptibles por los sentidos y que representan lo que se investiga, no se halla de por sí enclavado dentro del campo de lo perceptible. Sólo puede captarlo el espíritu, y el órgano por medio del cual se capta es el *logos*. Sócrates esclarece esto a Menón, haciendo que su esclavo, un hombre joven sin cultura alguna, aunque no desprovisto de talento, descubra por sí mismo, en presencia de su señor y mediante las preguntas congruentes, la regla del cuadrado de la hipotenusa, a la luz e una figura toscamente dibujada[925]. Este experimento pedagógico constituye el momento más brillante del diálogo. Aquí, Platón nos permite contemplar las reflexiones que le llevaron al reconocimiento de que existía una fuente puramente espiritual de certeza científica, distinta de la experiencia sensible. Como es natural, sin la ayuda de Sócrates el esclavo jamás habría dado los pasos que le conducen al descubrimiento de aquella complicada realidad matemática e incurre, antes de comprender la verdadera razón del problema, en todos los errores en que forzosamente tiene que empezar incurriendo toda inteligencia simplista sin otro horizonte que el que le abre la percepción material de sus sentidos. Pero la certeza del joven de que las cosas son así y no de otro modo no brota, por fin, de más fuente que la de su visión interior, y una vez que ha captado con claridad la naturaleza de las relaciones matemáticas que sirven de base a aquello, esta visión irradia una fuerza de convicción absoluta, que no deja lugar a la duda más leve. Esta fuerza de convicción del conocimiento adquirido no brota de la enseñanza que recibió, sino del propio espíritu y de la conciencia de la necesidad de la cosa[926].

Para acercarse a la naturaleza de esta intuición interior, Platón recurre al mundo de ideas del mito religioso. Y como los griegos no pueden representarse ninguna intuición sin el objeto real y como, por otra parte, el espíritu del hombre —por ejemplo, el del esclavo de la indagación geométrica anterior— no ha visto ni sabe todavía nada semejante, Platón interpreta la existencia potencial del conocimiento matemático en el alma como una visión comunicada a éste por una vida anterior[927]. El mito de la inmortalidad del alma y de su trasmigración a través de varias figuras corporales da colorido y bulto para nuestra fantasía finita al postulado de esa preexistencia[928]. A Platón le interesa menos la idea de la inmortalidad como base necesaria para su concepto de la personalidad moral que la posibilidad de que esa idea sirva de fondo a su nueva teoría de un saber innato en cierto modo en el alma del hombre. Sin ese fondo, este saber quedará reducido a una idea pálida y vaga. En cambio, puesto en relación con la preexistencia, se abren perspectivas insospechadas en distintas direcciones y el conocimiento del bien en sí, que se investiga, obtiene su independencia perfecta respecto a toda la experiencia exterior y una dignidad casi religiosa. Revestirá, además, una claridad matemática y descollará en la existencia humana como fragmento de un mundo superior. Decididamente es esta posición auxiliar con respecto a la teoría de las ideas la que la ciencia matemática ocupa en Platón. Se presenta en todas partes como el puente tendido hacia el conocimiento de las ideas[929], y es seguro que para el propio Platón hubo de servir de puente, al lanzarse por primera vez a determinar lógicamente el conocimiento investigado por Sócrates y la naturaleza de su objeto.

Con ello quedaba cumplido en sentido platónico el legado de Sócrates y al mismo tiempo se daba un paso formidable más allá de ella. Sócrates se había detenido siempre en el no saber. Platón, en cambio, se siente impetuosamente empujado a seguir avanzando hasta llegar al saber. Sin embargo, ve en la ausencia de sa-

ber el signo de la verdadera grandeza de Sócrates, pues Platón la interpreta como los dolores del parto de un tipo completamente nuevo de saber que Sócrates llevaba en su entraña. Trátase de aquel conocimiento interior del alma que el Menón procura captar con precisión y describir por primera vez: de la intuición de las ideas. Así, pues, no es un azar el que sea precisamente en el Menón donde Platón presenta bajo una luz nueva y positiva la *aporía* del maestro. No porque sólo a partir de este momento fuese él capaz de verla así, pero sí porque sólo creyó posible explicarla así a otros a partir del momento en que Platón abordó la tarea de exponer la naturaleza maravillosa de este saber que encontraba dentro de sí mismo la raíz de su certeza. Cuando el joven Menón, a requerimiento de Sócrates, procura determinar por vez primera la *areté* para terminar con una definición errónea que, como Sócrates le hace comprender, choca con una regla dialéctica fundamental, aquél cuenta, decepcionado, que ya ha oído decir a otros que Sócrates posee el arte peligroso de colocar a la gente en una situación de perplejidad en la que no sabe cómo entrar ni como salir[930]. Y lo compara con el narcón, un pez eléctrico que paraliza la mano que lo toca. Pero Sócrates rechaza la comparación. a menos que sea la narcosis la que inmovilice también al mismo pez, pues la verdad es que él, Sócrates, se siente en absoluto víctima de su aporía[931]. Platón demuestra luego, a la luz del ejemplo matemático del episodio del esclavo, que la *aporía* es precisamente la fuente del conocimiento y de la comprensión[932]. Es evidente que buscó y encontró en las matemáticas un ejemplo perfecto de la *aporía* socrática, y este ejemplo le tranquilizó, al revelarle que hay *aporías* que constituyen la premisa más importante para llegar a la solución real de una dificultad.

La digresión matemática del Menón sirve para poner de relieve la fecundidad educativa de las *aporías* y para presentarlas como la primera fase en la senda del conocimiento positivo de la verdad. En este proceso de la autognosis progresiva y gradual del

espíritu corresponde a la experiencia sensible el papel de despertar en el alma el recuerdo de la esencia de las cosas contemplada «desde la eternidad»[933]. Este papel se explica por la concepción de las cosas sensibles como reflejo de las ideas, tal como Platón la ha razonado en otros pasajes. En el Menón no hace más que apuntarse la teoría de que el saber socrático es la reminiscencia, lo mismo que la teoría de la inmortalidad y de la preexistencia, que habrán de desarrollarse más adelante en el *Fedón*, la *República*, el *Fedro* y las *Leyes*. Lo esencial para Platón, aquí, es la conciencia de que la verdad de lo existente «reside» en el alma[934]. Esta conciencia pone en marcha el progreso de la búsqueda y de la autognosis metódica. La aspiración a la verdad no es otra cosa que el despliegue del alma y del contenido que en ella se encierra por naturaleza[935]. Y responde, como ya se ha apuntado aquí, a un anhelo profundamente arraigado en ella[936]. Esta concepción fue desarrollada más tarde por Platón en el *Simposio* y en otros sitios, bajo la forma de su teoría del *eros*, como fuente de toda aspiración espiritual. Sócrates rechaza repetidas veces la palabra «enseñar» (διδάσκειν) como expresión de este proceso, porque parece reflejar la idea de un atiborramiento exterior de conocimiento en el alma[937]. El esclavo no descubre la verdad de la regla matemática porque nadie se la enseñe, sino porque saca el saber de su propio espíritu[938]. En el *Protágoras* y en el *Gorgias* Platón esclarece la nueva *paideia* en su bosquejo ético al contraponerla a la educación de los sofistas; en el Menón desarrolla el profundo concepto del saber que dormita en la entraña de la socrática, al contrastarla con la concepción mecánica que los sofistas tienen de lo que *es* aprender. Éste, cuando es verdadero, no consiste en una asimilación pasiva, sino en una búsqueda esforzada, la cual sólo es posible mediante la participación espontánea de quien quiere aprender. La eficacia moral, fortalecedora del carácter, de la aspiración científica, irradia de toda la exposición platónica[939]. En ella encuentra su expresión perfecta el carácter

activo del espíritu griego y su tendencia a encontrar dentro de sí mismo las razones determinantes de su pensamiento y de su conducta.

El concepto platónico del saber, explicado en la digresión matemática del *Menón*, arroja su luz sobre la parte final del diálogo, donde reaparece el viejo problema de lo que es la *areté*[940]. Ya hemos dicho que para Platón el problema de lo que es el saber surge, pura y simplemente, del problema de lo que es la *areté*; por eso era de esperar que al terminar la disquisición sobre el problema del saber se intentase deducir de él alguna enseñanza con respecto a aquel problema socrático fundamental[941]. En la parte del Menón que antecede a la investigación de lo que es el saber se había definido la *areté*, de un modo conscientemente ingenuo, como la capacidad de procurarse toda clase de bienes[942]. Este intento se mantiene todavía por entero en el plano de la antigua ética popular griega y, en general, sabemos que Platón parte siempre de las situaciones históricamente dadas. Esta definición provisional se adapta luego en cierto modo al pensamiento ético más riguroso de la filosofía por medio del giro añadido *a posteriori* «de un modo justo»[943]. No obstante, queda plenamente sin determinar la relación entre la justicia y la virtud por antonomasia, y vemos que la esencia de ésta no se esclarece con aquella definición en la que se comete el error lógico de querer explicar la esencia de la virtud por medio de una parte de la misma, que es la justicia. En consecuencia, da por supuesto como ya conocido aquello que precisamente se trata de conocer[944].

La determinación socrática de la virtud como un saber no se menciona todavía para nada en esta fase de la investigación, pero es evidente desde el primer momento que el examen del problema de lo que sea el saber en la parte central del Menón sirve para preparar la introducción del concepto socrático del saber con vistas a la determinación de la esencia de la *areté*. Ésta tiene lugar bajo la forma de la definición hipotética mencionada ya más arri-

ba (véanse pp. 556 *s*.): si la virtud es susceptible de enseñanza tiene que consistir, necesariamente, en un saber[945]. Es evidente que ninguno de los bienes tan anhelados por el mundo y por los que la multitud entiende cosas como la salud, la belleza, la riqueza y el poder, constituye un verdadero bien para el hombre si no va acompañado por el conocimiento y la razón[946]. El saber que investigamos será, por tanto, esta razón, la *frónesis*, que nos dice cuáles son los bienes verdaderos y cuáles los falsos y por cuáles de ellos debemos optar[947]. En la *República*, Platón designa esto precisamente con las palabras de «saber elegir» y declara que en la vida lo único que interesa es adquirir este tipo de saber[948]. Este saber descansa en el conocimiento inquebrantable de aquellas ideas y arquetipos primitivos de los supremos valores que el alma encuentra dentro de sí misma cuando recapacita sobre la esencia de lo bueno, de lo justo, etcétera, y tiene la fuerza suficiente para determinar y encauzar la voluntad. Tal es, al menos, el sentido en que debe buscarse la respuesta a la pregunta socrática sobre la esencia de la *areté*.

Pero Platón prefiere poner fin al diálogo con una *aporía* auténticamente socrática. En ella volvemos a encontrarnos con el viejo dilema en el que culminaba ya el *Protágoras*: si la virtud es susceptible de enseñanza tiene que consistir necesariamente en un saber, en cuyo caso el postulado de Sócrates, que tal afirma, llevaría implícita la clave para una educación en el verdadero sentido de la palabra[949]. Sin embargo, la experiencia parece demostrar que no existen profesores de virtud, que hasta ahora ni los hombres más importantes del pasado y del presente de Atenas fueron capaces de trasmitir sus virtudes y su carácter a sus propios hijos[950]. Sócrates está dispuesto a admitir que aquellos hombres poseían la *areté*, pero si ésta hubiese consistido en un saber tendría que haberse manifestado necesariamente como una fuerza educativa. Por tanto, sólo se basaría, evidentemente, en una «opinión acertada[951]» comunicada al hombre por alguna

«*moira* divina»[952], pero que no le capacitaba para explicar a otros sus actos, por no poseer él el «conocimiento de la razón» que los determina[953]. Por donde, al terminar el *Menón* seguimos, aparentemente, en el mismo sitio en que estábamos en el *Protágoras*. Pero sólo aparentemente, pues en realidad el nuevo concepto del saber que obtenemos en la parte central del Menón con ayuda de los ejemplos matemáticos nos abre las perspectivas de un tipo de conocimiento que no es susceptible de enseñanza en sentido externo, sino que brota en el alma misma de quien lo inquiere a base de una orientación acertada de su pensamiento. El encanto del arte socrático del diálogo en Platón consiste en que ni siquiera aquí, cuando al fin estamos tan cerca de captarlo, nos sirve, aderezado por él, el resultado, sino que hace que lo encontremos nosotros mismos. Al abocarse a su solución el dilema desarrollado por Platón en el *Protágoras*[954], se justifica también definitivamente la pretensión educativa que Sócrates formulaba en aquella obra y en el *Gorgias*. En efecto, la nueva *paideia* no es susceptible de «enseñanza» al modo como entendían ésta los sofistas, y desde este punto de vista Sócrates tenía razón al negar la posibilidad de educar a los hombres por el simple hecho de instruirlos. Pero al sentar el criterio de que la virtud tenía que consistir necesariamente en un saber y al despejar el camino hacia este saber, aparecía, en vez de los seudoprofetas de la sabiduría escolar, como el único verdadero educador. En la parte final del *Menón*, Sócrates es colocado expresamente sobre este fondo de la *paideia* sofística, al aparecer en el diálogo una nueva figura, la de Anito, que orienta la conversación hacia el problema de la educación acertada. El problema con que comienza el diálogo y a base del cual se desarrolla en éste el concepto socrático del saber, el problema de cómo surge en el hombre la *areté*, se proyecta naturalmente, desde el primer momento, sobre aquella meta. El Menón termina, como el *Protágoras*, con un dilema: puesto que la enseñanza de los sofistas no conduce a la *areté* y la *areté* de los estadistas, que

poseen por naturaleza (φύσει), no es susceptible de ser trasmitida a otros, parece que la *areté* sólo puede existir en el mundo por obra del divino azar, si es que no se encuentra un estadista (πολιτικός) capaz de convertir en estadista a otro. Sin embargo, este giro del «si es que no», que fácilmente podría pasar inadvertido, contiene en realidad la solución del dilema, pues por el *Gorgias* sabemos ya que, según la tesis paradójica de Platón, Sócrates es el único verdadero estadista que hace mejores a los hombres. El Menón nos ha dicho ya cómo se despierta en el alma del hombre su tipo de saber. Por donde al final vemos claramente que la *areté*, en sentido socrático, se adquiere «por naturaleza» (como «recuerdo del alma») y *es también* susceptible de «enseñanza». Sin embargo, si estas palabras se interpretan al modo de la terminología pedagógica usual, llegamos a la conclusión de que no es susceptible de enseñanza ni existe por naturaleza, a menos que consideremos esto último como un talento y un don naturales que no sepan dar razón de sí mismos.

Pero la pedagogía de Sócrates no depende sólo del carácter metódico del saber socrático, que Platón esclarece plenamente en el Menón con ayuda del paralelismo entre la dialéctica y las matemáticas. El conocimiento filosófico de las ideas que nace de la reflexión del espíritu sobre su propio cosmos interior, aparece en los diálogos Platónicos bajo una luz constantemente nueva como la verdadera consumación del destino natural del hombre. En el *Eutidemo*, la *frónesis* de Sócrates se describe como la senda hacia la eudemonía y hacia el verdadero éxito[955]. Su mensaje resuena aquí de un modo casi universal y no es, ciertamente, concebible sin la conciencia de dar al hombre, en la vida, un punto de apoyo firme y seguro mediante el conocimiento de los bienes supremos. En el *Fedón* Platónico aquel mensaje revela, en la hora profética de la muerte del maestro, su fuerza superior al mundo y capaz de dominarlo. Allí aparece como la preparación diaria y constante del filósofo para la muerte[956], pero esta preparación

espiritual incesante para morir conduce al supremo triunfo de apoteosis de Sócrates a punto de abandonar la vida, que se separa de sus discípulos con tranquila alegría de alma y como un hombre verdaderamente libre. El saber se describe aquí como la «concentración» del alma[957] —uno de los conceptos psicológicos inmortales de Platón—, por medio de la cual ésta se sobrepone a la dispersión de los sentidos, que la empujaban siempre hacia el mundo exterior, para condensarse en su más genuina actividad interior. En esta obra encuentra su expresión más acusada el antagonismo entre la naturaleza espiritual y sensorial del hombre.

Pero este «ascetismo» del hombre filosófico que consagra toda su existencia al conocimiento y, por tanto, a la concentración duradera, no es concebido por Platón a modo de un símbolo exclusivo y unilateral de la vida, sino que aparece, a pesar de la inmensa supremacía que concede a lo espiritual en el hombre sobre lo físico, como algo perfectamente «natural». La idea de la muerte no puede infundir terror al que en esta vida haya habituado su alma a separarse del cuerpo, adquiriendo con ello la certeza de la eternidad que lleva en su espíritu. En el *Fedón*, el espíritu de Sócrates flota como el cisne apolíneo sobre las praderas del ser puro[958] ya antes de abandonar el cuerpo; en cambio, en el *Simposio* Platón presenta al filósofo como la forma suprema del hombre dionisiaco y el conocimiento de la eterna belleza y cuya visión se remonta como la satisfacción suprema del primitivo impulso humano, del *eros*, del gran demonio que mantiene en cohesión el cosmos en el exterior y en el interior. Finalmente, en la *República* el saber del filósofo se revela como la fuente de toda la fuerza legisladora y creadora de sociedades del alma. Por tanto, la filosofía Platónica no es sólo una nueva teoría del conocimiento, sino la más perfecta visión (θεωρία) del cosmos, de las fuerzas humanas y demoniacas. El saber ocupa un lugar central en este cuadro, porque el conocimiento del «sentido» es la fuerza creadora

que todo lo dirige y todo lo ordena. Para Platón es el dedo que señala el camino hacia el mundo de lo divino.

VIII. EL SIMPOSIO - EROS

En el *Lisis*, uno de sus más graciosos diálogos menores, Platón había planteado ya el problema de la esencia de la amistad, tocando con ello uno de los temas fundamentales de su filosofía, que habría de desarrollar en toda su plenitud más tarde, en las grandes obras de su madurez que tratan del *eros*: el *Simposio* y el *Fedro*. Lo mismo que la investigación de las distintas virtudes en los otros diálogos Platónicos de la primera época, esta disquisición se encuadra dentro del gran conjunto de la filosofía política de Platón. Su teoría de la amistad constituye el nervio de una manera de considerar el estado que ve en éste, primordialmente, un poder educativo. En la *República* y en la *Carta séptima*, Platón razona su retraimiento de toda actividad política por la carencia total de amigos y camaradas seguros que pudieran ayudarle en la empresa de renovar la *polis*[959]. Cuando la comunidad sufre una enfermedad orgánica que afecta a su conjunto o es destruida, la obra de su reconstrucción sólo puede partir de un grupo reducido, pero fundamentalmente sano de hombres identificados en ideas, que sirva de célula germinal para un nuevo organismo; tal es siempre el significado de la amistad (φιλία) para Platón: es la forma fundamental de toda comunidad humana que no sea puramente natural, sino una comunidad espiritual y ética.

Por tanto, es un problema que rebasa con mucho el campo de lo que en las sociedades modernas, individualizadas en extremo, llamamos amistad. Para comprender claramente el verdadero alcance del concepto griego de la *filía*, no tenemos más que seguir el desarrollo ulterior de este concepto hasta llegar a la teoría su-

tilmente diferenciada de la amistad en la *Ética nicomaquea* de Aristóteles, teoría que desciende en línea recta de la Platónica. Esa teoría contiene una sistemática completa de todas las formas concebibles de comunidad humana, desde las formas fundamentales y más simples de la vida familiar hasta los diversos tipos de estados. Esta filosofía de la comunidad tenía su raíz en las especulaciones del círculo socrático y principalmente de Platón en torno a la esencia de la amistad y en la singular importancia que este problema tuvo para la socrática[960]. El profundo concepto de la amistad que brotó de ella fue vivido y proclamado, al igual que todo el movimiento ético que de ella arrancó, como una contribución directa a la solución del problema del estado.

La psicología trivial que en tiempos de Platón hacía esfuerzos poco satisfactorios por encontrar una explicación a la amistad, atribuía ésta a la semejanza de caracteres, bien a la atracción de los contrarios[961]. Remontándose sobre este campo exterior de simples comparaciones psicológicas, el *Lisis* de Platón, en audaz avance, descubre el nuevo concepto de «lo primero que amamos» (πρῶτον φίλον), que Platón exige y presupone como fuente y origen de toda amistad entre los hombres[962]. En gracia de este «amado» universal, a lo que en última instancia es apetecido por nosotros, ama el hombre todo lo que ama en particular[963]. Es aquello que aspiramos a conseguir o realizar cuando nos unimos a otros hombres, cualquiera que sea el carácter de esta unión. En otros términos, es el principio que da su razón de ser y asigna su meta a toda comunidad humana; eso es lo que Platón se propone investigar. Y a este principio apunta el *Lisis* al establecer como criterio normativo el de un «primer amado». Congruente con esto es la tesis que Platón sienta en el *Gorgias* cuando dice que no puede existir una verdadera comunidad entre hombres que viven del robo, pues la comunidad en el verdadero sentido sólo puede existir para el bien[964]. Lo mismo que en los demás diálogos socráticos, se da por supuesta como punto fijo de orientación

la idea del bien; ésta constituye también la pauta absoluta y última en la investigación sobre el problema de la amistad, pues, aun sin necesidad de que Platón lo dijera de modo expreso, el lector sagaz comprendería perfectamente que detrás de ese «primer amado», por virtud del cual amamos todo lo demás, está el valor supremo, que es de por sí el bien[965]. El *Lisis* abre, pues, la perspectiva que las dos obras fundamentales sobre el *eros* habrán de desarrollar: el establecimiento de toda comunidad sobre la idea de que lo que une a los seres humanos unos con otros es la norma y la ley de un bien supremo impreso en el alma, bien supremo que mantiene unido al mundo de los hombres y al cosmos entero. Y ya en el *Lisis* vemos cómo la eficacia del principio primordial amado por todos trasciende del mundo de los hombres: es el bien aspirado y apetecido no sólo por nosotros, sino por todos los seres y que aparece en cada uno de ellos como *su* perfección. Repudiando enérgicamente la tesis del derecho del más fuerte, también el *Gorgias* ordenaba ya el problema de las comunidades humanas dentro del marco de una simetría cósmica suprema, que aquí equivale a la armonía entre las cosas y su pauta última, no determinada con mayor precisión por el momento[966].

Ninguna prosa humana podría atreverse a hacer honor, con los medios del análisis científico o de una paráfrasis cuidadosamente calculada sobre el original, a la perfección suma del arte Platónico, tal como se nos revela en el *Simposio*. Intentaremos tan sólo exponer en sus rasgos fundamentales el contenido de la obra desde el punto de vista de la *paideia*. Platón indica ya con el mismo título de la obra que ésta no gira, como la mayoría de sus diálogos, en torno a una figura central. No estamos ante un drama dialéctico como el *Protágoras* o el *Gorgias*. Ni se la puede comparar tampoco, menos que con nada, con obras puramente científicas del tipo del *Teeteto* o del *Parménides*, en las que se expone sobriamente el esfuerzo realizado para resolver determina-

do problema. El *Simposio* no es, en realidad, un diálogo en sentido usual, sino un duelo de palabras entre gentes que ocupan todas una alta posición. Representantes de todas las clases de cultura espiritual en Grecia se congregan en torno a la mesa del poeta trágico Agatón. Acaba de obtener en el *agón* dramático un brillante triunfo y es el festejado a la par que el anfitrión. Pero, dentro de un círculo reducido, es Sócrates el que obtiene el triunfo en el *agón* de los discursos, un triunfo que pesa más que el aplauso de las treinta mil o más personas que aclamaran a Agatón en el teatro el día anterior[967]. La escena es simbólica. Además del trágico está presente Aristófanes, el mejor comediógrafo de la época, y como los discursos de estas dos figuras marcan indudablemente el punto culminante de todo el diálogo antes de que Sócrates, como último de todos, comience a hablar, resulta que el *Simposio* viene a ser la encarnación visible de la primacía de la filosofía sobre la poesía que Platón postula en su *República*. Sin embargo, para alcanzar esta dignidad, la filosofía tuvo que convertirse también en poesía, o crear por lo menos obras poéticas de primer rango que desplegasen su esencia ante los ojos de la gente gracias a su fuerza inmortal y con independencia de toda lucha de opiniones.

Ya con la sola elección de la escena, Platón da al problema del *eros* el marco adecuado en el *Simposio*. Desde tiempos antiquísimos, los simposios eran entre los griegos lugares en que campeaba la verdadera tradición de la auténtica *areté* masculina y de su glorificación en palabras poéticas y en cantos. Tal es el simposio con que nos encontramos ya en Homero[968]. Hasta un reformador de los viejos tiempos decadentes como el poeta-filósofo Jenófanes se volvía con sus ideas de crítica de la fe religiosa de Homero a los sensibles comensales de los simposios espiritualmente animados[969], y la caballeresca sabiduría educadora de un Teognis de Megara se exponía junto a las mesas de los banquetes. Teognis tuvo la seguridad de sobrevivir a su época por la super-

vivencia de sus poesías en los simposios de futuros siglos, y su esperanza no le engañó[970]. La combinación de la *paideia* aristocrática de Teognis con el amor del poeta por el distinguido joven Cirno, a quien dirige sus exhortaciones, esclarece la relación existente entre el simposio y el *eros* educativo que inspiró el *Simposio* Platónico. Y no debe perderse de vista tampoco la relación existente entre la escuela filosófica y la tradición y la práctica de los simposios, pues éstos figuraban entre las formas fijas de sociabilidad entre maestros y alumnos, lo que les imprimía un sello completamente nuevo. Las obras filosóficas y eruditas en cuyo título aparece la palabra simposio, y que tanto abundan en la literatura griega posplatónica[971], atestiguan la gran influencia que la penetración del espíritu filosófico y de sus profundos problemas ejerció sobre esta clase de reuniones.

Platón es el creador de la nueva forma filosófica del simposio. El relato literario y la nueva interpretación filosófica de la antigua práctica social se asocian en él a la organización de la vida espiritual en su escuela. En la última época de Platón este fondo del simposio se destaca con gran claridad. Entre los títulos de las obras perdidas de Aristóteles y de otros discípulos de Platón aparecen mencionadas leyes minuciosas destinadas a reglamentar los simposios, tal como Platón las preconizaba en sus *Leyes*[972]. Al comienzo de esta obra dedica todo un libro al valor educativo del beber y de las reuniones de bebedores, defendiendo estas prácticas contra los ataques de que eran objeto. Esta nueva ética de las reuniones de bebedores, que más adelante enjuiciaremos, respondía a la práctica ya establecida de reuniones periódicas de este tipo en la Academia[973]. Platón se declara partidario en la *República* de la costumbre espartana de las comidas comunes de hombres, de las *sisitias*[974], y en las *Leyes* censura la ausencia de simposios como uno de los defectos morales más salientes de la educación espartana, que sólo se preocupa de fomentar la valentía y no el dominio de sí mismo[975]. La nueva educación, tal co-

mo la practicaba la Academia, no podía menos de llenar esta laguna. La escuela de Isócrates adopta la actitud contraria. En ella se refleja la sobriedad de su maestro, que veía en el exceso de bebida la ruina de la juventud ateniense[976]. Y tampoco pensaría de modo distinto acerca del *eros*. Pero Platón obliga a ambas fuerzas, Dionisos y Eros, a ponerse al servicio de su idea. Le anima la certeza de que la filosofía infunde nuevo sentido a cuanto vive y lo convierte todo en valores positivos, aun aquello que linda ya con la zona de peligro. Se atreve a inculcar este espíritu en toda la realidad circundante y está seguro de que de este modo afluirán a su *paideia* todas aquellas energías naturales e instintivas contra las que de otro modo tendría que luchar en vano. En su teoría del *eros* tiende un puente audaz sobre el abismo que separa lo apolíneo de lo dionisiaco. Sin el impulso y el entusiasmo inagotable y sin cesar renovados de las fuerzas irracionales del hombre, cree que jamás será posible alcanzar la cumbre de aquella transfiguración suprema que el espíritu cobra al contemplar la idea de lo bello. El enlace del *eros* y la *paideia*, tal es la idea central del *Simposio*. Como hemos visto, no era una idea nueva de por sí, sino que había sido trasmitida por la tradición. La verdadera audacia de Platón consiste en hacer revivir esta idea, bajo una forma limpia de escorias, ennoblecida, en una época como aquélla, de sobria ilustración moral, predestinada según todos los síntomas a sepultar en el Orco todo el mundo griego primitivo del *eros* masculino, con todos sus abusos, pero también con todos sus ideales. Bajo esta nueva forma, como el supremo vuelo espiritual de dos almas íntimamente unidas hasta el reino de lo eternamente bello, Platón introduce el *eros* en la eternidad. No conocemos las experiencias personales vividas que sirvieran de base a este proceso de purificación. Desde luego, inspiraron una de las más grandes obras poéticas de arte de la literatura universal. La belleza de esta obra no se cifra sólo en la perfección de su forma, sino en el modo como en ella se funden la verdadera pasión, el alto y puro

vuelo de la especulación y la fuerza de propia liberación moral del hombre, que en la escena final de la obra se manifiesta con triunfadora audacia.

La filosofía de Platón y sus figuras poéticas se han revelado ante nosotros, paso a paso, como la unión entre la tendencia hacia ideales de validez universal y la más extrema concreción de una existencia históricamente dada. Esto cobra expresión ante todo en la forma del diálogo, que arranca siempre de determinadas situaciones y determinados hombres y en último término de una situación espiritual concreta, contemplada en su unidad espiritual. En ella, Sócrates procura llegar, con ayuda de su dialéctica, a un entendimiento con sus semejantes en torno a todas las clases de posesiones comunes. De éstas surgen ante los interlocutores sus problemas comunes y su colaboración hace que todos confíen en encontrar una solución común que abarque todas las tendencias discrepantes. No hay ningún diálogo que responda mejor que el *Simposio* a una determinada situación espiritual y moral de esta naturaleza; debe considerarse sólo como un coro de voces reales de la época, del cual se alza al fin la de Sócrates como voz dirigente y triunfadora. El encanto dramático principal de la obra estriba en la maestría de las caracterizaciones individualizadas que convierten a los tipos antagónicos de las concepciones dominantes acerca del *eros* en una sinfonía incomparablemente rica. No es posible exponer aquí en su totalidad los distintos aspectos del tema, aunque todos ellos son, en realidad, indispensables para poder comprender el discurso socrático de Diótima. El propio Platón califica este discurso como la cúspide del edificio y, siguiendo esta misma metáfora, se ha dicho con bastante acierto que los discursos que lo preceden son a modo de terrazas que van ascendiendo gradualmente hasta él.

Intentemos representarnos con sencillez la discusión en torno al *eros* bajo la forma corriente de los diálogos socráticos, o sea como una sucesión ininterrumpida de intentos de definición de

distinto tipo, y en seguida comprenderemos por qué Platón prefirió componer el *Simposio* como una serie de discursos independientes los unos de los otros, lo cual entraña, naturalmente, la renuncia a una aplicación estricta del método dialéctico. Aquí, Sócrates no lleva la batuta de toda la discusión, como suele ocurrir en los diálogos Platónicos; es uno de tantos interlocutores y, además, el último, papel que su ironía encuentra perfectamente adecuado. Por eso, en el *Simposio* la dialéctica no aparece hasta el final, como contraste acabado con la abigarrada retórica y la brillante poesía de los demás personajes. La formulación del tema, que es el panegírico del *eros*, justifica sobradamente esta disposición del diálogo y, a su vez, el tema se halla suficientemente justificado por el lugar y la ocasión, que no consienten una conversación coherente y puramente objetiva. El «encomio» es una pieza de retórica, mucho más si se trata de encomiar un objeto mítico, como los que eran predilectos por aquel entonces en la práctica escolar de los retóricos. Por la misma época en que compuso el *Simposio*, Platón escribió el *Menexeno*, obra del mismo tipo, aceptando así abiertamente, durante algún tiempo, la emulación con las escuelas retóricas de Atenas que le hacían la competencia. Las oraciones fúnebres de homenaje a los guerreros caídos constituían también una forma de arte retórica a que la época era muy aficionada.

Fedro, el primer orador del *Simposio* y el verdadero «padre» de la idea de encomiar a Eros[977], concibe su propia sugestión en este sentido, como un tema académico retórico del que procura salir airoso con los recursos de la elocuencia sofística. Censura a los poetas[978] porque, teniendo por misión cantar a los dioses en himnos, se han olvidado de Eros y se propone, por tanto, llenar esta laguna cantando en prosa el panegírico de este dios. El duelo consciente con la poesía es característico de la retórica sofística. Este discurso, como los que le siguen, revela la maestría consumada del arte de Platón en la imitación y la parodia literarias de

los tipos espirituales representados y de sus correspondientes estilos. Fedro cita abundantemente, al modo de los sofistas, las sentencias de los poetas antiguos y da una genealogía mítica de Eros como el más antiguo de todos los dioses, apoyándose para ello en la autoridad de Hesíodo y de otras fuentes teogónicas[979]. La idea fundamental en que se inspira es la interpretación política de Eros como sugeridor del afán de honor y engendrador de la *areté*, sin la cual no podrían existir la amistad, la comunidad ni el estado[980]. Como vemos, la disquisición tiende desde el primer momento a una alta justificación moral del *eros*, aunque, por otro lado, sin determinar a fondo su esencia ni distinguir entre sus diversas formas.

Esto es lo que intenta lograr el segundo discurso, el de Pausanias, quien censura justamente esta falta de precisión e intenta por vez primera una formulación concreta. Con ello se ahonda y se esclarece todavía más la tendencia de una fundamentación ideal de la relación erótica. Pausanias, sin abandonar el tono mitologizante del discurso de Fedro, y fijándose en la doble naturaleza de Afrodita, a cuyo servicio se halla Eros, distingue entre el Eros Pandemos y el Eros Uranio[981]. De modo semejante a como aquí se nos presenta a un doble Eros, Hesíodo, en los *Erga*, había distinguido dos Eris, sustituyendo esta pareja antagónica, formada por la diosa mala y la diosa buena, a la Eris única de la tradición[982]. Este ejemplo es el que Platón parece seguir aquí. El *eros* usual y corriente, el instinto irreflexivo y vulgar, es repudiable y vil, porque tiende a la simple satisfacción de los apetitos sensuales; el otro, en cambio, es de origen divino y se halla impulsado por el celo de servir al verdadero bien y a la perfección del amado[983]. Este segundo *eros* pretende ser una fuerza educadora, no sólo en el sentido negativo que hace resaltar el discurso de Fedro. desviando a los amantes de acciones viles[984], sino con arreglo a toda su esencia, como una fuerza que sirve al amigo y le ayuda a desarrollar su personalidad[985]. Esta concepción requiere

la «coincidencia» del instinto sensual con motivos ideales para que el aspecto físico del *eros se* halle justificado[986], pero el mismo hecho de que Pausanias, que es el que aboga por este tipo de erótica, tropiece evidentemente con dificultades para hacer coincidir entre sí los dos aspectos, es prueba suficiente de que se trata de una mera transacción. Esta solución debió de encontrar por aquel entonces muchos partidarios, y es seguro que ello fue lo que movió a Platón a conceder que este criterio se manifestase aquí con la extensión con que lo hace. Comparando este discurso con el de Diótima, vemos que Pausanias establece su distinción entre el *eros* noble y el *eros* vil partiendo de puntos de vista situados al margen del *eros* y no originariamente implícitos en él. Es especialmente significativo el intento que hace Pausanias para explotar en favor de su teoría la inseguridad del criterio moral imperante en esta materia. Esta inseguridad la prueba comparando entre sí las concepciones predominantes en diversos países acerca del *eros* masculino[987]. En Elis y Beocia, es decir, en las regiones de Grecia menos desarrolladas espiritualmente y estancadas en una fase de cultura arcaica, el *eros* se considera algo sencillamente intangible. Lo contrario de lo que ocurre en Jonia, es decir, tal como Pausanias lo interpreta, en la parte del mundo helénico más afín al modo de ser asiático, donde el *eros* se halla rigurosamente castigado. El orador explica esto por la influencia de los bárbaros y de sus concepciones políticas. Todo despotismo se basa en la desconfianza, y, en los países así gobernados, las grandes amistades inspiran siempre sospechas de relaciones conspirativas. No puede negarse tampoco que la democracia ateniense, según la leyenda histórica, fue fundada por una pareja de tiranicidas, Harmodio y Aristogitón, unidos a vida y muerte por el *eros*. Tal vez haya sido el culto que se rindió siempre en Atenas a esta pareja de amigos lo que sancionó también el *eros*. El orador se esfuerza en demostrar que es el espíritu ideal que inspira estas amistades lo que en los hábitos atenienses y espartanos las distin-

gue de la satisfacción de apetitos puramente sensuales y las hace aceptables para la opinión pública. La actitud de Atenas y Esparta no es ni aprobatoria ni reprobatoria, como la de los otros estados que se citan, sino equívoca y compleja. Adopta en cierto modo una línea intermedia entre aquellos dos extremos antagónicos. Por eso tal vez cree Pausanias que con su interpretación de los imponderables políticos y éticos conseguirá hacer comprender mejor a la culta Atenas su *eros* pedagógico idealizado.

El hecho de que Pausanias no considere por separado a Atenas, sino en unión de Esparta, tiene su importancia. La rigurosa Esparta parece ser un testimonio muy valioso en problema de moral. Sin embargo, el suyo es, en realidad, un testimonio de valor muy dudoso, pues la opinión mantenida por Pausanias proviene en esencia de la propia Esparta, como ocurre también con la práctica de la pederastía como tal. Esta costumbre, procedente de la vida en los campamentos guerreros de la época de las migraciones de las tribus, época que entre los dorios estaba mucho menos lejana que entre los demás griegos y que proseguía en el modo de vida de la casta guerrera espartana, se había ido trasplantando a los tiempos posteriores y, aunque se hubiese extendido también en otras regiones de Grecia, Esparta seguía siendo su sede más importante en el mundo helénico. Al caer Esparta y desaparecer su influencia específica, cosa que ocurrió poco después de la época en que nace el *Simposio*, la pederastía declinó rápidamente, por lo menos como ideal ético, y sólo perduró en los siglos posteriores de la Antigüedad como una práctica viciosa y despreciable de los *cinaedi*. En la *Ética y* en la *Política* de Aristóteles no desempeña ya ningún papel como factor positivo, y el viejo Platón de las *Leyes* la repudia lisa y llanamente como contraria a la naturaleza[988]. El punto de vista de historia comparada que Pausanias adopta en su discurso revela que el *Simposio* es una especie de jalón en la línea divisoria entre la sensibilidad de la Grecia antigua y la de la Grecia posterior. A Platón le ocurre con el

eros lo mismo que con la *polis* y con la fe de la antigua Grecia sobre la que aquélla se basaba: como pocos espíritus de aquella época de transición, siente de un modo fuerte y puro todas esas ideas, pero es sólo la imagen transfigurada de su esencia ideal la que trasmite al nuevo mundo y proyecta sobre el centro metafísico de éste. La transacción empeñada en «conciliar» lo antiguo y lo nuevo resulta ser demasiado débil. Platón no puede detenerse en la concepción del *eros* de Pausanias.

Una tercera forma de tradición espiritual es la que se manifiesta en el discurso de Erixímaco. Como médico, parte de la observación de la naturaleza[989], razón por la cual su horizonte visual no se limita al hombre, como el de los oradores que le antecedieron. Sin embargo, esto no le impide atenerse a la formulación retórica del problema y ensalzar a Eros como un poderoso dios, a pesar de esta interpretación universal de su ser, o tal vez a causa precisamente de ella. La interpretación cósmica de Eros había comenzado ya con Hesíodo, quien en la *Teogonia* le coloca en los orígenes del mundo y lo convierte hipostáticamente en aquella fuerza generadora original que se manifestará en todas las generaciones posteriores de dioses[990]. Los filósofos de la antigua Grecia como Parménides y Empédocles tomaron de Hesíodo la idea del *eros* cosmológico e intentaron ponerla a contribución para explicar la naturaleza en todos sus detalles, derivando del *eros* la combinación de los elementos entre sí para formar los diversos cuerpos físicos. Ya Fedro había citado en su discurso, con rasgos de erudición, a estos antiguos pensadores, al trazar con su ayuda y jugando a la mitología una genealogía del dios Eros[991]. Pero Erixímaco sostiene sistemáticamente el poder generador de Eros como principio del devenir de todo el mundo físico, como la potencia creadora de aquel amor primigenio que con su ritmo periódico de llenado y vaciado lo penetra y lo anima todo[992]. A primera vista, parece imposible establecer, desde este punto de vista de la *physis*, ninguna división entre las distintas formas o

modalidades del *eros* con arreglo a su valor moral, como Pausanias había intentado hacerlo, partiendo del *nomos* vigente de la sociedad humana. Pero también el médico reconoce expresamente la distinción entre un *eros* bueno y un *eros* malo[993]. La distinción entre lo sano y lo enfermo, con que nos encontramos en la vida toda de la naturaleza, es según él el denominador general a que aquella distinción de orden moral debe reducirse. La salud es la mezcla acertada de los contrarios en la naturaleza; la enfermedad, la perturbación dañosa de su equilibrio y de su armonía; y Erixímaco ve en la armonía la esencia del *eros*[994].

Ahora comprendemos por qué Platón eligió a un médico como representante de la concepción naturalista[995]. Lo hizo precisamente en gracia a esta distinción, que conduce a someter el *eros* a un criterio valorativo. Platón considera desde el primer momento su axiología ética y su *paideia*, según veíamos en el *Gorgias*, como la réplica de la teoría médica de la naturaleza sana y la naturaleza enferma y de su terapéutica. El concepto médico de la *physis* corporal tiene de común con el concepto Platónico de la *physis* ético-anímica el ser un auténtico concepto normativo. Erixímaco ve en la acción del *eros* sano en todos los campos del cosmos y de las artes humanas el principio de todo bienestar y de toda verdadera armonía. Su concepto de la concordia armónica se basa en la teoría heracliteana de los contrarios[996], que por lo demás desempeñaba también un papel considerable en el pensamiento médico de la época, como lo revela sobre todo la obra seudohipocrática *De la dieta*[997]. Así como la medicina tiene por misión conseguir la armonía entre fuerzas físicas antagónicas, la música debe mezclar y combinar acertadamente los tonos bajos y los tonos altos para formar una sinfonía. Es cierto que en las relaciones fundamentales entre los tonos y los ritmos no es difícil reconocer la unidad y la mutua complementación que existen entre los elementos más simples de que están formados, sin que en esta fase exista todavía un «doble *eros*». Pero si pasamos a la

verdadera composición o a la aplicación de las canciones o piezas compuestas al hombre, es decir, «a lo que llamamos *paideia*., vemos que es necesario poseer un gran arte y una gran pericia[998]. Hay que rendir todos los tributos al hombre recatado (κὸσμιος) y conservar su *eros*; más aún, es necesario emplearlo como medio para trasplantar ese recato y esa moral a los hombres que aún no los poseen. Tal es el Eros Uranio, el amor por la musa Urania. En cambio, el Eros pandémico, la inclinación a la musa Polimnia, debe aplicarse con cautela; es decir, aunque consintiendo al hombre el goce, no se debe permitir que éste le corrompa; algo así como el médico utiliza y fiscaliza las artes del cocinero[999].

Erixímaco, en su intervención, convierte el *eros* en una potencia alegórica tan universal, que su sustancia amenaza con desaparecer dentro de lo general. En cambio, el comediógrafo Aristófanes, en su discurso ingenioso y genial, vuelve a orientarse hacia los fenómenos humanos concretos del amor e intenta interpretarlos con una visión poética audaz. A él le interesa ante todo explicar el poder misterioso del eros sobre los hombres, un poder que a nada se puede comparar[1000]. Este impulso nostálgico y omnipotente que palpita en nosotros sólo puede comprenderse por la naturaleza especial del género humano. En el grotesco mito sobre la forma esférica del hombre primitivo, antes de que los dioses lo dividiesen en dos partes por miedo a que su fuerza titánica pudiese arrollar el cielo, cuando todavía tenía cuatro piernas y cuatro brazos sobre los que se desplazaba con gran velocidad como sobre aspas giratorias, vemos expresada, con la profundidad de la fantasía cómica de un Aristófanes, la idea que hasta ahora hemos buscado en vano en los discursos de los otros. El *eros* nace del anhelo metafísico del hombre por una totalidad del ser, inasequible para siempre a la naturaleza del individuo. Este anhelo innato lo convierte en un mero fragmento que suspira por volver a unirse con su mitad correspondiente durante todo

el tiempo que lleva una existencia separada y desamparada[1001]. Aquí, el amor por otro ser humano se enfoca desde el punto de vista del proceso de perfección del propio yo. Esta perfección sólo es asequible en relación con un tú, mediante la cual las fuerzas del individuo necesitado de complemento se incorporen al todo primitivo y puedan ejercer así su verdadera eficacia. Mediante este simbolismo, el *eros* se encuadra plenamente dentro del proceso de la formación de la personalidad. Aristófanes enfoca el problema en toda su extensión, no sólo como el amor entre dos seres del mismo sexo, sino bajo todas las formas en que se presente[1002]. La nostalgia de los amantes hace que no quieran separarse el uno del otro, ni siquiera por corto tiempo. Pero los seres humanos que pasan juntos la vida de este modo no pueden decirnos qué es lo que en realidad quieren el uno del otro. Evidentemente, no es la unión física lo que hace que el uno experimente un goce tan grande con la presencia del otro y aspire con tanta fuerza a ella, sino que el alma de ambos quiere, sin duda, algo distinto a esto, algo que no puede decir y que sólo palpita en ella como una oscura intuición de lo que es la solución del enigma de su vida[1003]. La plenitud externa que se restaura mediante la trabazón de las dos mitades físicas que se completan la una a la otra es sólo el reflejo grotesco de aquella inefable armonía y plenitud espirituales que el poeta nos revela aquí como la verdadera meta del *eros*. Así como en el Menón el saber se concebía como el volver a recordar el ser puro contemplado en la preexistencia, el *eros* aparece ahora como la nostalgia por la totalidad de la naturaleza primitiva del hombre, tal como existió en una era anterior del mundo y, por tanto, como orientación acicatradora hacia algo que eternamente debiera ser. El mito de Aristófanes lo presenta, por el momento, como lo que se ha perdido y, por tanto, se pretende volver a encontrar, pero si ponemos este mito ante el espejo del discurso de Diótima vemos claramente que a través de él se entrevé ya de un modo vago la norma del bien, en la que en-

cuentran su plena realización toda verdadera amistad y todo verdadero amor humanos.

El último discurso antes del de Sócrates, reverso consciente de la franca y expresiva pintura burlesca del poeta cómico, es el panegírico del joven Agatón, finamente matizado y mantenido dentro de los colores más suaves. El mito de Aristófanes había hecho ya remontarse al tema del *eros* sobre la amistad masculina para convertirlo en el problema de la esencia del amor en general; en la declamación subsiguiente del poeta trágico a la moda, tan aplaudido, al que la comedia de su tiempo motejaba de ser más bien amigo de las mujeres, el tema de la pederastía pasa completamente a segundo plano y el *eros* reviste su forma más general. Agatón no se propone, como los que le han precedido en el discurso, ensalzar los beneficios que Eros hace al hombre, sino pintar ante todo al dios mismo y su esencia, pasando luego a describir sus dotes[1004]. La imagen del *eros* que Agatón traza es la menos psicológica del mundo, cosa sorprendente sobre todo si se la compara con el discurso inmediatamente anterior de Aristófanes, basado enteramente en la acción que el *eros* ejerce sobre el alma humana. En cambio, el relato de Agatón tiende fuertemente hacia el idealismo. Se rinde homenaje a la perfección del *eros*, derivada de su naturaleza divina. Pero como todo panegírico de Eros en que se le personifique como potencia divina tiene, a pesar de ello, que tomar necesariamente sus cualidades de los hombres sobre los que ejerce su poder, es un rasgo que caracteriza psicológicamente a quien hace el relato el ver si toma los trazos de su imagen más bien del amado o del amante. Agatón hace lo primero. Como favorito innato que es, asigna al eros rasgos esenciales que corresponden más a la persona digna de ser amada que a la que se halla inflamada por el amor[1005]. En su relato de Eros nos pinta, con enamoramiento narcista, su propia imagen reflejada en un espejo. Desde este punto de vista, la finalidad de su discurso, y el significado que tiene precisamente en este lugar,

dentro de la obra vista en conjunto, se pondrán en claro más adelante. Eros es, según pinta Agatón, el más feliz, el más hermoso y el mejor de todos los dioses[1006]. Es joven, fino y delicado y sólo mora en lugares floridos y perfumados. Nunca posa la mano sobre él la coacción, pues su reino es el de la libre y pura voluntad. Posee todas las virtudes: la justicia, la prudencia, la valentía y la sabiduría. Es un gran poeta y enseña a serlo a los demás. Desde que Eros pisó el Olimpo, el trono de los dioses pasó de lo terrible a lo bello. Fue él quien enseñó sus artes a la mayoría de los inmortales. Y el entusiasta adorador del dios del amor termina su discurso con un himno en prosa a las dotes de Eros, himno que puede competir con cualquier himno en verso tanto por el equilibrio armónico de su composición como por su sonoridad musical[1007].

Platón elige este discurso como fondo inmediato para el de Sócrates. Toma al sensualmente refinado y conocedor esteta como contraste con el asceta filósofo, que le supera infinitamente tanto en la fuerza interior de su pasión como en la profundidad de su conocimiento del amor. Sócrates hace lo mismo que habían hecho todos los demás antes de él: procura contrarrestar el inconveniente que supone hablar después de haberlo hecho tan excelentes oradores enfocando su tema de modo distinto a como éstos lo hicieron. Y aunque lógicamente aprueba el método de Agatón al querer determinar la esencia del *eros*[1008] antes de exponer sus efectos, Sócrates rompe radicalmente con todo el modo anterior de tratar el tema. A lo que él aspira no es a una exaltación y a un embellecimiento cada vez mayores del tenia. sino, aquí como siempre, a conocer la verdad. Y así, ya la primera toma de contacto, el breve cambio inicial de palabras con Agatón. en el que por primera vez y como jugando *se* emplean en este diálogo los recursos de la dialéctica, nos aparta de los superlativos poéticos del discurso de Agatón para llevarnos de nuevo al terreno de la realidad psicológica. Todo *eros* representa un anhelo

de algo, que es algo que no se tiene y que *se* apetece tener[1009]. Por tanto, si Eros aspira a lo bello no puede ser él mismo bello, como afirma Agatón, sino necesitado de belleza. Partiendo de este nervio dialéctico negativo, Platón despliega la teoría de Sócrates y Diótima. Pero no la despliega en forma dialéctica, sino bajo la forma del mito en que Eros aparece como descendiente de Poros (Riqueza) y Penia (Pobreza[1010]) y que se contrapone al mito de Agatón. Sin embargo, Platón elude con maravilloso tacto el conceder al arte de refutación de Sócrates un triunfo completo en un lugar como aquél, en que reinan la alegría espontánea y la franqueza doblada de imaginación. Sócrates deja en paz a Agatón después que éste, tras las primeras preguntas, le confiesa con amable debilidad que de pronto le parece como si no supiese absolutamente nada de todo aquello de que acababa de hablar[1011]. Con esto se paran los pies al afán de saber más que otros, afán que disuena en la buena sociedad. Pero la conversación es llevada dialécticamente a su término mediante el recurso de desplazarla a un remoto pasado y de que Sócrates se convierta de interrogador molesto y temido en un ingenuo interrogado. Se pone a contar a los invitados una conversación que sostuvo hace ya mucho tiempo con la profetisa de Mantinea, Diótima, acerca del eros[1012]. De este modo, lo que Sócrates tiene que decir no aparece como fruto de su sabiduría superior, sino como una verdad revelada por él. Platón elige y retiene conscientemente la imagen de la mistagogia. En la graduación de la enseñanza a través de la cual la divina Diótima va introduciendo a sus adeptos en las profundidades del conocimiento de lo que es el *eros* debe ver el lector los grados bajo y alto de la consagración que lo elevan hasta la última *epoptia*. La forma de los misterios era, en el campo de la religión griega, la forma más personal de la fe y Sócrates pinta aquí, como una visión personalmente vivida por él, el ascenso del filósofo hasta la cumbre más alta, donde se consuma la nostalgia de lo eternamente bello que palpita en el

fondo de todo *eros*. Partiendo de la idea de que el *eros* no es de por sí hermoso, pero tampoco feo, el camino seguido nos lleva en primer lugar al conocimiento de que ocupa una posición intermedia entre lo feo y lo hermoso. Otro tanto acontece en lo que se refiere a su relación con el saber y la ignorancia. No posee ninguna de las dos cosas, sino que ocupa un lugar intermedio entre ambas[1013]. Al definir así la posición que ocupa entre lo perfecto y lo imperfecto, queda demostrado al mismo tiempo que no puede ser un dios. No es bueno ni bello, ni participa tampoco de la bienaventuranza, características esenciales todas ellas de la divinidad[1014]. Pero no es tampoco un ser mortal, sino algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal, un gran demonio que actúa de intérprete sobre los dioses y los hombres[1015]. Por tanto, ocupa indudablemente un lugar esencial en la teología Platónica. Llena el abismo que separa los dos reinos de lo terrenal y lo divino y es el vínculo, el *sindesmos* que mantiene unido el universo[1016]. Su ser es doble, cualidad heredada de sus padres desiguales, que fueron la riqueza y la pobreza[1017]. Unido eternamente a la indigencia, rebosa al mismo tiempo riqueza y se halla en tensión constante, como un gran cazador, un avasallador y un gran tendedor de celadas, fuente inagotable de toda energía espiritual que trabaja incesantemente y de un modo espiritual sobre sí misma, gran mago y encantador. Es capaz de florecer y vivir, morir y resucitar en el mismo día. Toma y agota, da y se desparrama, sin estar nunca rico ni pobre[1018]. La genealogía alegórica de Eros, que Sócrates establece en vez de la de Hesíodo, se ve confirmada, pues, mediante el examen de lo que Eros es. Apoyándose en esta posición intermedia entre lo hermoso y lo feo, lo sabio y lo ignorante, lo divino y lo mortal, lo rico y lo pobre, Sócrates tiende el puente entre el *eros* y la filosofía. Los dioses no filosofan ni se instruyen, pues se hallan en posesión de toda la sabiduría. A su vez, los necios y los ignorantes no aspiran a adquirir conocimiento, pues el verdadero mal de la incultura está precisamente

en que sin saber nada cree saber mucho. Sólo el filósofo aspira a conocer, pues sabe que no conoce y siente la necesidad de conocer. El filósofo ocupa un lugar intermedio entre la sabiduría y la ignorancia; por eso sólo él es apto para la cultura y se esfuerza sincera y seriamente en adquirirla. En esta categoría entra también, con arreglo a toda su naturaleza, el *eros*. Éste es el verdadero filósofo que oscila entre la sabiduría y la necedad y se consume en un eterno anhelar y aspirar[1019]. Platón opone, pues, a la imagen del Eros trazada por Agatón, que era sencillamente una pintura del ser amable y amado, una imagen que toma sus rasgos, por el contrario, de la esencia del amante[1020]. Contrapone al ser móvil que descansa dentro de sí mismo, bienaventurado y perfecto, a lo eternamente anhelante y que jamás descansa, luchando sin cesar por su perfección y su eterna dicha.

Con esto, Diótima ha dejado de examinar la naturaleza del *eros* para pasar a analizar su utilidad para el hombre[1021], aunque ya se ve claramente que esta utilidad no debe buscarse en ninguna clase de efectos sociales, como los que los discursos de los otros invitados asignaban en parte a Eros, por ejemplo, en la incitación al amor honorable y al sentimiento del pudor (Fedro), o en la tendencia del amante a laborar por la educación del amado (Pausanias). Estas observaciones, aunque no falsas, no agotan el problema, como en seguida hemos de ver. Diótima explica el anhelo de belleza, que es lo que hemos visto que era el *eros*, de un modo auténticamente socrático, como la aspiración del hombre a la dicha, o eudemonía[1022]. A ella debe referirse en último término todo anhelo fuerte y profundamente arraigado en nosotros de nuestra naturaleza y en este sentido se le debe encauzar y modelar con toda conciencia. Entraña la referencia y la expectativa a una última posesión suprema, a un bien perfecto, pues sabido es que, a juicio de Sócrates, toda voluntad humana de por sí tiende necesariamente hacia el bien. De este modo, el *eros* se convierte de un simple caso específico de voluntad en la expresión

más visible y más convincente de lo que constituye el hecho fundamental de toda la ética Platónica, a saber: que el hombre no puede nunca apetecer lo que no considere su bien. El que el lenguaje, a pesar de todo, no llame *eros* o *eran* a toda voluntad, sino que reserve esa palabra y ese verbo para designar ciertos anhelos, encuentra según Platón su paralelo en otras palabras como *poiésis*, «poesía», que, aun significando simplemente «creación», es reservada por el uso para un determinado tipo de actividad creadora. En realidad, esta nueva conciencia de lo arbitraria que es esta «delimitación» del significado de palabras como *eros o* «poesía» no es sino un fenómeno concomitante de la extensión de este concepto por obra de Platón y de la operación realizada por él al llenarlo de un contenido universal[1023].

Así, el concepto del *eros*, para Platón, se convierte en la suma y compendio de la aspiración humana hacia el bien. Y de nuevo nos encontramos con que una observación acertada de por sí y muy profunda de uno de los oradores anteriores, al ser enfocada desde este punto de vista superior ahora obtenido, pasa a ocupar el lugar que verdaderamente le corresponde. El *eros* no se proyecta, como decía Aristófanes, sobre la otra mitad de nuestro ser o bien sobre la totalidad de él, a menos que por tal se entienda lo bueno y lo perfecto[1024]. El amor por lo que «algún día» era inherente a nuestra «propia naturaleza» (Aristófanes) sólo puede considerarse como el sentido de todo *eros* siempre y cuando por la totalidad del ser entendamos, en vez de la simple individualidad fortuita, el verdadero yo del hombre, es decir, siempre y cuando que llamemos lo esencialmente inherente a nosotros «bien» y lo esencialmente extraño a nosotros «mal»[1025]. Lo cual se parece mucho a la definición que Aristóteles, en la *Ética nicomaquea*, da de la esencia de aquel amor superior por sí mismo (φιλαυτία), que reconoce como la forma más acabada de la propia perfección moral[1026]. El principio en que esto se inspira está en Platón y su fuente en el *Simposio*. Las palabras de Diótima representan el me-

jor y más breve comentario a este concepto platonizante aristotélico del amor de sí mismo. El *eros*, concebido como el amor al bien, es al mismo tiempo el impulso hacia la verdadera realización esencial de la naturaleza humana y, por tanto, un impulso de cultura en el más profundo sentido de la palabra.

Aristóteles sigue también las huellas de Platón cuando deriva de este amor ideal de sí mismo todas las demás clases de amor y de amistad[1027]. Recordemos a este propósito lo que dijimos más arriba acerca del narcisismo que se refleja en el discurso de Agatón[1028]. La *epideixis* agatoniana representa también en este aspecto la más perfecta antítesis del discurso de Sócrates. El amor filosófico de sí mismo, que éste descubre en la entraña más profunda de todo *eros*, la aspiración hacia nuestra «verdadera naturaleza», no tiene absolutamente nada que ver con lo que podemos llamar la complacencia de sí mismo, o el amor propio. Nada menos afín a la auténtica *filautía* socrática que el narcisismo que podría descubrir en ella quien, pretendiendo interpretarla psicológicamente, la tergiversase. El *eros* socrático es el anhelo de quien se sabe imperfecto por formarse espiritualmente a sí mismo con la vista puesta con constancia en la idea. Es, en rigor, aquello que Platón entiende por «filosofía»: la aspiración a llegar a modelar el verdadero hombre dentro del hombre[1029].

Platón exige, pues, como meta del *eros* la perfección de un bien último perseguido por él, lo cual hace que el impulso aparentemente irracional adquiera la mayor plenitud posible de sentido. Pero, por otra parte, esta trasmutación parece privar al *eros* de su sentido finito, verdadero e inmediato, que es el anhelo de algo concretamente bello. Por eso Platón le hace justicia en la parte siguiente del discurso de Diótima. El problema inmediato tiene que ser, necesariamente, el de saber qué clase de actividad y de aspiración merece, desde este elevado punto de vista, el nombre de *eros*. Y nos sentimos asombrados al recibir esta pregunta una respuesta que no tiene grandes pretensiones moralizantes o

metafísicas, sino que arranca por entero del proceso natural del amor físico. Es el anhelo de engendrar en lo bello[1030]. En lo que se equivoca la concepción usual es en creer que este anhelo de generación se limita al cuerpo, cuando en realidad tiene su perfecta analogía en la vida del alma[1031]. Sin embargo, es conveniente que pensemos en primer lugar en el acto físico de procreación, pues nos ayuda a comprender la esencia del proceso espiritual correspondiente. La voluntad física de procreación trasciende ampliamente de la órbita humana[1032]. Si partimos del hecho de que todo *eros* es el anhelo de ayudar al verdadero yo propio a realizarse[1033], el impulso de procreación y perpetuación de los animales y los hombres aparece como la expresión del impulso a dejar en el mundo un ser igual a ellos mismos[1034]. La ley de los seres finitos no les permite vivir eternamente. Ni siquiera el yo humano, consciente de su identidad consigo mismo a través del cambio de las distintas fases de su vida, posee en sentido absoluto tal identidad, sino que se halla sujeto a una renovación constante, física y espiritual[1035]. Sólo lo divino es siempre y por toda la eternidad absolutamente idéntico a sí mismo. Por tanto, la procreación de seres genéricamente iguales aunque individualmente distintos es el único camino que tienen los mortales y finitos para conservarse inmortales. Tal es el sentido y razón de ser del *eros*, que, concebido como impulso físico, representa precisamente el anhelo de propia conservación de nuestra especie corporal[1036].

Sin embargo, Platón sienta ahora la misma ley para la naturaleza espiritual del hombre[1037]. El yo espiritual es la *areté*, que irradia como «gloria» en la vida de la comunidad. Todo esto lo había visto ya Homero, y Platón supo beber en esta fuente primigenia de la concepción griega de la *areté*[1038]. Cuando en el discurso de Fedro se apuntaba al afán de honor (φιλοτιμία) como efecto del *eros*[1039], se decía una verdad, sólo que el alcance de este motivo iba más allá de lo que Fedro creía. Todo *eros* espiri-

tual es procreación, anhelo de eternizarse a uno mismo en una hazaña o en una obra amorosa de propia creación que perdure y siga viviendo en el recuerdo de los hombres. Todos los grandes poetas y artistas han sido procreadores de esta clase, y lo son también, en el más alto grado, los creadores y modeladores de la comunidad estatal y doméstica[1040]. Aquel cuyo espíritu se halla lleno de fuerza generadora busca algo bello en que engendrar. Si encuentra un alma bella, noble y bien conformada, acoge con los brazos abiertos al ser humano en su totalidad y se desborda sobre él en discursos sobre la *areté*, sobre la conformación que un hombre excelente debe tener, sobre lo que debe hacer y dejar de hacer, e intenta educarle (ἐπιχειρεῖ παιδεύειν). Y en el contacto y trato con él concibe y alumbra lo que llevaba en su entraña. Piensa constantemente en el otro, esté presente o ausente, y cría en unión de él lo que ha nacido. Su comunidad es un vínculo más fuerte que los hijos corporales y su amor es más perdurable que el de los esposos, puesto que los une algo más hermoso y más inmortal. Homero y Hesíodo, Solón y Licurgo, son para Platón los representantes supremos de este *eros* en Grecia, pues con sus obras han engendrado en los hombres mucha virtud. Los poetas y los legisladores son uno y lo mismo en la pedagogía que sus obras representan. Así concebida, Platón considera la tradición del espíritu griego desde Homero y Licurgo hasta él mismo como una unidad espiritual. En torno a la poesía y a la filosofía. por mucho que en su modo de ver discrepe su concepto de la verdad y la realidad, se arrolla como nexo de unión la idea de la *paideia*, que brota del *eros* para convertirse en *areté*[1041].

Hasta aquí, el discurso de Diótima se ha movido dentro de la más alta tradición griega, colocando bajo la idea del *eros* toda actividad creadora espiritual. La concepción del *eros* como el poder educativo que mantiene en cohesión todo este cosmos espiritual aparece como una revelación adecuada ante Sócrates, en quien esta fuerza vuelve a encarnar en toda su pureza. Pero Diótima

tiene sus dudas de si será capaz de recibir las grandes consagraciones y de remontarse hasta la cumbre de la visión final[1042]. Y como esta visión recae sobre la idea de lo bello, cabe pensar si Platón, al observar esto, habrá querido decir hasta dónde la disquisición discurrirá por cauces socráticos y a partir de dónde se escapará de manos de Sócrates. Ya en lo dicho anteriormente podía apreciarse claramente una gradación de lo físico a lo espiritual. En la última parte del discurso esta gradación se convierte en el principio fundamental de la construcción. Platón, desarrollando más ampliamente todavía la imagen de la visión de los misterios, esboza todo un sistema de grados (ἐπαναβαθμοί) por los que avanza y va subiendo el ganado por el verdadero *eros*[1043], bien movido por un impulso interior, bien conducido por otro, y al final da a esta ascensión espiritual el nombre de «pedagogía»[1044]. Aquí no hay que pensar en la acción educativa del amante sobre el amado. de que se habló antes, y a la que se remite también Platón al llegar a este punto[1045], sino que ahora el *eros* se describe como la fuerza propulsora que se convierte en educadora para el propio amante, haciéndole remontarse constantemente del escalón más bajo hasta el más alto. Esta evolución comienza ya en la temprana juventud con la admiración de la belleza física de cada ser humano, que inflama a quien la ve y la admira y le inspira «nobles discursos»[1046]. Pero entonces el verdadero discípulo del *eros* se da cuenta de que la belleza de un cuerpo es hermana gemela de la del otro, y esto le lleva a amar la belleza en todos y a ver en ellos una sola y única belleza, con lo cual se va atenuando la relación de dependencia con respecto a determinado individuo. Esto no significa, naturalmente, una serie de aventuras vividas al azar con numerosos individuos, sino la maduración del sentido de la belleza en sí. Pronto se da cuenta también de que existe una belleza espiritual, aprende a tenerla en más alta estima que la física y prefiere la gracia y la forma del alma, aun cuando no moren en un cuerpo muy hermoso[1047]. Es la

fase en que su *eros* se convierte también en fuente de educación para la otra parte y hace brotar discursos que hacen mejores a los discípulos[1048]. A partir de ahora es ya capaz de reconocer lo bello como afín en todas las actividades y leyes, referencia clara a la función sinóptica de la dialéctica, tal como Platón la ha descrito en otro lugar. Es a este proceso dialéctico de la visión total de las muchas bellezas visibles en lo «bello en sí» invisible, a lo que tiende, en efecto, toda la descripción sobre las diferentes fases de los misterios del eros. Termina con el conocimiento de la belleza en todas las ciencias. Ahora el amante está ya libre de la esclavitud que le ataba con las cadenas de la pasión a un determinado ser humano o a una determinada actividad predilecta[1049]. Se entrega al «mar inmenso de lo bello», hasta que, por último, después de pasar por todas las modalidades del saber y del conocimiento, contempla la belleza divina en su forma pura, desprendida de todos los fenómenos y relaciones concretos[1050].

Platón opone a las «muchas ciencias bellas» un único saber (μάθημα) cuyo objeto es lo bello como tal[1051]. No se refiere Platón a las «bellas ciencias» con el sentido que hasta hace poco se daba modernamente a esta expresión. En sentido Platónico todas las ciencias tienen su belleza peculiar, su valor y su sentido especiales. Sin embargo, todo conocimiento de lo particular debe encontrar su remate y coronación en el conocimiento de lo que es la esencia de lo bello como tal[1052]. Estas palabras resuenan también de un modo extraño en nuestros oídos, pues nosotros estamos acostumbrados a interpretar la belleza ante todo en un sentido estético. Pero Platón nos previene contra esta interpretación mediante diversas indicaciones claras. Para él sólo es digna de vivirse una vida que transcurra en la constante contemplación de esta eterna belleza[1053]. Por tanto, no se trata de un acto de contemplación desde una altura especial, de un momento estático de encanto. El postulado de Platón sólo puede satisfacerse mediante una vida humana entera proyectada hacia esta «meta» (τέλος)

[1054]. Y con esto no se alude tampoco —mucho menos aún— a un sueño ininterrumpido de belleza que dure toda la vida, sustraído a toda realidad. Recordemos que Diótima definía más arriba la esencia del *eros* como la aspiración a apropiarse «para siempre» el bien[1055]. Se trata, pues, de una posesión permanente, de un efecto que dura a lo largo de toda la vida. Lo «bello mismo» o, como Platón lo llama también en otro sitio[1056], lo «bello o divino mismo», no se diferencia esencialmente, en cuanto a su significación. del bien, de que se habla aquí. La colocación de esta enseñanza (μάθημα) como meta final de la peregrinación a través del reino de las distintas ciencias (μαθήματα), tal como el *Simposio* la describe[1057], responde a la idea del bien y a la posición dominante que esta idea ocupa en la estructura de la *paideia* en la *República*. Platón la llama allí, en términos semejantes, la más grande enseñanza (μέγιστον μάθημα)[1058]. Lo bello y lo bueno no son más que dos aspectos gemelos de una y la misma realidad, que el lenguaje corriente de los griegos funde en unidad al designar la suprema *areté* del hombre como «ser bello y bueno» (καλοκἀγαθία). En este «bello» o «bueno» de la *kalokagathía* captada en su esencia pura tenemos el principio supremo de toda voluntad y de toda conducta humanas, el último móvil que actúa movido por una necesidad interior y que es al mismo tiempo el móvil de cuanto sucede en la naturaleza. Pues para Platón entre el cosmos moral y el cosmos físico existe una armonía absoluta. Ya en los primeros discursos sobre el *eros* se destacaba esta aspiración a él inherente hacia lo moralmente bello, el afán de honor del amante y su preocupación por la excelencia y la perfección del amado. De este modo, el *eros* se incorpora al edificio moral de la comunidad humana. Y, asimismo, en el relato que hace Diótima sobre los distintos grados de las consagraciones del amor, ya en el grado más bajo de todos, en el del amor a la belleza física, se habla de los «hermosos discursos» que provoca. Por tales debemos entender discursos que delatan el senti-

do de lo elevado, lo honroso, lo ideal. Y las hermosas ocupaciones y clases de saber que de aquí se desarrollan en los grados siguientes no son tampoco de simple carácter estético, sino que abarcan lo bueno y lo perfecto, lo que da sentido a la vida en todos los campos de la conducta y del saber. Así, pues, la gradación de Diótima permite ver con toda claridad que lo bello no es sólo un rayo aislado de luz que cae sobre un punto concreto del mundo visible y lo transfigura, sino la aspiración hacia lo bueno y lo perfecto que gobierna a todo. Cuanto más altos nos encontramos y más se despliegue ante nuestros ojos la imagen de la eficacia absoluta de este poder, mayor será en nosotros el afán de contemplarlo en toda su pureza y de comprenderlo como el móvil de nuestra vida. Sin embargo, este desprendimiento de la idea universal de lo bello de sus manifestaciones finitas, no debe traducirse prácticamente en el desprendimiento del que conoce con respecto al mundo, sino que debe enseñarlo a comprender en todo su alcance la fuerza omnipotente del principio dentro de la realidad total y hacérsela valer conscientemente en su propia existencia. Pues aquello con que se encuentra, en el mundo exterior, como fundamento omnipotente del ser lo descubre mediante la suprema concentración del espíritu dentro de sí mismo como su propio ser genuino. Si nuestro modo de interpretar el *eros* es acertado y, por tanto, la tendencia a apropiarse para siempre lo bueno constituye el amor humano de sí mismo, en su sentido más alto, es evidente que el objeto sobre que recae, lo eternamente bello y bueno, no puede ser otra cosa que la entrada de este mismo yo. El sentido de esta gradación de la «pedagogía» del *eros* de que habla Platón está en el moldeamiento del verdadero ser humano a base de la materia prima de la individualidad, en la cimentación de la personalidad sobre lo que hay de eterno en nosotros. El resplandor con que la exposición Platónica de lo «bello» rodea esta idea invisible irradia de la luz interior del es-

píritu, que ha encontrado en ella su centro y su fundamento esencial.

La significación humanista de la teoría del *eros* en el *Simposio* como el impulso innato al hombre que le mueve a desplegar su más alto yo, no necesita de ninguna explicación. En la *República*, esta idea reaparece bajo otra forma: la de que el sentido y razón de ser de toda *paideia* es el hacer que triunfe el hombre dentro del hombre[1059]. La distinción entre el hombre, concebido como la individualidad fortuita, y el hombre superior sirve de base a todo humanismo. Es Platón quien hace posible la existencia del humanismo con esta concepción filosófica consciente, y el *Simposio* es la obra en que esta doctrina se desarrolla por primera vez. Pero en Platón el humanismo no queda reducido a un conocimiento abstracto, sino que se desarrolla como todos los demás aspectos de su filosofía a base de la experiencia vivida de la extraordinaria personalidad de Sócrates. Por eso hay que considerar demasiado estrecha toda concepción del *Simposio* que se reduzca a desentrañar el contenido dialéctico yacente bajo el conjunto de los discursos y, sobre todo, bajo la revelación filosófica de Diótima. Este contenido existe allí indudablemente, y Platón no se cuida siquiera de esconderlo. Pero sería falso creer que su verdadero propósito era el de procurar al lector dialécticamente probado el placer de acabar descubriendo bajo tantas envolturas materiales el contenido puramente lógico.

Platón no hace que la obra termine arrancando el velo que cubre la idea de lo bello y con la interpretación filosófica del *eros*. La obra culmina en la escena en que Alcibíades, a la cabeza de un tropel de camaradas borrachos, irrumpe en la casa y aclama a Sócrates, en audaz discurso, como el maestro del *eros* en aquel supremo sentido revelado por Diótima. De este modo la serie de los encomios elevados a eros se cierra con un encomio elevado a Sócrates. En éste se encarna el *eros*, que es la filosofía misma[1060]. Su pasión pedagógica le impulsa[1061] hacia todos los jóvenes be-

llos y bien dotados, pero en el caso de Alcibíades surte efecto la profunda fuerza espiritual de atracción que irradia de Sócrates, invirtiendo la relación normal de amante y amado, y es Alcibíades quien aspira en vano al amor de Sócrates. Para la sensibilidad griega, es el colmo de la paradoja que un joven bello y festejadísimo como Alcibíades ame a un hombre grotescamente feo como Sócrates, pero el nuevo sentimiento del valor de la belleza *interior* que se proclama en el *Simposio* resuena potente en las palabras de Alcibíades cuando compara a Sócrates con aquellas figuras de Sueno que hay en los talleres de escultores y que, al abrirlas, están llenas de hermosas esculturas de dioses[1062]. Al final del *Fedro*, Platón hace que Sócrates ore por la belleza interior, pues no se necesita más, y es ésta la única oración con que en todo Platón nos encontramos, modelo y ejemplo del modo como debe orar el filósofo[1063]. La tragedia del amor de Alcibíades por Sócrates, al que busca y del que al mismo tiempo quiere huir, pues es la conciencia que le acusa a sí mismo[1064], es la tragedia de una naturaleza filosófica espléndidamente dotada, tal como la pinta Platón en la *República*, y que por ambición degenera en un hombre de éxito y de poder[1065]. Su compleja psicología —admiración y adoración por Sócrates, pero mezcladas de miedo y de odio—, la pone al desnudo él mismo en su grandioso discurso de confesión al final del *Simposio*. Es la veneración instintiva del fuerte, por lo que comprende que es la fuerza victoriosa de Sócrates y la aversión que siente la debilidad del ambicioso y del celoso contra la grandeza moral de la verdadera personalidad, dándose cuenta de que es inasequible para él. Platón contesta así tanto a quienes, como el sofista Polícrates, en su discurso de acusación, imputaban a Sócrates un discípulo del tipo de Alcibíades, como a Isócrates, quien consideraba ridículo asignar a Sócrates a título de discípulo un hombre tan grande como aquél[1066]. Alcibades quería, indudablemente, ser discípulo de Sócrates, pero su naturaleza no le permitía superarse a sí mis-

mo[1067]. El *eros* socrático ardía en su alma por momentos, pero no llegó a encender en ella una llama permanente.

IX. LA REPÚBLICA

INTRODUCCIÓN

El problema hacia el que se orienta desde el primer momento el pensamiento de Platón es el problema del estado. Aunque invisible al principio, este problema va destacándose cada vez con más claridad en él como meta de todos los esfuerzos dialécticos de sus obras anteriores. El análisis socrático de las virtudes se halla informado ya en los diálogos menores, como veíamos, por la idea de la virtud política[1068], y en el *Protágoras* y el *Gorgias* el conocimiento socrático del bien en sí se concibe como un arte político, del que hay que esperar toda la salvación[1069]. Para quien tenga presente este hecho casi huelga el testimonio personal del propio Platón en su *Carta séptima*[1070] que abona la calificación de la *República* como su obra central, en la que convergen todas las líneas de los escritos anteriores.

Durante mucho tiempo, los intérpretes de Platón afanábanse en descubrir su «sistema», empeñados en medirle por el rasero de las formas de pensamiento de tiempos posteriores, hasta que por último se comprendió que este filósofo, fuese por razones de exposición o por razones críticas, no aspiraba a erigir, como otros pensadores, un cuerpo completo de doctrinas, sino que pretendía otra cosa: poner de manifiesto el proceso mismo del conoci-

miento. Sin embargo, a los más sagaces intérpretes de Platón no se les ocultaba, aun reconociendo eso, que entre sus diálogos mediaban a pesar de todo grandes diferencias en lo tocante al contenido constructivo. La más constructiva de sus obras lleva por título la *República*[1071] y ello se debe precisamente a que en esta obra el autor elige como unidad suprema de exposición no la forma lógica abstracta del sistema, sino la imagen plástica del estado, enmarcando en ella todo el ámbito de sus problemas éticos y sociales, del mismo modo que en el *Timeo* no aparece desarrollada la física Platónica como un sistema lógico de los principios de la naturaleza, sino como la imagen plástica de conjunto del cosmos en su proceso de nacimiento[1072].

Ahora bien, ¿qué significa el estado para Platón? Su *República* no es una obra de derecho político o administrativo, de legislación o de política en el sentido actual. Platón no parte de un pueblo histórico existente, como el pueblo de Atenas o el de Esparta. Aun cuando se refiere de un modo consciente a las condiciones vigentes en Grecia, no se siente vinculado a un determinado suelo ni a una ciudad determinada. No se alude para nada, en su obra, a los fundamentos físicos del estado. Dentro del marco de la obra a que nos referimos, a Platón esto no le interesa, ni en un sentido geológico ni en un sentido antropológico. La crianza de que nos habla el estado Platónico nada tiene que ver con el pueblo en conjunto, considerado como *raza*. La gran masa de la población, sus vicisitudes, sus costumbres y su nivel de vida, son todas cosas que quedan al margen del estudio Platónico o que aparecen sólo en su periferia. Tal vez se las quiera descubrir en el «tercer estado», de que habla Platón, pero se trata simplemente de un objeto pasivo del gobierno[1073], que ni siquiera en concepto de tal cree digno de una más detenida investigación.

En la *República* de Platón no se describen estos aspectos de la vida del estado, ni su autor considera tampoco necesario establecer ninguna norma con respecto a ellos. Quedan, simplemente,

eliminados como cosas accesorias. En cambio, los debates sobre la poesía y la música ocupan libros enteros (los libros 2-3); el problema del valor de las ciencias abstractas (libros 5-7) se coloca en lugar central y en el libro 10 se vuelve a examinar desde nuevos puntos de vista el problema de la poesía. Una excepción aparente de lo que decimos es la investigación de las formas de gobierno en los libros 8 y 9. Pero si nos fijamos atentamente vemos que no hay tal excepción, pues el filósofo considera las formas de gobierno sólo como expresión de diversas actitudes y formas del alma. Y lo mismo acontece con el problema de la justicia, puesto a la cabeza del estudio y del que se deriva luego todo lo demás. ¡Grandioso tema para los juristas no sólo de nuestro tiempo, sino también de la época de Platón, que hizo surgir por vez primera la ciencia comparada del estado! Pero tampoco desde este punto de vista recae la atención del filósofo sobre la vida jurídica real; la investigación del problema sobre lo que es justo desemboca en la teoría de las «partes del alma»[1074]. En última instancia, el estado de Platón versa sobre el alma del hombre. Lo que nos dice acerca del estado como tal y de su estructura, la llamada concepción orgánica del estado, en la que muchos ven la verdadera médula de la *República* Platónica, no tiene más función que presentarnos «la imagen refleja ampliada» del alma y de su estructura. Y frente al problema del alma Platón no se sitúa tampoco en una actitud primariamente teórica, sino en una actitud práctica: en la actitud del *modelador de almas*. La formación del alma es la palanca por medio de la cual hace que su Sócrates mueva todo el estado[1075]. El sentido del estado, tal como lo revela Platón en su obra fundamental, no es otro que el que podíamos esperar después de los diálogos que la preceden, el *Protágoras* y el *Gorgias*. Es, si nos fijamos en su superior esencia, educación. Y, después de todo lo que sabemos ya, este método de exposición del filósofo no puede tener nada de sorprendente para nosotros. En la comunidad estado, Platón esclarece filosóficamente una de las pre-

misas permanentes que condicionan la existencia de la *paideia* griega[1076]. Pero al mismo tiempo coloca en primer plano —bajo la forma de la *paideia*— aquel aspecto del estado cuyo descuido constituye según él la razón principal de la desvalorización y la degeneración de la vida política de su tiempo. De este modo, la *politeia* y la *paideia*, entre las que ya por aquel entonces mucha gente sólo debía de reconocer relaciones muy vagas, se convierten en los puntos cardinales de la obra de Platón.

Para quien vea la cosa con esta perspectiva nada puede ser más sorprendente que la afirmación de un moderno historiador de la filosofía procedente de la escuela del positivismo que, aun encontrando en la obra de Platón muchos pensamientos fascinantes, encuentra extraño que se hable tanto en ella de educación[1077]. Es algo así como si se dijese que la Biblia es un libro muy espiritual, pero que en él se habla demasiado de Dios. No debemos, sin embargo, tomarlo a broma, pues esta actitud no es, ni mucho menos, la de un hombre aislado. Es, por el contrario, típica de la incomprensión del siglo XIX ante esta obra de Platón. La ciencia que, partiendo de la sabiduría académica del humanismo, se había remontado a una altura orgullosa, era ya, por su desprecio a todo lo «pedagógico» —desprecio que se tenía por elegante—, incapaz de comprender su propio origen[1078]. No sabía enfrentarse con el problema de la educación del hombre —que en la época de Lessing y de Goethe representaba todavía una meta suprema—, enfocándolo en su dimensión antigua y Platónica, como la última síntesis de todo lo espiritual y como fuente del sentido más profundo de la existencia humana. Un siglo antes, Juan Jacobo Rousseau había sabido acercarse mucho más al estado Platónico, cuando declaró que la *República* no era, como pensaban quienes sólo juzgaban los libros por sus títulos, una teoría del estado, sino el más hermoso estudio sobre educación que jamás se hubiese escrito.

CÓMO LA IDEA DEL ESTADO PERFECTO SURGE DEL PROBLEMA DE LA JUSTICIA

Desde que nos encontramos con la paradójica tesis que sirve de conclusión al *Gorgias* de Platón, según la cual Sócrates es el mayor estadista de su tiempo, esperamos con gran ansiedad el cumplimiento de la promesa así formulada[1079]. Es cierto que ya el *Gorgias* daba a entender claramente qué entendía en el fondo el Sócrates Platónico al definirse a sí mismo de ese modo. Pero ¿cómo se traduciría prácticamente esta trasposición de lo «político» del campo de los impulsos egoístas de poder al campo de la educación socrática y su formación del alma, al trasplantarse a la órbita de un estado real? ¿Cómo trasformaría la esencia de este estado? La necesidad poética de intuición y su voluntad política de renovación se asociaron en Platón para este grandioso intento de erigir sobre esta base, en el campo del espíritu, el «estado perfecto», presentándolo como un paradigma ante los ojos de la humanidad.

La idea de un «estado perfecto» no era una idea nueva en sí. El impulso innato de los griegos, que en todas las ramas de las artes y las ciencias los empujaba hacia la perfección suma, actuaba también en la vida política de este pueblo como un acicate de descontento con la imperfección de lo existente. Y ni la severidad imponente de la ley al castigar con la pena de muerte el derrocamiento de la constitución imperante refrenaba la fantasía política, ansiosa de remontarse en el pensamiento sobre las condiciones vigentes[1080]. Las condiciones sociales sobre todo eran objeto de apasionadas especulaciones desde hacía varios decenios. Ya los viejos poetas habían trazado, en tiempos caóticos, imágenes ideales de *eunomia*. Tirteo, el espartano, desde su punto de vista conservador, había cifrado el orden perfecto en la tradición de Esparta[1081]. Solón, remontándose por encima de esta

concepción, derivaba la *polis* justa de los eternos postulados de la razón moral[1082]. En la época de los sofistas se iba aún más allá: se requerían ahora proposiciones más concretas encaminadas a eliminar los males sociales existentes en el estado, e Hipódamo y Faleas. cuyas utopías conocemos aún, en sus líneas generales, por la *Política* de Aristóteles[1083]. presentan, como corresponde al espíritu de la época del nacionalismo, esbozos de un orden social justo y duradero cuya forma esquemática recuerda en cierto modo la geometría de los planos arquitectónicos trazados por el mismo Hipódamo para la ciudad. En su proyecto de estado, Faleas postulaba entre otras cosas una educación igual para todos los ciudadanos, viendo en ello el vínculo común que aseguraría la cohesión interior de la comunidad[1084]. Un sofista desconocido, que escribió después de terminar la guerra del Peloponeso, colocaba, en el centro de una obra dedicada a la reconstrucción del estado, el problema de la virtud cívica y de la autoridad de las leyes del estado[1085]. Su punto de vista difiere mucho del de la *República* de Platón, pues lo enfoca todo, incluso el problema de la moral y de la autoridad del estado, desde el punto de vista económico. De estos factores dependen, según su modo de ver, la confianza y el crédito tanto en el interior como en las relaciones con los súbditos de otros estados, y la incapacidad del estado para imponer por su propia fuerza esta clase de autoridad conduce a la tiranía. Como se ve, este autor se orienta de modo fundamental hacia fines prácticos que considera firmes ya de antemano y que debían de responder esencialmente a las ideas imperantes en las democracias griegas al terminar aquella devastadora guerra. Sin embargo, esta obra es significativa, pues nos indica el ambiente en que surgió la teoría de Platón acerca del estado perfecto.

Platón no se limita a dar consejos al estado partiendo de la premisa de una determinada forma de gobierno o a polemizar como los sofistas en torno al valor de las diversas formas de esta-

do[1086], sino que aborda el asunto de un modo radical, tomando como punto de partida el problema de la justicia con carácter general. La sinfonía de la *República* comienza con el motivo socrático ya familiar para nosotros de la *areté*, sobre el mismo plano que los anteriores diálogos de Platón. Al principio, no nos habla para nada del estado, como no nos hablaba en aquéllos. Al parecer, Sócrates arranca de nuevo del examen de una virtud concreta, pero ésta tiene un fondo histórico importante, que está presente aunque no se vea. Para comprender el punto de arranque de la obra de Platón debemos tener presentes en nuestro espíritu las luchas libradas en torno al ideal de la justicia en los siglos anteriores a Platón. La justicia era la virtud política por antonomasia, la que resumía, como decía el antiguo poeta, todas las demás[1087]. Este verso había sido en aquellos tiempos, en los años de la génesis del estado de derecho, la expresión acusada de una nueva orientación del concepto de la virtud y sigue siendo actual, aunque de un modo nuevo, para el pensamiento de Platón sobre el estado. Lo que ocurre es que ahora cobra un sentido distinto, más interior. Para el discípulo de Sócrates no puede significar ya la simple obediencia a las leyes del estado, la nueva legalidad, que fuera en otro tiempo baluarte protector del estado de derecho frente a un mundo de anárquicos poderes feudales o revolucionarios[1088]. El concepto Platónico de lo justo está por encima de todas las normas humanas y se remonta a su origen en el alma misma. Es en la naturaleza más íntima de ésta donde debe tener su fundamento lo que el filósofo llama lo justo.

La idea de la vinculación de los ciudadanos a una ley general escrita, que dos siglos antes había señalado redentoramente el camino para salir de la espesura de largos siglos de luchas partidistas[1089], llevaba en su entraña, como demostró toda la evolución anterior, un difícil problema. La ley, calculada para una vigencia larga e incluso eterna, resultó estar necesitada de reformas o ampliaciones. Pero la experiencia demostraba que todo dependía de

cuáles fuesen los elementos llamados a encargarse del desarrollo de las leyes dentro del estado. Ya corriese ello a cargo de un puñado de poseedores, de una mayoría del pueblo o de un solo hombre encargado del poder parecía una necesidad inexcusable que el elemento dominante, cualquiera que él fuese, modificase las leyes a su modo, lo que valía tanto como decir en su propio interés. Las diferencias entre lo que regía como derecho en los diversos estados demostraba la relatividad de este concepto[1090]. Quien pretendiese remontarse sobre esta oscilante diversidad para llegar a una unidad suprema parecía que sólo podría lograr ésta en la definición poco halagüeña de que el derecho vigente era en todas partes expresión de la voluntad del partido más fuerte en cada momento y de su interés. El derecho se convierte así en una mera función del poder, que no responde de por sí a ningún principio moral. En efecto, aunque por todos los gobiernos y en todos los tiempos se reconozca el principio de que el interés colectivo debe prevalecer sobre el interés propio, es lo cierto que todos los que ejercen el poder interpretan este principio a su modo. Y si la justicia se considera equivalente a la ventaja del más fuerte, toda la pugna de los hombres por llegar a un ideal superior del derecho se convertirá en una ilusión y el orden del estado que pretende realizarlo en un simple telón detrás del cual seguirá desarrollándose la lucha implacable de los intereses. En efecto, ciertos sofistas y muchos estadistas de su tiempo habían llegado a esta última consecuencia, lo que equivalía a borrar de un plumazo toda vinculación, aunque ello, naturalmente, no estuviese en la conciencia de cualquier honrado ciudadano medio. El punto de partida de toda comprensión profunda del problema del estado para Platón tenía que ser forzosamente el ajustarle las cuentas a esta concepción naturalista, pues si este modo de ver las cosas se reconocía como cierto era indudable que toda filosofía estaba de más.

Platón había personificado ya en el *Gorgias*, en la figura de Calíeles, el tipo de político basado en el principio de la falta de escrúpulos[1091]. La lucha entre el poder y la educación en torno al alma del hombre se presentaba allí como el problema cardinal de la situación espiritual de su época[1092]. Por eso cuando Sócrates se dispone a mostrar en la *República* su arte propio del estado es lógico esperar que se remonte a este problema. En el libro primero de la *República* se elige al belicoso sofista Trasímaco como representante de la filosofía del poder de Cálleles; aparte de eso, nos encontramos también, a pesar del arte consciente de Platón para la variación, con algunas repeticiones de la escena del *Gorgias*. Es indudable que considera la teoría del más fuerte como el desatino más adecuado para hacer que se destaque sobre él su propia actitud ante el estado[1093]. Sin embargo, en su obra de mayor empeño no establece su tesis sobre la educación en un simple contraste programático frente a la tesis de la voluntad de poder, como había hecho en el *Gorgias*, sino que desarrolla sus postulados educativos por medio de un rodeo. La disquisición inicial sobre la concepción maquiavélica del estado y la justicia simplemente como poder no es, en la *República*, más que el fondo sobre el que se destaca, como tema verdadero, la exposición positiva del sistema Platónico de educación.

Después que Sócrates refuta del modo habitual en él la teoría de que lo justo no es sino la expresión de la voluntad del partido más fuerte en cada momento, contraponiendo al derecho positivo la verdadera esencia de lo justo, parece que la conversación toca a su fin[1094]. Pero los hermanos de Platón, Glaucón y Adimanto, que son, por su tenaz perseverancia, su agudeza de espíritu y su capacidad de impulso, dos maravillosos representantes de la *élite* de la juventud ateniense, «retan» a Sócrates en este punto y exigen de él algo más grande que lo que ha dicho allí. Entienden que todo lo que ha expuesto no pasa de ser un proemio y no se declaran definitivamente convencidos de que la jus-

ticia sea en sí, y con independencia de su utilidad social y del consenso de los ciudadanos, un alto bien. Glaucón y Adimanto. en dos discursos que se suceden el uno al otro, desarrollan belicosamente el problema bajo una forma estrica, la única que puede satisfacer a la juventud de su generación: ¿La justicia es un bien que busquemos en gracia a ella misma, o simplemente un medio que reporta una determinada utilidad? ¿O figura entre las cosas que amamos tanto por ellas mismas como por sus beneficiosos resultados[1095]? Glaucón abraza por un momento la defensa de quienes opinan que el cometer desafueros es un bien en sí y el sufrirlos un mal, aunque careciendo de la fuerza necesaria para vivir a tono con esta moral de los fuertes, acojan la protección de la ley como una transacción, como una fórmula intermedia entre el supremo bien, que consiste en cometer impunemente desafueros, y el supremo mal, consistente en padecerlos[1096]. Ilustra el carácter involuntario de la justicia con el símil de aquel anillo encantado de Giges, que permitía a su poseedor hacerse de pronto invisible con sólo volver la piedra del anillo para dentro[1097]. ¿Quién de nosotros, poseyendo un anillo como éste, tendría en su alma la firmeza diamantina necesaria para resistir el poder de la tentación? ¿Quién no intentaría satisfacer por este medio mil deseos secretos, condenados como malos por el orden moral de nuestra sociedad? Como se ve, Glaucón aborda el problema en su misma raíz. Ya dijimos más arriba la importancia que tiene, en el análisis sofístico de la validez objetiva de las leyes morales y del estado, el problema de por qué el hombre en presencia de testigos obra con tanta frecuencia de distinto modo que cuando está solo. La conducta del hombre con testigos delante era atribuida a la coacción artificial de las leyes, mientras que en el comportamiento del hombre solo se creía ver la verdadera norma de la naturaleza, que no era, según este modo de concebirla, sino el impulso que mueve al hombre a buscar lo agradable y rehuir lo desagradable[1098]. El cuento del anillo de Giges en Platón es el

símbolo genial de esta concepción naturalista del poder y de las aspiraciones humanas. Si queremos conocer el verdadero valor de la justicia para la vida del hombre no tenemos más camino que comparar la vida de una persona del todo injusta, pero cuyo verdadero carácter permanezca oculto, con la vida de un hombre que, siendo verdaderamente justo, no sepa o no quiera guardar siempre con el mayor celo las apariencias externas, tan importantes, del derecho. ¿Acaso no saldrá favorecidísima de esta comparación la vida que lleva el hombre injusto? ¿No será el hombre justo quien viva martirizado, perseguido y desgraciado?

Pero Platón no se da tampoco por satisfecho con esta conmovedora exposición simbólica del problema como cuestión del puro valor intrínseco de la justicia. Hace que el hermano de Glaucón, Adimanto, pronuncie otro discurso para aclarar todavía más la intención de aquél[1099]. Después de haber hablado los modernos apologistas ilustrados de la injusticia, es necesario que hablen sus adversarios, los panegiristas de la justicia, el tropel de los grandes poetas desde Homero y Hesíodo hasta Museo y Píndaro. ¿Acaso ellos no exaltaban también este ideal simplemente por la recompensa que los dioses otorgan al justo[1100]? Y, además, ¿no hay pasajes en los que, aun ponderando el carácter elevado y augusto de la justicia, la consideren al mismo tiempo gravosa y fuente de penalidades, a la par que reputan la injusticia como algo que no pocas veces rinde utilidad y presentan incluso a los dioses como seres venales[1101]? Si los testimonios mismos de la suprema virtud humana, los poetas y educadores del pueblo, opinan así ¿por qué clase de vida ha de optar el joven cuando se vea colocado en la práctica en el trance de elegir? Adimanto habla visiblemente impulsado por una verdadera angustia interior, y sus palabras respiran, sobre todo hacia el final de su discurso, su experiencia personal[1102]. Platón lo hace representante de la generación a la que él mismo pertenecía. Así hay que interpretar la elección de sus hermanos como interlocutores llamados a impul-

sar la investigación y a formular ante Sócrates en sus términos exactos el problema que trata de resolver. Verdaderamente son dos grandiosas figuras para el pedestal del monumento al educador Sócrates que Platón se dispone a levantar en esta obra, la más importante de todas las suyas. El motivo de que brota son los desazonaores problemas de conciencia de estos dos jóvenes representantes de la genuina *kalokagathía* de la antigua Atenas, que recurren a este hombre como el único del que pueden esperar una respuesta.

Con una franqueza sin reservas, Adimanto describe la situación interior de su propia persona y la de su hermano, y cada una de sus palabras es un golpe de crítica asestado contra la educación administrada hasta allí precisamente a base de aquellos viejos poetas clásicos y de aquellas famosísimas autoridades morales, que dejan en el alma de la juventud, tan rectilínea en sus pensamientos, la espina de la duda. Platón y sus hermanos eran producto de aquella antigua educación y se consideraban víctimas de ella. ¿Acaso alguno de estos educadores creía de verdad en el valor intrínseco de la justicia, en ese sentido que necesitaba la nueva juventud para poder seguir creyendo en el ideal[1103]? Lo que ésta veía y oía en torno suyo. en la vida pública y privada, no era sino una astuta falta de escrúpulos envuelta a duras penas en unas cuantas frases ideales, y la juventud sentíase grandemente tentada a pactar con este mundo. Los pequeños reparos de la voz interior, dice Adimanto, se ven fácilmente ahogados por la experiencia de que el desafuero permanece casi siempre ignorado, y la conciencia religiosa de que el ojo de Dios nos ve puede contrarrestarse con un poquito de ateísmo o con las fórmulas rituales de cualquier religión basada en los misterios que le permita al hombre purificarse de sus culpas[1104]. Por todo esto, coincidiendo con su hermano Glaucón, le pide a Sócrates que aporte la prueba convincente, no de que la justicia sea socialmente útil, sino de que constituye en sí, para el alma que la posee, un bien

como los de la vista, el oído o la inteligencia, y la injusticia una desgracia. Quiere saber además cuáles son los efectos de una y otra para la esencia misma de la personalidad humana, lo mismo si se manifiestan que si permanecen ocultas. Así formulado el problema de la justicia, la investigación se remonta a una altura de contemplación desde la que el sentido todo de la vida, tanto el valor moral como la dicha, aparece desplazado exclusivamente a la existencia interior del hombre. Los dos jóvenes que dirigen esta pregunta a Sócrates no sabrían indicar, naturalmente, cómo llegar a ese resultado; lo único que ven claro es que no hay otro camino que éste para sustraerse al completo relativismo que lleva implícito la teoría del derecho del más fuerte. La justicia tiene que ser algo inherente al alma, una especie de salud espiritual del hombre de cuya esencia no puede dudarse, pues de otro modo será sólo el reflejo de las variables influencias exteriores del poder y de los partidos, como lo es la ley escrita del estado[1105]. Tiene su belleza el que no sea Sócrates quien proclame esta tesis desde su altura ante un auditorio escéptico, como en el *Gorgias*[1106], sino que sea la juventud, luchando por su propia actitud moral, la que saque por sí misma esta consecuencia de su desesperada situación interior, dirigiéndose a Sócrates simplemente para que él le resuelva el enigma con su espíritu superior. Esto arroja ya de lejos cierta luz sobre la concepción Platónica de lo que tiene que ser el estado que posea como raíz *esta* idea de la justicia: deberá tener necesariamente su centro en el interior de la personalidad. El alma del hombre es el prototipo del estado Platónico.

La estrecha conexión entre el estado y el alma del hombre se insinúa desde el primer momento por el curioso modo que tiene Platón de abordar el tema del estado. A juzgar por el título de la obra, se figura uno que por fin se proclamará el estado como la verdadera y fundamental finalidad de la larga investigación sobre la justicia. Pero este tema es planteado por Platón pura y simple-

mente como un medio para un fin, y el fin es poner de relieve la esencia y la función de la justicia en el alma del hombre. Como la justicia existe tanto en el alma del individuo como en el conjunto del estado, es evidente que en esta tabla mucho más voluminosa aunque más lejana, en el estado, podrá leerse la esencia de la justicia en signos abultados y más claros, por decirlo así, que en el alma del hombre individual[1107]. Es cierto que a primera vista parece como si se tratase de hacer del estado el prototipo del alma, pero lo que ocurre es que para Platón ambos tienen la misma esencia y la misma estructura, sea en estado de salud o en estado de degeneración. En realidad, la imagen que él traza de la justicia y de su función en el estado perfecto no responde a la experiencia real de la vida del estado, sino que es una imagen refleja de la teoría de Platón acerca del alma y de sus partes, la cual se proyecta en grande en su concepción del estado y de sus estamentos. Platón hace surgir ante nuestros ojos el estado base de los elementos más simples que lo integran, para averiguar en cuál de los puntos la justicia se impone como una necesidad[1108]. Aunque en realidad esto ocurre bastante más adelante, el principio en que se basa se manifiesta ya inconscientemente desde las primeras etapas de la realización del estado ideal a través de la necesidad indeclinable de la división progresional del trabajo, que se acusa a partir del momento en que unos cuantos artesanos y labradores se agrupan para formar una comunidad del tipo más sencillo[1109]. Este principio, de acuerdo con el cual cada uno debe realizar la tarea propia de él (τά ἑαυτοῦ πράττειν), se halla relacionado, según Platón, con la misma esencia de la *areté*, consistente en la perfección de la obra realizada por cada ser y de cada una de sus partes[1110]. Esta verdad se comprende fácilmente cuando se trata de la cooperación de los hombres dentro de una comunidad social, pues tratándose de la cooperación de las «partes del alma» resulta más difícil comprobarla. Sólo más adelante,

cuando Platón establezca el resultado del paralelo entre el estado y el alma, se pondrá en claro la esencia de la justicia.

LA REFORMA DE LA ANTIGUA «PAIDEIA»

Nos hemos adelantado a la marcha de nuestra investigación y hemos de volver al punto de partida, a la exposición de los orígenes del estado. Se distinguen en ella dos fases de desarrollo: la de la estructura de la sociedad originaria, simple e integrada sólo por los artesanos y las profesiones más necesarias, a la que Platón da el nombre del estado sano, y la del estado elefantiásico y enfermo, que va formándose por una necesidad natural a medida que aumentan la molicie y el lujo[1111]. En él no hay sólo agricultores, canteros, panaderos, zapateros y sastres, sino además todo un ejército de personas dedicadas a las cosas superfluas de la vida. La consecuencia inevitable de esta enfermedad elefantiásica de los estados, los cuales se conservan tanto más saludables cuanto menores sean sus proporciones, es el afán de expansiones territoriales, desmembrando y anexionándose trozos de los estados vecinos. Hemos descubierto así el origen de la guerra, que surge siempre de causas económicas[1112]. Platón se refiere aquí a la guerra como a un hecho dado, reservando expresamente para otra investigación el problema de si la guerra es buena o mala[1113]. El paso inmediato, como es natural, lo constituye la creación del oficio de guerrero. Platón, enfrentándose con el principio democrático del servicio militar obligatorio para todos los ciudadanos, tal como regía en los estados griegos, y consecuente con su tesis de que cada cual debe ejercer sólo su propio oficio, preconiza la

existencia de un estamento de guerreros profesionales, los «guardianes»[1114]. Se adelanta con ello a la idea de los ejércitos profesionales de la época helenística. Es cierto que ya la estrategia de su tiempo había dado pasos decisivos en este sentido mediante la evolución hacia el régimen de los soldados mercenarios, tan criticado precisamente por aquel entonces[1115]. Platón prefiere, sin embargo, que salga de la misma ciudadanía una clase especial de guerreros. Pero el hecho de llamar a éstos «guardianes» lleva ya implícita la limitación de sus funciones a la defensa. La imagen trazada por Platón constituye una extraña mezcolanza; es, en parte, un relato de la trayectoria real y natural del problema, enjuiciada desde un punto de vista moral, presentándose el origen de la guerra como un síntoma de perturbación del orden primitivo y, en parte, una ficción ideal con la que se aspira a conseguir lo mejor de la profesión de las armas, considerada ya como indispensable. El segundo de estos móviles no tarda en pasar a primer plano, y de pronto nos encontramos convertidos en forjadores a quienes se les plantea la misión de formar con mano de artista, por decirlo así, mediante la selección de los caracteres más adecuados y su educación, el tipo del «guardián inteligente y valeroso»[1116].

Aquí, como siempre, Platón destaca con mayor vigor la importancia de una rigurosa selección para el mejor éxito del propósito educativo[1117]. En el caso de los «guardianes», esta selección no se supedita a un procedimiento especial y complicado. Se deja más bien, evidentemente, a cargo del golpe de vista pedagógico, del que Platón nos da un brillante ejemplo con su semblanza de lo que debe ser el verdadero «guardián». Las aptitudes físicas del buen «guardián» son la agudeza de las percepciones de los sentidos, la presteza en apurar lo percibido y la energía en la lucha para lograr su objetivo. La lucha requiere, a su vez, valentía, cuya base natural específica es aquel elemento de bravura peculiar también de los caballos y los perros de raza noble. Es-

te paralelo vuelve a presentarse en la selección psicológica de los «guardianes» y en lo tocante a la educación de la mujer[1118]. Revela el sentido definido de aristócrata en cuanto al valor de la raza seleccionada y la inclinación hacia los caballos y los perros como compañeros fieles de sus ocios en la caza y en el deporte. El alma del guerrero, si ha de ser un buen guardián de los suyos, tiene que reunir como los perros buenos dos cualidades aparentemente contradictorias: dulzura para los suyos y combatividad frente a los extraños. Y en esta cualidad ve la ironía de Platón un rasgo filosófico, ya que lo mismo los perros que los guardianes toman la diferencia entre las gentes conocidas y las desconocidas como criterio de lo que consideran suyo y lo que reputan extraño[1119].

Tras esta selección, Platón aborda el problema de la educación, la *paideia* de los «guardianes»[1120]. Este punto, al ser desarrollado por él, adquiere las proporciones de un extenso estudio, que luego desemboca en investigaciones, más extensas todavía, sobre la educación de la mujer y la educación de los gobernantes en el estado perfecto. Platón razona su minucioso tratamiento de la educación de los «guardianes» diciendo que esto ilustrará el tema sobre que recae la investigación fundamental, o sea la posición de la justicia y de la injusticia dentro del estado, afirmación a la que su joven interlocutor asiente con todo calor. Pero, aunque no pongamos en duda esta utilidad, cuanto más entramos en detalles acerca de la *paideia* de los «guardianes» más tenemos la sensación de ir perdiendo por completo de vista la llamada investigación fundamental acerca de la justicia. Es cierto que en una obra que se presenta bajo la forma de un diálogo tan ramificado como la *República* tenemos que aceptar como algo impuesto por el tipo de composición muchas cosas que ponen a dura prueba nuestro sentido sistemático del orden; sin embargo, esta triple investigación sobre la educación de los «guardianes», la de la mujer y, finalmente, la de los gobernantes aparece hasta tal punto

como un fin en sí, y la solución del problema de la esencia de la justicia y de la dicha del justo se ventila de un modo tan breve y tan de pasada, que sólo podemos fijarnos en la intención completa del artista como razón que justifique esta relación, en apariencia perturbada, de equilibrio entre las dos investigaciones íntimamente entrelazadas. La disquisición sobre la justicia constituye, sin duda, el tema central de investigación, puesto que toda la obra se desarrolla a base de ella y porque el problema de la justicia se orienta hacia el problema de la norma como el punto decisivo. Sin embargo, el problema que aparece como médula de toda investigación, por la importancia predominante que Platón le concede exterior e interiormente, es el problema de la *paideia*, problema vinculado de modo indisoluble al conocimiento de las normas y que en un estado que aspira a la realización de la norma suprema es ineludible que constituya el problema cardinal.

La educación de los «guardianes» con arreglo a un sistema determinado legalmente por el estado es una innovación revolucionaria de incalculable alcance histórico. A ella se remonta en último término el postulado del estado moderno sobre la reglamentación autoritaria de la educación de sus ciudadanos, mantenido principalmente desde el Siglo de las Luces y la época del absolutismo por todos los estados, cualquiera que sea su forma de gobierno. Es cierto que también en Grecia y en la democracia ateniense el espíritu de la constitución del estado contribuía en gran medida a orientar la educación de los ciudadanos, pero en ningún lado, fuera de Esparta, existía, según el testimonio de Aristóteles, una educación organizada por el estado mismo y sus autoridades[1121]. El hecho de que Aristóteles invoque este ejemplo atestigua que tanto él como Platón tenían presente, al preconizar la educación del estado, el precedente espartano. En las *Leyes*[1122] abordará Platón más a fondo este problema de la organización de un sistema de educación pública y de los órganos llamados a dirigirlos, problema que en la *República* se deja todavía a

un lado. Platón se interesa aquí en forma exclusiva por el contenido de la educación y se preocupa de establecer las líneas fundamentales de ésta, cuyo examen le lleva en último resultado al problema del conocimiento de la suprema norma. La solución natural del doble problema de la formación del cuerpo y el alma del hombre es para él la *paideia* de la antigua Grecia, con su división en gimnasia y música, *paideia* que retiene, por tanto, como base[1123]. Este hecho debemos enfocarlo a la luz de las manifestaciones de Platón acerca de lo funesto que sería cualquiera innovación en el sistema educativo ya implantado, para no perder de vista su aferramiento conservador a lo existente ante la crítica radical de detalle sobre el contenido de la antigua educación. Generalmente, y por razones comprensibles, se coloca en primer plano la negación, en la que sin duda alguna se revela de modo muy especial el nuevo principio de la filosofía Platónica. Pero lo sugestivo desde el punto de vista personal y al mismo tiempo lo decisivo para la evolución de la cultura, en la posición Platónica, estriba precisamente en la fecunda tensión entre su radicalismo conceptual y su sentido conservador respecto a la tradición espiritualmente plasmada. Por eso, antes de prestar oídos a su crítica, interesa dejar sentado que su nueva concepción filosófica de la cultura descansa sobre la *paideia* de la antigua Grecia (por muchas reformas que en ella se introduzcan). Esta decisión, que habrá de servir de modelo para la actitud de la filosofía posterior, tiene un alcance histórico. En primer lugar, asegura la continuidad y la unidad orgánica de la evolución de la cultura griega lo mismo en cuanto a su forma que en lo tocante a su contenido, y evita la ruptura completa con la tradición en un momento de agudo peligro para ésta, cuando el espíritu racional de la filosofía se volvía del estudio de la naturaleza a la reconstrucción conceptual de la cultura. En segundo lugar, el entronque positivo de Platón con la antigua *paideia* y, por tanto, con la herencia viva de la nación griega, da una filosofía histórica a su propia filosofía, pues ésta se

desarrolla bajo la forma de un debate constante con las potencias de la poesía y la música, que hasta entonces habían venido dominando sobre el espíritu griego. Por tanto, este debate no es un problema filosófico accesorio, como el crítico moderno suele pensar, sino que tiene para Platón una importancia primaria y absoluta.

LA CRÍTICA DE LA CULTURA «MÚSICA»

Platón exige que se comience por la formación del alma, es decir por la música[1124]. En el sentido amplio de la palabra griega μουσική ésta no abarca sólo lo referente al tono y al ritmo, sino también —y según la acentuación Platónica incluso en primer término—, la palabra hablada, el *logos*. Aunque en su relato de la educación de los «guardianes» Platón no pone todavía de manifiesto su principio filosófico, insinúa ya desde el primer momento la tendencia que le imprime. Todo el interés del filósofo por los testimonios verbales gira en torno al problema de saber si son verdaderos o falsos. De su verdad depende no sólo el valor educativo de la palabra, sino también su valor de conocimiento. Por eso Platón considera tanto más paradójica la tesis de que la educación no comienza por la verdad, sino por la «mentira»[1125]. Alude con ello a los mitos que se les cuentan a los niños y tampoco él ve otro camino para empezar. Pero aunque en este lado como en otros asigne a la ilusión, cuando se emplea conscientemente como medio de educación o de curación, el lugar que le corresponde, hace en seguida una reserva esencial, que equivale a una ingerencia profunda en los métodos empleados hasta enton-

ces. Las historias que contamos a los niños no son verdaderas, tomadas en conjunto, es cierto; pero encierran por lo menos una parte de verdad. Ahora bien, en todas las cosas, y especialmente en la educación, tienen gran importancia los comienzos, pues la educación arranca de la fase más temprana y más tierna en la evolución del hombre. En esta edad es más fácil moldear a éste y adquiere para siempre el sello o el «tipo» que se le imprime. Por tanto, nada menos adecuado que la despreocupación con que nos ponemos a contarles a los niños historias sobre cualquier clase de hombres. Las ideas que de este modo les inculcamos son muchas veces las contrarias precisamente a las convicciones que deberán abrigar cuando sean adultos. Por esta razón, Platón sostiene que los que cuenten cuentos y leyendas deben ser vigilados, pues dejan en el alma del niño una huella más duradera[1126] que las manos de quienes cuidan de su cuerpo.

Platón exige que en todas las historias, grandes o pequeñas, se exprese el mismo «tipo» de hombre[1127]. Es cierto que un fundador de estados no puede ser a su vez, como tal, un poeta, pero sí debe tener una conciencia clara de los tipos generales que los poetas toman como base de sus relatos. Platón tan pronto habla de un tipo como de tipos en plural. Al expresarse así, no quiere referirse precisamente a la necesidad de que el poeta creador se oriente hacia un determinado número de esquemas preestablecidos, hacia una tipología escueta, sino que alude a la figura y al contorno de todas las representaciones valorativas, principalmente a las que se refieren a lo divino y a la esencia de la *areté* humana y que sus obras inculcan al alma del niño. Ante los ojos del lector actual de Homero o de Hesíodo aparecen inmediatamente numerosas escenas que él no enjuiciará de otro modo que Platón si las midiese por el rasero de su sentimiento moral. Lo que ocurre es que está acostumbrado a contemplarlas sólo desde el punto de vista de lo ameno, y así se las contemplaba ya en tiempo de Platón. Difícilmente podría afirmarse que estas esce-

nas sean adecuadas para niños. Tampoco incluiríamos en un libro de relatos infantiles la leyenda de Cronos devorando a sus hijos. Pero entonces no existían libros para niños. A los niños se les daba a beber vino desde muy pronto y se alimentaba su espíritu con auténtica poesía. Sin embargo, el hecho de que Platón tome como punto de partida estas historias que se les cuentan a los niños no quiere decir que su crítica de la poesía esté escrita, ni mucho menos, desde un punto de vista pedagógico exclusivamente, en este sentido estrecho de la palabra. No se propone en modo alguno una simple orientación de las lecturas *ad usum Delphini*. En el fondo de este problema aparece el profundo antagonismo de principios entre la poesía y la filosofía, que preside toda la lucha Platónica en torno a la educación y se agudiza al llegar a este punto.

No es Platón el primer filósofo griego que censura a la poesía. Hay tras él, en este sentido, una larga tradición, y aunque no sea posible, naturalmente, referir su crítica, desde el punto de vista especial en que ésta se coloca, a sus predecesores, no procederíamos de un modo histórico si desconociésemos el poder de esta tradición y su influencia sobre la filosofía Platónica. Su ataque parte de la falta demasiado humana de dignidad que presentan las imágenes de los dioses en Homero y Hesíodo, que había sido ya precisamente el punto de arranque de las poesías satíricas de Jenófanes en su lucha contra la poesía épica[1128]. Heráclito se había expresado también en el mismo tono y, por su parte, la moderna poesía se aliaba en Eurípides a esos ataques filosóficos[1129]. ¿Y acaso un Esquilo y un Píndaro pensaban de otro modo sobre el Olimpo homérico, y no oponían, con todo el peso de su seriedad moral y toda la fuerza de su fe personal, una imagen más pura de lo divino a la de aquellos poetas antiguos, aunque se abstuviesen en un grado mayor de aquellas críticas negativas? Hay una continuidad ininterrumpida que va desde estos testimonios antiquísimos de reprobación religiosa y moral de Homero hasta los

Padres cristianos de la Iglesia, que toman no pocas veces sus argumentos y hasta sus palabras contra el antropomorfismo de los dioses griegos de las obras de estos filósofos paganos. En el fondo, la serie comienza ya con el mismo poeta de la *Odisea*, visiblemente preocupado por asignar a sus dioses, y de modo especial a Zeus, una actitud más digna que la que conocemos por la *Ilíada*[1130]. Platón recoge directamente las razones de Jenófanes en detalles como el de la crítica de las luchas entre dioses y gigantes o del odio y la discordia entre los inmortales de Homero[1131], y la fuente última de su sensibilidad es la misma que la de sus predecesores: al igual que ellos, aplica el rasero de su moral a las ideas de los antiguos poetas y las encuentra inadecuadas a lo que él exige de lo divino y, por tanto, falsas. Ya Jenófanes atacaba a Homero «porque desde el primer momento Homero había servido de maestro a todos»[1132], y le combate porque tiene la conciencia de hallarse en posesión de una sabiduría nueva y más alta.

Las objeciones de Platón se mueven en la misma línea, aunque se remonta muy por encima de su antecesor. No se limita a censurar ocasionalmente la influencia negativa de la poesía sobre el pensamiento del pueblo, sino que asume en su *República* el papel de un renovador de todo el sistema de la *paideia* griega. La poesía y la música habían sido consideradas siempre como las bases de la formación del espíritu y englobaban también la educación religiosa y moral. Platón ve en esta concepción de la poesía algo tan evidente, que no intenta en parte alguna razonarla un poco a fondo. Pero siempre que expresa la esencia de la poesía la da por supuesta o se refiere de modo expreso a ella en su definición. Por eso para el hombre de hoy resulta tan difícil comprender esta actitud, porque el «arte» moderno hubo de desprenderse, no hace mucho tiempo y entre grandes dolores, del moralismo del Siglo de las Luces. He aquí por qué para muchos de nosotros es inconmovible la tesis de que el disfrute de una obra de «arte» es moralmente indiferente. No es que nos propongamos entrar a inquirir

aquí la verdad o falsedad de esta teoría; lo único que nos interesa es dejar sentado una vez más que corresponde al modo de sentir de los griegos. Es cierto que no debemos generalizar sin más los rigurosos postulados específicos que Platón deduce de la misión del poeta como educador, pero sí afirmamos que la concepción como tal no es, ni mucho menos, exclusiva de él. No la comparte sólo con la antigua tradición griega, sino también con sus contemporáneos. Los oradores atenienses citan ante los tribunales las leyes del estado, allí donde se trata de comprobar el derecho escrito. Pero al mismo tiempo invocan como algo igualmente evidente las sentencias de los poetas cuando, a falta de normas escritas, tienen que remitirse a las leyes no escritas[1133], a cuyo poder se refiere con orgullo Pericles en su glorificación de la democracia ateniense. La llamada ley no escrita se halla, en realidad, codificada en la poesía. A falta de fundamentos racionales, un verso de Homero es siempre el mejor argumento de autoridad, que no desdeñan ni los propios filósofos[1134]. Esta autoridad sólo puede compararse a la de la Biblia y los Padres de la Iglesia en los primeros tiempos del cristianismo.

Sólo esta vigencia general de la poesía como la suma y compendio de toda la cultura nos permite comprender la crítica a que la somete Platón, ya que esta concepción convierte la palabra del poeta en una norma. Pero, por otra parte, obliga a Platón a medir esta norma por otra superior, que sabe poseer gracias al conocimiento filosófico. Un elemento normativo sirve ya de base a la crítica de Jenófanes cuando declara que las ideas de Homero y Hesíodo acerca de la divinidad son «inadecuadas» a ésta[1135]. Platón es, además, el pensador cuyas investigaciones se dirigen expresamente, desde el primer momento, a la norma suprema del obrar. Contemplados a la luz de esta norma, los ideales de los poetas anteriores a él son en parte insuficientes y en parte reprobables. Y si la consideramos desde un punto de vista todavía más alto, comprendemos que la crítica Platónica de la poesía tiene

que revestir una forma aún más radical. El mundo que los poetas pintan como una realidad degenera en un mundo de mera apariencia cuando se le mide por el conocimiento del ser puro, a que nos abre acceso la filosofía. El aspecto de la poesía cambia, desde el punto de vista de Platón, según que analice *su* valor como norma de conducta o como conocimiento de la verdad absoluta. Lo segundo ocurre en la disquisición final sobre la poesía en el libro décimo de la *República*, en la que sólo la considera como un reflejo de otra imagen refleja. Pero aquí la contempla desde la atalaya suprema del saber. Al estudiar la estructura de la *paideia* de los «guardianes», se coloca en la atalaya de una simple opinión acertada (*doxa*., plano en que se mueve toda la educación musical, y adopta, por tanto, una actitud más transigente. Aquí reputa la poesía como un medio importante de cultura y como expresión de una verdad superior[1136], pero esto le obliga, a su vez, a modificar o suprimir en ella con todo vigor cuanto sea incompatible con el criterio filosófico.

En los juicios modernos no siempre se tiene en cuenta con la debida claridad la relación existente entre la crítica Platónica de la poesía y la posición peculiar que el poeta ocupaba entre los griegos como educador de su pueblo. El pensamiento «histórico» del siglo XIX no fue tampoco absolutamente capaz de sobreponerse, en su modo de enfocar el pasado, a las premisas ideológicas de su propio tiempo. Buscábamos argumentos para disculpar a Platón o para presentar sus preceptos como más inocentes de lo que son en realidad. Se los interpretaba psicológicamente como la rebelión de las fuerzas racionales del alma del filósofo contra su propia naturaleza poética, o se explicaba su desdén hacia los poetas por la decadencia cada vez más acentuada de la poesía en su propio tiempo. Pero estas explicaciones, aunque encierren una parte de verdad, desconocen los principios que informan la actitud de Platón. Se enfocaba el problema dejándose llevar demasiado de la tendencia a situarse en el punto de vista de la liber-

tad del arte. En la lucha librada para emancipar a la poesía y a la filosofía modernas de la tutela del estado y de la iglesia se había invocado con frecuencia el ejemplo de los griegos, y Platón no encajaba dentro de este marco. En vista de ello. se retocaba el cuadro para evitar que Platón cayese en la vecindad de la policía artística de la burocracia moderna. Sin embargo, el interés de nuestro pensador no recae precisamente sobre el problema de cómo pueda organizarse una oficina de censura con el mayor éxito práctico posible, y suponiendo que el tirano Dionisio se hubiese decidido a poner en práctica el estado Platónico, habría fracasado en este punto o habría tenido que prohibir ante todo, si se atendía al fallo judicial de Platón, sus propios dramas. En el estado Platónico, la reforma del arte poético por la filosofía tiene un alcance puramente espiritual y sólo es política en la medida en que toda finalidad espiritual entraña en último resultado una fuerza de formación política. Esto es lo que a Platón da derecho para incluir la poesía, desde el punto de vista de la idea, en la reconstrucción de la comunidad-estado o, en la medida en que no desencadene aquella fuerza, a pesarla y encontrarla falta de peso. Platón no pretende extirpar la poesía que no corresponda a su criterio; no trata de negarle cualidades estéticas. Pero esa poesía no tiene cabida en el estado enjuto y lleno de nervios que él trata de construir, sino en otros más ricos y ampulosos.

De este modo, la dignidad única de que los griegos habían rodeado a la poesía se convierte en la perdición de ésta. Le ocurre lo que al estado, al que su pretensión de tener una autoridad moral le resulta fatal desde el momento en que Platón lo mide por la norma de Sócrates, norma que, por su propia naturaleza terrenal, nunca podría satisfacer. Es cierto que ni la poesía ni el estado pueden descartarse como factores morales, pero en el estado Platónico la filosofía, el conocimiento de la verdad, les arrebata la dirección que hasta entonces venían ostentando, al decirles en qué sentido deben cambiar para poder ajustarse a su postulado

educativo. Pero, como en realidad no cambiarán, queda en pie aparentemente como único resultado visible a los ojos de la crítica Platónica el hecho del abismo insuperable que en adelante dividirá al alma griega. El anhelo aparentemente vano de Platón por lograr una completa reconciliación de la aspiración de belleza del arte con su alta misión educadora ha hecho madurar, sin embargo, un fruto: la poesía filosófica de sus propios diálogos. Si se le aplican los postulados de la *República*, esta poesía parece ajustarse en el más alto grado a las exigencias de la época y venir a sustituir a la poesía antigua, aun cuando es —pese a todos los intentos hechos para imitarla— algo que escapa a toda posibilidad de repetición. Pero ¿por qué Platón no declara, sin andarse con rodeos, que son sus propias obras las que deben ponerse en manos de educadores y educandos como la verdadera poesía? Se lo impide exclusivamente la ficción del diálogo hablado. En la obra de su vejez abandona ya esta ilusión y pide que sus *Leyes* se propaguen al mundo degenerado como el tipo de poesía que necesita[1137]. Por donde la agonizante poesía afirma una vez más su primacía en la obra de su gran acusador.

La parte principal de los preceptos para la educación de los «guardianes» la forman los «tipos» que en el futuro deberán ser desterrados de la poesía. Platón persigue con esto una doble finalidad. A la par que lleva a cabo una radical depuración de toda la cultura musical, eliminando de ella todas las ideas religiosas y moralmente indignas, lleva a nuestra conciencia su postulado de que toda la educación esté presidida por una norma suprema. Su crítica y selección de los mitos desde el punto de vista del contenido de verdad moral y religiosa que encierra presupone un principio irrefutable. Éste, por el momento, sólo se manifiesta aquí en forma indirecta, en su aplicación práctica, y el asentimiento en que Sócrates se apoya para ello tiene un carácter puramente afectivo; pero precisamente por ello se hace sentir aún con mayor fuerza la necesidad de su fundamentación filosófica

profunda, y esta fase apunta ya un grado posterior y más alto de conciencia en que habrá de revelarse en toda su verdad la norma que Platón aplica aquí dogmáticamente. En primer lugar tenemos los «tipos de la teología», o sean los esquemas para toda clase de testimonios acerca de la esencia y la acción de los dioses y los héroes[1138]. La pintura que hasta ahora han trazado de ellos los poetas se compara a un mal retrato[1139], pues aunque se proponen decir algo semejante a la verdad, no son capaces de ello. Lo que nos cuentan son las violencias y las intrigas de unos dioses contra otros. Para Platón, sin embargo, destaca por encima de todo la certeza de que la divinidad es absolutamente buena y libre de toda mácula. De su naturaleza se halla ausente, en realidad, todo lo demoniaco, lo perverso y lo dañino, rasgos con que el mito la adorna. No puede ser, por tanto, la causa del mal en el mundo, dondequiera que se presente. De aquí se sigue que la divinidad sólo en un grado muy pequeño es la autora del destino humano; no es, como enseñan los poetas, la fuente de la que emanan todas las desdichas de nuestra vida[1140]. La antigua creencia griega de que los dioses seducen al pecado a los débiles mortales para luego hundirles a ellos y a sus casas, es una creencia impía y contraria a la divinidad. Pero si esta creencia se elimina, se viene a tierra con ella todo el mundo de la tragedia griega. Los padecimientos del inocente no vienen de la divinidad, y cuando un culpable padece, esto no debe considerarse como un mal, sino como una bendición. Todo ello es ilustrado con numerosos ejemplos y citas tomados de los poetas. Y asimismo se prohibe todo mito en que lo sencillamente perfecto, lo inmutable y lo eterno se presente como encarnado en figuras mudables y múltiples de esencia finita, o en que se achaque a la divinidad un designio de engaño o de extravío. En el estado de Platón, esta clase de poesías no sólo no deben utilizarse para la educación de la juventud, sino que no deben tener cabida en ningún aspecto[1141].

El que el choque más violento de Platón con la poesía se produzca precisamente en este punto, en lo tocante al concepto de la divinidad y de su acción, responde a un fundamento profundo. Una de las características esenciales de la antigua poesía griega, desde Homero hasta la tragedia ática, consiste en creer que el destino del hombre se halla por entero supeditado a la acción de los dioses. Según ella, no puede explicarse por sí mismo, con razones puramente psicológicas, sino que se halla unido por los hilos invisibles al poder que rige los mundos. La aspiración ideal del hombre culmina en la *areté* heroica, pero sobre ella campea la *moira* divina, con su ineluctable necesidad, y a ella se hallan también supeditados en última instancia la voluntad y el éxito de los mortales. El espíritu de la poesía helénica es «trágico», porque profesa el encadenamiento de todo, aun de las supremas aspiraciones del hombre, con el gobierno de lo sobrehumano en todos los destinos mortales. Y ni la conciencia de la propia responsabilidad del individuo actuante por sus actos y sus desdichas, que fue creciendo a medida que se iba racionalizando la vida en el siglo VI, pudo menoscabar en el sentido moral de un Solón o de un Teognis, de un Simónides o de un Esquilo, aquel último núcleo indestructible de la antigua fe en la *moira* que vive en la tragedia del siglo V: la idea de que los dioses ciegan a quienes quieren perder. La desdicha merecida o inmerecida, es la *moira* de los dioses para esta fe en una divinidad que es la causa de cuanto acontece, lo mismo lo bueno que lo malo.

El conflicto entre este punto de vista religioso y la idea ética de la responsabilidad del hombre actuante se mantiene latente a lo largo de toda la obra poética de los griegos. Tenía necesariamente que estallar en la ruptura abierta en el momento en que el postulado ético radical de Sócrates se aplicase como una pauta a la interpretación de la vida entera. El mundo de la *areté* en el que Platón construye su nuevo orden se funda en la premisa de la autodeterminación moral del propio yo sobre la base del conoci-

miento del bien. Es incompatible con un mundo en el que reina la *moira*. Lo que denomina así, la concepción del mundo de los poetas griegos, no es en realidad, según Platón, el destino impuesto por los dioses: si la divinidad fuese tal que enredase al hombre afanoso en las mallas de la culpa, viviríamos todos en un mundo en que la *paideia* carecería de toda razón de ser. De este modo, la certeza socrática de que el hombre quiere «por naturaleza» el bien y es capaz de reconocerlo lleva a Platón a trasformar la imagen presocrática del mundo. La antigua idea de la divinidad subrayaba sobre todo su poder, viendo en ella la causa de *todo*. En esto coincidían la poesía y la filosofía. Platón no retrocede ante la necesidad de abandonar consecuentemente esta fe. No niega, por oposición a la órbita del bien y de la libertad, el mundo de la *ananke* que sus antecesores veían en la «naturaleza». Pero, como demuestra el *Timeo*, ésta se convierte para él simplemente en la materia en que se realiza como naturaleza superior el bien divino, la forma de la idea. Cuanto no se somete a ella no es más que excepción, materialización imperfecta del ser puro y, por tanto, algo anormal. En un mundo visto con los ojos de Demócrito, en que impere la ley de causalidad, no es concebida una *paideia* como la Platónica.

Este mundo sólo es una modalidad científicamente externa del mundo de los poetas antiguos, presidido por la *moira*. La empresa de educar al hombre sólo puede tener una justificación Platónica y armonizarse con la ley del universo si tiene como fondo una imagen totalmente nueva del mundo, de un verdadero cosmos tal como lo concibe Platón, gobernado por un principio bueno que le trace una finalidad. Dentro de un mundo así concebido, la *paideia* representa la verdadera obra de Dios en el sentido de la *Apología*, en la que Sócrates abraza este «servicio divino» y consagra a él su vida.

Los preceptos sobre la presentación de la divinidad van seguidos de una crítica de la poesía apoyada también en numerosos

ejemplos y enfocada desde el punto de vista de aquello en que puede perjudicar al desarrollo de la valentía y el dominio de sí mismo. Toda la crítica de la antigua *paideia* se basa, como principio de división, en la teoría Platónica de las cuatro virtudes cívicas cardinales: la piedad, la valentía, el dominio de sí mismo y la justicia. Esta última no es tenida en cuenta aquí, lo cual se explica expresamente al final alegando en abono de ello el hecho de no haber aclarado todavía qué sea en realidad la justicia y qué significa para la vida y la dicha del hombre[1142]. En esta parte Platón trata también con bastante dureza a los poetas antiguos. La descripción espantosa del mundo infernal por Homero educaría a los «guardianes» en el miedo a la muerte. Platón no pretende, naturalmente, desterrar del todo a Homero, pero lo somete a mutilaciones (ἐξαλείφειν, διαγράφειν), extirpa partes enteras de su epopeya y no rehuye, como habrá de demostrar prácticamente más tarde en las *Leyes*, el cambiar, recreándolo, el sentido de los poetas[1143]. Al celoso custodio filológico de la tradición esto le parecerá, y es lógico, el más terrible engendro de la arbitrariedad y la tiranía. Para él la palabra original del poeta es intangible. Pero esta concepción que se ha hecho carne y sangre en nosotros es el producto de una cultura que ha llegado ya a su remate, que guarda las obras del pasado como tesoros felizmente salvados del naufragio y sólo reconoce el derecho a introducir en ellos modificaciones cuando las fuentes auténticas de los textos permiten averiguar lo que los poetas escribieron en su forma originaria. Pero, si nos fijamos bien, vemos que la época en que la poesía era aún una cosa viva mostraba ya ciertos curiosos conatos y pasos preliminares hacia este postulado Platónico de recreación poética, que nos hacen ver de otro modo esa pretensión suya considerada como arbitraria. La necesidad de recrear poéticamente un verso ya plasmado la encontramos, por ejemplo, mantenida por Solón ante un poeta de su tiempo, Mimnermo, quien con blando pesimismo había sostenido que el

hombre debía morir después de llegar a los sesenta años. Solón le invita a cambiar el sentido de su poesía, fijando el límite de edad a los ochenta años[1144]. La historia de la poesía griega nos muestra numerosos ejemplos de poetas que, deseando combatir o rectificar las opiniones de algún antecesor suyo sobre la suprema *areté* humana, se pliegan muy de cerca a su poesía y vierten el vino de sus nuevos postulados en los viejos odres[1145]. Lo que hacen en realidad es recrear poéticamente a sus antecesores. Y es indudable que en la tradición oral rapsódica de los poemas de Homero y Hesíodo este motivo condujo también, con mayor frecuencia de lo que hoy estamos en condiciones de poder atestiguar, a ingerencias encaminadas a corregir a los poetas en el sentido que venimos indicando.

Este peculiar fenómeno sólo es concebible, naturalmente, si se le proyecta sobre el fondo de la autoridad educativa de la poesía, tan evidente para aquellos siglos como extraña hoy para nosotros. Tales refundiciones adaptan con ingenuidad obras impuestas ya como clásicas a los nuevos sentimientos normativos, con lo cual rinden a aquéllas, en cierto modo, el honor más alto. Esta *epanorthosis* es aplicada con carácter general por los filósofos antiguos en su interpretación de los poetas y de ellos se trasmite más tarde a los escritores cristianos. «Reacuñar las monedas» era el principio de una tradición no muerta aún, sino con fuerza para seguir creando, mientras sus representantes tenían la conciencia de trabajar en ella como copartícipes en la obra de creación y vivificación[1146]. Por eso el reproche que se hace a Platón de incomprensión racionalista para los poetas del pasado no deja de revelar, a su vez, cierta incomprensión histórica, por parte de los críticos modernos, respecto a lo que la tradición poética de su pueblo significaba para él y para sus contemporáneos. Cuando, por ejemplo, Platón sostiene en las *Leyes* que es necesario recrear poéticamente al antiguo poeta espartano Tirteo, que ensalzaba la valentía como la cúspide de las virtudes viriles y cuya obra se-

guía siendo la Biblia del pueblo espartano, para poner en su lugar la virtud de la justicia[1147], se percibe de un modo directo cuánta fuerza de autoridad debió de llegar a tener el verso de Tirteo en el alma de quien sólo por medio de una recreación poética creía poder cumplir al mismo tiempo su deber para con el poeta y para con la verdad.

Sin embargo, Platón no procede tan ingenuamente como aquellos recreadores poéticos de la sabiduría poética acuñada anteriores a él. Su gesto severo de censor aparece circundado por un halo de ironía. No discute con quienes pretenden salvaguardar al placer poético el lugar que le corresponde y declaran que las escenas homéricas del Hades enriquecen el valor poético de la poesía y la hacen más placentera para la masa. Cuanto más poéticas sean menos deben escucharlas los muchachos y los hombres que pretendan ser libres, para que teman más a la servidumbre que a la muerte[1148]. Asimismo mutila en Homero, con mano implacable, todas las lamentaciones en torno a los hombres famosos, así como las inextinguibles carcajadas de los dioses olímpicos, puesto que mueven al oyente a una indulgencia excesiva ante su propia propensión a la risa. Los relatos de desobediencia e insubordinación, afán de placeres, codicia de dinero y venalidad se extirpan como funestos. Y la misma crítica se ejerce en cuanto a los caracteres de la epopeya[1149]. Aquiles, al aceptar de Príamo un rescate por el cadáver de Héctor y grandes obsequios en concepto expiatorio por parte de Agamemnón, lesiona el sentimiento moral de los siglos posteriores, lo mismo que su maestro Fénix, quien le aconseja que se reconcilie con Agamemnón a base de una compensación material. Las retadoras palabras de Aquiles contra Esperqueo, el dios-río, y su ultraje al dios Apolo, la profanación del cadáver del noble Héctor y el exterminio de los prisioneros en las hogueras de Patroclo no son dignas de que se les preste crédito. La moral de los héroes homéricos es incompatible con su carácter divino, a menos que reputemos sus rela-

tos falsos[1150]. Platón no deduce de estos rasgos que la epopeya sea todavía, en muchos aspectos, anticuada y tosca porque se refleja en ella el pensamiento de una época primitiva, sino que se atiene a su principio de que el poeta debe y quiere brindar ejemplos de la más alta *areté* y que lo que ocurre es que con frecuencia los hombres de Homero no son un ejemplo. Desde este punto de vista nada podía ser más indignante que pretender explicar históricamente aquellos defectos, pues semejante explicación privaría por entero a la poesía de la fuerza normativa en que descansa su pretensión de guiar a los hombres. Sólo se la puede medir por una pauta absoluta, por lo que no cabe ante ella más que una de dos actitudes: o dimitir o someterse al precepto de la verdad que Platón le enfrenta[1151]. Esta verdad es el reverso más completo de lo que nosotros entendemos por realismo artístico y de los que ya existía como tal en la generación anterior a Platón. Desde el punto de vista de la filosofía Platónica, la pintura de la fealdad y la debilidad humanas o de los aparentes defectos del orden divino del mundo sólo capta la apariencia de la realidad, no su esencia. Y, sin embargo, pese a todo esto, a Platón no se le pasa siquiera por las mientes la idea de que la poesía, considerada como potencia educativa, pueda sustituirse por los conocimientos abstractos de la filosofía. Por el contrario, la rabiosa tenacidad con que da la batalla tiene su razón de ser más profunda en la convicción de que la fuerza educativa de las imágenes musicales y poéticas probadas por los siglos es insustituible. Suponiendo que la filosofía fuese capaz de descubrir el conocimiento redentor de una norma suprema de vida, su misión educativa sólo quedaría cumplida a medias, según Platón, mientras esta nueva verdad no se infundiese como un alma a las figuras plasmadas y plasmadoras de una nueva poesía.

El efecto de las obras de las musas no descansa sólo en su contenido, sino sobre todo en su forma. Esto justifica la estructura de la crítica Platónica de la cultura «música» anterior y su divi-

sión en dos partes fundamentales: sobre los mitos y sobre el estilo del lenguaje[1152]. disquisición sobre el estilo del lenguaje (λέξις) en la poesía tiene un encanto extraordinario, pues nos descubre y nos presenta como conceptos firmes en la literatura griega ciertos conceptos fundamentales de la poesía con los que, encuadrados en una gran conexión sistemática, no nos encontramos hasta llegar a la *Poética* de Aristóteles. Sin embargo, Platón no traza una teoría del arte poético en gracia a sí misma, sino que su poética es, simplemente, una crítica de la poesía considerada como *paideia*. Mientras que hasta entonces había derivado todas las artes de una raíz común que era el afán de imitación[1153], al plantear la división de los tipos de expresión poética nos damos cuenta de que aquí el concepto de imitación se emplea en el sentido más estricto de imitación dramática: los tipos de expresión poética se dividen en:

1) los simples relatos, como, por ejemplo, el ditirambo;

2) la imitación dramática;

3) la mezcla de relato e imitación en que el yo de quien relata se oculta, como en la epopeya, donde alternan el relato y los discursos directos de los héroes épicos, o lo que es lo mismo, un elemento dramático[1154].

Evidentemente, Platón no podía esperar que este punto de vista fuese comprendido sin más por sus lectores; su modo de enfocar el problema es nuevo y es profusamente ilustrado por él a base de ejemplos de la *Ilíada*.

También en este punto se plantea el problema de cuáles de estos tipos de expresión poética deben tener cabida en el estado ideal, problema para cuya solución es dato decisivo, pura y exclusivamente, la necesidad de la educación de los «guardianes». En una aplicación rigurosa del principio de que cada cual debe dominar a fondo su profesión y no dedicarse a ninguna otra cosa, Platón declara que la tendencia y capacidad de imitación de

otras muchas cosas es incompatible con las cualidades de un buen «guardián». En la mayoría de los casos, ni siquiera un actor trágico es capaz de representar bien la comedia y un recitador de epopeyas rara vez está en condiciones de desempeñar un papel dramático[1155]. La de los «guardianes» debe ser una profesión en la que sólo se sepa desempeñar bien un oficio: velar por la libertad del estado[1156]. La antigua *paideia* no se proponía formar especialistas, sino sólo buenos ciudadanos en general. Platón, aunque mantiene en pie de modo expreso el ideal de la *kalokagathía*[1157] con respecto a sus «guardianes», al medir poco equitativamente las exigencias que formula a las representaciones dramáticas de los profanos por la pauta de los actores profesionales altamente especializados de su tiempo, convierte de pronto el problema de la inclusión de la poesía dramática en la educación de los «guardianes» en caso de conflicto entre dos distintos talentos especiales que harían mejor en no mezclarse en forma chapucera. La marcada predilección por la limpieza de las profesiones especializadas en un genio universal como el de Platón constituye un fenómeno raro, pero psicológicamente comprensible. Con toda claridad es un síntoma del conflicto interior que en éste como en algunos otros puntos conduce en Platón a una solución un tanto forzada. Del hecho de que la naturaleza humana «sólo se invierte a trozos» saca la conclusión de que es mejor para el soldado cultivar conscientemente la unilateralidad[1158].

Pero al lado de este argumento, en que se exagera algo la rigidez, hay en él la conciencia profunda de que la imitación, sobre todo una imitación continuada, influye en el carácter del imitador. Toda imitación es un cambio del alma; es, por tanto, el abandono pasajero de la forma anímica propia y su adaptación a la esencia de lo que se trata de representar, lo mismo si se trata de algo mejor que si es algo peor[1159]. Por eso Platón quiere que los «guardianes» no se ocupen de representaciones dramáticas más que para personificar las formas de la auténtica *areté*. Y excluye

por principio todo lo que sean imitaciones de mujeres, de esclavos, de hombres o conductas de carácter vil y de espíritus mezquinos, de toda clase de tipos que no participen de la *kalokagathía*. Y los jóvenes que se estiman en algo no deben tampoco imitar, como no sea en broma, los sonidos de los animales, el ruido de los ríos, el rugido del mar, el estruendo de un trueno, el bramido del viento o el crujido de las ruedas[1160]. Hay un lenguaje del noble y un lenguaje del hombre ordinario, y cuando un futuro «guardián» se ponga a imitar algo debe ser al primero y no al segundo[1161]. Sólo debe cuidar un estilo sencillo, como corresponde al modo de ser de un hombre bravo, y no buscar un lenguaje abigarrado, lleno de numerosas variaciones, que exigiría, además del acompamiento musical y rítmico, un cambio constante e inquieto de tonos y de melodías[1162]. A los artistas de este género moderno y lleno de encantos se les rinden en el estado Platónico todos los honores y toda la admiración, sus cabezas son ungidas y tocadas con cintas de lana, pero una vez honrados se les acompaña a otra ciudad, pues en el estado puramente educativo no hay cabida para ellos. En este estado sólo se admite a poetas más secos y menos placenteros[1163]. Platón llega incluso a posponer la poesía dramática como tal a la poesía descriptiva, y también en la poesía épica quiere que el elemento dramático de los discursos directos se limite lo más posible[1164]. Su modo de tratar este punto presupone, naturalmente, el apasionamiento que la juventud de su tiempo sentía por el teatro y por la poesía dramática. Es seguro que Platón, que en su periodo presocrático sentía gran debilidad por la tragedia, conocería por experiencia propia, en su persona y en la de otros, el lado negativo de estas aficiones. Visiblemente, es su propia experiencia la que le inspira el humor que transpiran en este punto sus manifestaciones.

La poesía y la música son, desde el punto de vista de la cultura griega, hermanas inseparables, hasta el punto de que una sola palabra griega abarca los dos conceptos. Pero, tras las normas que

se refieren al contenido y a la forma de la poesía viene la música, en el sentido actual de la palabra[1165]. En el caso mixto de la poesía lírica, se funde con el arte del lenguaje para formar una unidad superior. Después de explicar lo tocante a la poesía, tanto en su contenido como en su lenguaje, valiéndose esencialmente, como es lógico, de ejemplos tomados del arte poético, de la épica y del drama, no es necesario entrar a tratar ya de la lírica, en aquello en que es poesía, puesto que se rige por los mismos principios que aquellos otros dos géneros[1166]. En cambio, sí requieren nuestra atención las melodías o armonías como tales, desligadas de la palabra. A ellas se une como elemento no lingüístico, tanto de la poesía cantada como de la música para danza, el ritmo. Platón establece como ley suprema que debe presidir esta cooperación de la trinidad del *logos*, la armonía y el ritmo, la norma de que el tono y la cadencia deben hallarse supeditados a la palabra[1167]. Con esto declara *ipso facto* que los principios proclamados por él para la poesía rigen también para la música, lo que hace posible examinar conjuntamente desde un solo punto de vista la palabra, la armonía y el ritmo. La palabra es la expresión inmediata del espíritu y éste debe dirigir. El estado de cosas que la música griega de su tiempo brindaba a Platón no era éste, ciertamente. Así como en la escena el espectáculo domina sobre la poesía y ha creado lo que Platón llama la *teatrocracia*[1168], en los conciertos la poesía era la servidora de la música. Los relatos que conocemos de la música de aquella época coinciden todos en censurar en ella la tendencia a embriagar los sentimientos y espolear todas las pasiones[1169]. La música emancipada se convierte en demagoga del reino de los sonidos.

Si algo habla en favor de la legitimidad de la crítica Platónica es el hecho de haber convencido de lo acertado de su juicio a toda la teoría musical de la Antigüedad. Por lo demás, Platón no piensa en poner un freno a nuestro mundo degenerado. La esencia de éste es el desenfreno y el filósofo lo deja seguir por su ca-

mino. En sus propios excesos lleva su medicina. La naturaleza misma le hará trocarse en lo contrario de lo que es, cuando el momento llegue. No perdamos de vista que su objetivo es la ciudad sana y enjuta, la ciudad toda nervio que fue «en un principio», no la ciudad obesa y llena de grasa que vino «después» y en la que tiene que haber cabida para médicos y cocineros. Su simplificación es radical. No hace que vuelva atrás la evolución, sino que comienza desde el principio. En la música vemos, con mayor claridad todavía que en la reducción de la poesía a ciertos «tipos», que Platón no se propone precisamente trazar una teoría completa del arte. No recarga su disquisición con detalles técnicos, sino que se limita a trazar como legislador unos cuantos trazos firmes para deslindar los campos. Es lo que constituye su sabiduría como artista, aunque nosotros, como historiadores, debamos deplorar esa sobriedad, pues lo poco que su crítica nos dice constituye la base de todo lo que sabemos acerca de las armonías en la música griega. No podríamos describir en sus detalles la gimnasia o la música griegas, los fundamentos en que se basaba la *paideia* del periodo antiguo y del periodo clásico, porque no nos lo permite el acervo de la tradición. Por eso estos temas no son tratados en nuestra exposición como capítulo aparte, sino que nos ocupamos de ellos allí donde su imagen se presenta en los monumentos y en las discusiones de la Antigüedad, teniendo que consolarnos con que para nosotros, lo mismo que para Platón, el aspecto técnico de estos problemas es secundario. El propio Platón se remite varias veces a los especialistas en lo que se refiere al lado técnico de la teoría de la armonía y apunta que Sócrates conocía la teoría de la música de Damón, que había hecho época en su tiempo[1170]. Por eso sólo se hacen indicaciones tan someras como la de que debe prescindirse de la melodía lídica-mixta y de la lídica-tensa, por ser adecuadas a la lamentación y al duelo, prohibidos previamente en la crítica de la poesía. Asimismo se reprueban las melodías desmadejadas, buenas para las or-

gías, tanto las jónicas como las lídicas, pues ni la embriaguez ni el desmadejamiento cuadran bien a los «guardianes»[1171]. El interlocutor de Sócrates, el joven Glaucón, que encarna los intereses de la juventud culta, se siente orgulloso de poder hacer gala de sus conocimientos de teoría de la música. Se da cuenta de que en estas condiciones sólo prevalecerán las melodías dórica y rigia, pero Sócrates no se deja arrastrar a tales detalles. Platón le pinta así, conscientemente, como el hombre de verdadera cultura cuya mirada ahonda en la esencia de las cosas, pero a quien no cumple rivalizar con los especialistas. La precisión, que es exigencia natural en el experto, sería en el hombre culto pedantería y no se reputaría digna de un hombre libre[1172]. Por eso Sócrates se limita a decir, en términos generales, que desea ver conservado únicamente aquel tipo de melodía en que se imite el tono de voz y el acento del guerrero en presencia del peligro, las heridas y la muerte, o del hombre pacífico de carácter sereno y conducta mesurada[1173]. Y lo mismo que las melodías ricas se abandona también la riqueza de instrumentos musicales. Los instrumentos no deben valorarse por la variedad de los sonidos que reproducen o por el número de cuerdas que poseen. Quedan suprimidos por completo las flautas, las arpas y los címbalos, y se mantienen exclusivamente la lira y la cítara, instrumentos adecuados para melodías simples; en el campo sólo deberán sonar los caramillos de los pastores[1174]. Recordamos a este propósito el relato de que las autoridades espartanas prohibieron actuar al genial innovador Timoteo, maestro de la música moderna de la época, basándose en que no utilizaba la cítara de siete cuerdas de Terpandro, santificada por la tradición, sino un instrumento de más cuerdas y de mayor riqueza armónica. Aun suponiendo que esta historia no sea cierta, está por lo menos bien inventada para ilustrar el hecho de que cualquier cambio fundamental que se introdujese en la armonía musical constituía una revolución política para los oídos griegos, pues modificaba el espíritu de la educación sobre que

descansaba la vida de la *polis*[1175]. Y que este sentimiento no obedecía a una estrechez de espíritu específicamente espartana, sino que prevalecía también, e incluso tal vez con mayor intensidad, en un estado democrático como Atenas, aunque fuese bajo distinta forma, lo demuestra la tempestad de indignación que se levantó contra la música moderna en toda la comedia ática de la misma época.

Inseparable de la armonía es el ritmo, o sea el orden en el movimiento[1176]. Ya dijimos más arriba que la palabra griega, por su origen, no entraña la acepción de movimiento, pero expresa en numerosos pasajes el «momento» de una posición u ordenación fija de objetos[1177]. La mirada del griego la reconoce tanto en estado de quietud como en estado de movimiento, en el compás de la danza, del canto o del discurso, sobre todo si es en verso. Según el número de largas o breves de un ritmo y de su conexión entre sí se produce una ordenación distinta en el paso o en la voz. También aquí rehuye Sócrates entrar en cuestiones técnicas propias del especialista, pero ha oído a éste algo que excita su fantasía: la teoría del *ethos* en la armonía y el ritmo. De esta teoría se deriva lo que Platón enseña acerca de la selección de las armonías, a saber, que sólo son aceptables aquellas armonías que expresan el *ethos* del hombre valiente o del hombre sereno[1178]. Y de entre la riqueza de las clases de ritmos no selecciona tampoco más que aquellas que imitan la esencia de estas dos actitudes morales de la voluntad. Por donde la teoría del *ethos* se erige en el principio común tanto de la *paideia* musical como de la *paideia* rítmica. Más que razonarla, lo que Platón hace es darla por supuesta. Pero ya el mero hecho de que tome esta teoría de Damón, el mayor teórico musical de la época socrática, demuestra que no estamos ante algo específicamente Platónico, sino ante una concepción de la música peculiar de los griegos, que de un modo consciente o inconsciente, fue decisiva desde el primer

momento con respecto a la posición dominante que la armonía y el ritmo desempeñaban en la cultura griega.

En su esbozo de la educación, contenido en el libro octavo de su *Política*, Aristóteles continúa desarrollando la teoría del *ethos* en la música. Sigue para ello las huellas de Platón, pero es, como suele sucederle en grado mayor todavía que a su maestro, intérprete del modo de pensar del conjunto de Grecia. Aristóteles afirma el contenido ético tanto de la música como del ritmo y deriva precisamente de él la importancia que ambos tienen para la educación[1179]. Ve en el *ethos* de las armonías y del ritmo el reflejo de actitudes del alma de diverso valor y plantea el problema de si estas cualidades que percibimos mediante la apreciación acústica, y a las que damos el nombre de *ethos*, se presentan también en el campo del tacto, del gusto o del olfato. Niega en absoluto su existencia a través de estos sentidos[1180], negación que nosotros no hemos de contradecir. Pero no concede tampoco ningún *ethos*, en general, a las impresiones trasmitidas por el sentido de la vista a través de las artes plásticas. Entiende que este tipo de efectos se limita a ciertas figuras pictóricas y escultóricas, e incluso en éstas sólo se lo reconoce en proporciones restringidas[1181]. Además, según Aristóteles, en estos casos no se trata tampoco de verdaderos reflejos de un *ethos*, sino de meros signos suyos, expresados en colores y en figuras. De las obras del pintor Pausón, por ejemplo, no trasciende ningún *ethos* y sí en cambio de las de Polignoto y de las de ciertos escultores[1182]. Por el contrario, las obras musicales son imitaciones directas de un *ethos*. El admirador del arte plástico de los griegos se sentirá inclinado a negar al filósofo ojo de artista, explicando así su modo desigual de enjuiciar el contenido ético de la música y el de la pintura y la escultura. Con esto podría relacionarse tal vez su tesis de que el oído es, en los sentidos humanos, el órgano espiritual por excelencia, mientras que Platón asignaba al ojo la afinidad suprema con el espíritu[1183]. Pero, a pesar de todo, queda en pie el hecho

de que a ningún griego se le ocurrió jamás asignar un lugar en la *paideia* a las artes plásticas y a su contemplación, al paso que la poesía, la música y la rítmica dominaron siempre en el pensamiento educativo de este pueblo. (Lo que Aristóteles dice acerca del valor del dibujo no guarda ninguna relación con el sentido para el arte plástico y no puede, por tanto, alegarse como objeción para invalidar este juicio.) [1184]

Platón sólo alude también con una palabra, a modo de apéndice (después de poner fin a su comentario sobre la educación «música»), a la influencia de la pintura, que coloca en el mismo plano que el arte de tejer, el arte decorativo y la arquitectura, sin referirse para nada a la escultura[1185]. No se ve muy claro hasta qué punto asigna a estas artes un *ethos* en el sentido del que reconoce a la música y a la poesía[1186]; evidentemente, se las menciona más bien para completar el cuadro, como formas de expresión de un espíritu general de decoro y severidad o de opulencia carente de buen gusto, y, así consideradas, como factores que contribuyen a crear una determinada atmósfera pública en el buen o en el mal sentido[1187]. Pero no son, desde luego, los verdaderos pilares de la *paideia*[1188]. El sentido para apreciar la acción educativa de semejante atmósfera es algo específicamente griego, pero aun así sólo en Platón lo encontramos elevado a tal refinamiento. Y volveremos a encontrarnos con él en la educación filosófica de los regentes[1189]. Por mucho que la tendencia a espiritualizar la educación se acentúe, el griego no deja de percibir jamás que se trata de un proceso de crecimiento. Las palabras correspondientes «educación» y «nutrición», que al principio eran casi idénticas en su significado, siguen siendo siempre términos gemelos[1190]. Empiezan a diferenciarse, es cierto, cuando el concepto de la *paideia* va tendiendo cada vez más a designar la cultura intelectual; ahora, la «nutrición» expresa la fase preespiritual del proceso infantil. Pero Platón vuelve a establecer una afinidad mayor entre ambos conceptos, en una etapa superior, pues no concibe el pro-

ceso de formación espiritual del individuo de un modo aislado, como lo hacían los sofistas, sino que reconoce que la cultura del espíritu requiere también ciertas premisas de clima y ciertas condiciones de desarrollo[1191]. El concepto Platónico de la cultura, pese a toda su elevada espiritualidad, ha recobrado algo de aquel carácter vegetal que en la concepción individualista de los sofistas había perdido. Tocamos aquí a una de las raíces de la voluntad Platónica que mueve al hombre hacia la comunidad-estado; es la conciencia de que el hombre no prospera en el estado de aislamiento, sino dentro de un mundo circundante adecuado a su ser y a su destino. El estado es necesario para que pueda existir una educación; necesario no sólo como autoridad legislativa, sino también como el medio ambiente, como la atmósfera que respira el individuo. No basta con que el alimento espiritual de la cultura musical sea puro; las obras de todas las profesiones, todo lo que tiene forma debe reflejar el mismo espíritu de una actitud noble y unirse en la aspiración hacia una perfección suma y hacia el decoro y la dignidad. Es necesario que todo el mundo, desde su más tierna infancia, respire en este ambiente algo así como el aire de una comarca sana[1192].

Pero aunque el arte y la artesanía contribuyan conjuntamente a crear el clima, espiritual, lo «músico» sigue siendo «el alimento verdaderamente cultural»[1193]. Tampoco en este punto el pensamiento Platónico se halla informado de modo exclusivo por la tradición. Platón se plantea conscientemente el problema de si es legítima o no la primacía sobre las otras artes que la tradición de la *paideia* griega reconoce a lo «músico». Y llega a la conclusión de que es perfectamente justificada, ya que el ritmo y la armonía «son los que más hondo penetran en el interior del alma y los que con más fuerza se apoderan de ella, infundiéndole y comunicándole una actitud noble». Pero no considera lo músico superior a las demás artes sólo por su dinámica anímica, sino también porque educa al hombre para percibir con una precisión incom-

parable lo que hay de exacto o de defectuoso en una obra de belleza y en su ejecución[1194]. Una persona educada en lo músico, por el hecho de asimilarlo espiritualmente, siente desarrollarse dentro de sí, desde su juventud y en una fase inconsciente todavía de evolución, una seguridad infalible de goce de lo bello y de odio a lo feo que más tarde la capacita para saludar con alegría, como algo afín a ella, al conocimiento consciente, si éste se presenta[1195]. En realidad, la educación que Platón quiere que se dé a sus «guardianes» se adelanta, en la forma interior inconsciente con que las obras de las musas educan al hombre, a los conocimientos supremos que la educación filosófica de su clase de regentes pondrá de relieve más tarde de un modo consciente. Platón apunta así a un segundo tipo superior de cultura, y al mismo tiempo deja traslucir ya claramente los linderos de la educación por las musas, que era en la Grecia antigua el único tipo de cultura superior del espíritu. Además, esta educación adquiere un significado nuevo, como fase previa inexcusable para el conocimiento filosófico puro, que sin la base de la cultura «música» quedaría flotando en el aire.

El conocedor profundo de estas cosas advertirá que aquí no se trata precisamente de un giro psicológico sutil, pero más o menos fortuito, sino de un corolario pedagógico fundamental de la teoría Platónica del conocimiento. Según la teoría de Platón, la inteligencia, por muy aguda que sea, no tiene acceso directo al mundo del conocimiento de los valores, que es lo que en último resultado interesa a la filosofía Platónica. En la *Carta séptima* se describe el proceso del conocer como un proceso gradual que va desarrollándose a lo largo de toda la vida y que hace que el alma se parezca cada vez más a la esencia de los valores que aspira a conocer. El bien no puede concebirse como algo formalmente conceptual situado fuera de nosotros, sin que de antemano hayamos participado previamente de su naturaleza; el conocimiento del bien sólo se *desarrolla* en el hombre a medida que se va haciendo

realidad y va cobrando forma en él mismo[1196]. Por tanto, para Platón el camino que conduce a la educación de los ojos de la inteligencia es el de la educación del carácter, la cual, sin que el hombre tenga conciencia de ello, modifica su naturaleza de tal modo por la acción de las fuerzas espirituales más vigorosas: la poesía, la armonía y el ritmo, que por último le es dable alcanzar el principio supremo a través de un proceso que va acercándole a su misma esencia. La esencia de este largo y trabajoso proceso educativo que forma el *ethos* del hombre es comparada por Sócrates, con su familiaridad habitual, a la enseñanza elemental de la lectura y la escritura[1197]. Cuando conocemos las letras del alfabeto en todas las palabras y combinaciones que con ellas puedan formarse, dominamos la escritura en el pleno sentido de la palabra. Del mismo modo, podemos decir que sólo tenemos una cultura «música» en el sentido pleno del vocablo cuando sabemos percibir y apreciar debidamente siempre y en todas sus manifestaciones, en lo pequeño y en lo grande, las «formas» del dominio de sí mismo y de la prudencia, de la valentía y de la generosidad, de la distinción y de cuanto con ellas se relaciona, al igual que sus manifestaciones reflejas[1198].

CRÍTICA DE LA GIMNASIA Y LA MEDICINA

Platón erige al lado de lo «músico», como la otra mitad de la *paideia*, la gimnasia[1199]. Aunque su verdadero interés versa sobre la educación «música», el fortalecimiento físico reviste también la mayor importancia para la cultura de los «guardianes», por cuya razón debe practicarse la gimnasia desde la infancia. Al llegar

aquí, se ve que el hecho de poner por delante la cultura por las musas no obedecía solamente, como Platón argumentaba al principio, a la razón de que tuviese que iniciarse antes en el tiempo[1200]. Es además anterior a la gimnasia en el plano de los principios, pues si un cuerpo apto no es capaz de hacer con su aptitud que el alma sea buena y excelente, un espíritu escogido puede, por el contrario, ayudar al cuerpo a perfeccionarse[1201]. Sobre este principio descansa la estructura de la composición Platónica. Platón entiende que lo primero es formar espiritualmente al hombre en su plenitud, encomendándole luego el cuidado de velar individualmente por su cuerpo. Aquí, lo mismo que en lo tocante a la educación «música», Platón se limita a trazar ciertas líneas fundamentales[1202], para no caer en la prolijidad. Los griegos consideraron siempre al atleta como el prototipo de la fuerza física, y puesto que los guerreros están llamados a ser «los atletas de las luchas más importantes», parece que lo más lógico y natural sería tomar como ejemplo para ellos el método, ya tan desarrollado, de la formación de los atletas[1203]. Tampoco éstos deben, naturalmente, entregarse a la bebida. Sin embargo, Platón no toma como modelo, ni mucho menos, las reglas que los atletas deben guardar por lo demás durante su entrenamiento, en lo tocante a la alimentación; estas reglas hacen a los atletas demasiado sensibles y los someten demasiado a su dieta; sobre todo, su hábito de dormir mucho no es el más adecuado para quienes deben ser la vigilancia en persona. Los «guardianes» deben poder adaptarse a todos los cambios de comida, bebida y clima, sin que su salud peligre por ello[1204]. Platón exige para ellos un tipo completamente distinto y más sencillo de gimnasia (ἁπλῆ γυμναστική), análogo al tipo de música que prescribe para su educación[1205]. Lo mismo que allí se simplificaban la instrumentación y la clase de armonía[1206], aquí debe prescindirse, en cuanto a los ejercicios físicos, de todo lo superfluo, para retener sólo lo estrictamente necesario[1207]. Hay dos cosas que cons-

tituyen para Platón síntomas infalibles de una mala *paideia*: los tribunales de justicia y los establecimientos sanitarios. El alto desarrollo de estas instituciones es cualquier cosa menos el orgullo de la civilización. La meta del educador debe ser lograr que lleguen a ser superfluas dentro de su estado[1208].

El paralelo entre el arte del juez y el del médico lo conocemos ya desde el *Gorgias*. El hecho de que Platón lo reafirme aquí significa que forma parte integrante esencial de su teoría de la educación[1209]. Frente a él aparecen la analogía entre el legislador y el gimnasta, cuyos oficios recaen sobre el alma sana y el cuerpo sano, respectivamente, lo mismo que el juez y el médico se ocupan a su vez, respectivamente, del alma enferma y del cuerpo enfermo[1210]. Lo mismo ocurre en la *República*, con la diferencia de que aquí es la cultura «música» la que se equilibra con la gimnasia en el lugar que el *Gorgias* asigna a la legislación; esta cultura abarca todas las normas superiores de la conducta humana, y quien las encarna en su persona no necesita para nada de la legislación en el sentido jurídico de la palabra[1211]. La función de la judicatura en la sociedad corresponde a la de la medicina para el cuerpo, a la que Platón llama con ironía la «pedagogía de las enfermedades»[1212]. Sin embargo, el momento de la enfermedad es demasiado tardío como punto de arranque para una verdadera influencia educativa. La evolución de la medicina en la época de Platón y la importancia cada vez mayor de la dietética, que en ciertos sistemas médicos empezaba a tener por aquel entonces una importancia verdaderamente primordial, demuestra que la filosofía, con su postulado de velar por el cuerpo sano, representa la conciencia más avanzada y es a su vez un factor importante de progreso[1213]. La educación de los «guardianes» permite a Platón dedicar una gran atención al cuidado de la salud, puesto que la gimnasia, a cargo de la cual corre esa misión, ocupa por razones profesionales un importante lugar en la vida de esta clase. Estamos ante el caso ideal. Hasta que punto el arte médico depen-

de de la posición social y de la profesión del paciente lo sabe todo lector de la literatura médica de los griegos. Con harta frecuencia sus preceptos van sólo dirigidos a la gente rica, a los que disponen de tiempo y dinero para consagrarse exclusivamente a su salud o a sus enfermedades[1214]. Pero este tipo de vida es incompatible con el principio platónico de la división del trabajo. Por ejemplo, ¿cómo podría un carpintero que se enfermase entregarse durante largo tiempo a un tratamiento que le impidiese ejercer su profesión? No tiene más remedio que trabajar o echarse a morir[1215]. Y tampoco el hombre de posición acomodada puede dedicarse, si está enfermo, a la profesión que el poeta Focílides le asigna en su sentencia un tanto realista: «Cuando hayas ganado bastante dinero, practica la virtud.»[1216] ¿Qué virtud podría practicar, ni en su casa ni en su estado, si tuviese que dedicarse constantemente a cuidar de su cuerpo mediante ejercicios complicados que rebasen la medida normal de la gimnasia? Este tipo de vida le incapacitaría sobre todo para dedicarse al cultivo de su espíritu, para aprender y meditar, pues tendría que hacer a la filosofía responsable de sus vértigos y dolores de cabeza[1217]. En realidad, media una afinidad natural electiva entre la filosofía platónica y el cuerpo, a quien una educación rigurosa pone en posesión de una salud perfecta. Nada más lejos de ella que esa morbidez que algunos intérpretes le atribuyen. Es cierto que Platón postula en el *Fedón* la necesidad de que el alma se vuelva de espaldas al mundo del cuerpo y de los sentidos, para poder concentrarse en el examen de las verdades puramente abstractas, pero el espíritu en que se inspira la *paideia* gimnástica en la *República* complementa certeramente el cuadro. Y ambas imágenes juntas nos dan ¡a idea del Platón total.

Nada más lejos de su ánimo que menospreciar el valor de la función del médico o considerarla incluso absolutamente superflua. Pero ve la profesión médica, naturalmente, de distinto modo según que hable de lo que representa en la sociedad de su

tiempo o de lo que significa en el estado ideal. En las condiciones primitivas pero sanas que Platón restaura en la *República* con la varita mágica de su imaginación poética, no toma como modelo la refinada ciencia médica de su tiempo, sino la era heroica de la medicina, tal como la pinta Homero. El verdadero político de la salubridad es para él el mismo dios Asclepio[1218]. Asclepio inventó el arte de la medicina para los hombres sanos cuyo cuerpo padecía transitoriamente de algún daño local y con el fin de eliminar este daño. En los poemas homéricos, ni este dios ni sus hijos se ocupan nunca, en cambio, de los cuerpos minados por la enfermedad. En el caso de Furipilo herido de gravedad, es la fiel servidora que le cuida la que le prepara una bebida que hoy mataría hasta a un hombre sano. La herida de Menelao, causada por la flecha envenenada de Pandaro, es succionada por Macaón, el hijo de Asclepio, que se la unta luego con un medicamento. Esto llevaba implícita la conciencia, mantenida por la medicina hipocrática, de que las naturalezas sanas se curan por sí mismas en caso de enfermedad, aunque un tratamiento adecuado facilite su curación. En cambio, el médico debe dejar morir los cuerpos totalmente enfermos, como el juez mata a los hombres cuya alma está incurablemente enferma a fuerza de crímenes[1219]. La perversión alcanza su apogeo cuando en vez de confiar cada vez más a la medicina la educación del hombre sano se convierte por el contrario la gimnasia en un método médico contra las enfermedades crónicas, como lo hacía Heródico, quien con esta confusión entre la gimnasia y la medicina hizo época en el mal sentido. Lo único que conseguía con ello era atormentarse a sí mismo y a los demás y, poniendo obstáculos a la muerte a fuerza de darle largas y más largas artificialmente, logró por último llegar a una avanzada edad[1220]. Los «guardianes» del estado ideal no necesitarán, gracias a su educación «música», tener nada que ver con los jueces ni con la ley. Y su educación gimnástica les eximirá asimismo de la necesidad de aconsejarse del médico.

La finalidad de la gimnasia, por la que deben medirse en detalle los ejercicios y los esfuerzos físicos, no es alcanzar la fuerza corporal de un atleta, sino desarrollar el ánimo del guerrero[1221]. No es cierto, por tanto, como muchos creen, y como el propio Platón parecía entender al principio, que la gimnasia tenga por misión educar exclusivamente el cuerpo y lo «músico» formar exclusivamente el alma[1222]. Ambos educan primordialmente el alma. Pero lo hacen en distinto sentido, y la acción conseguida será unilateral si se da preferencia a uno de ellos a costa del otro. Una educación puramente gimnástica cultiva con exceso la dureza y el salvajismo del hombre, y una educación «música» excesiva hace al hombre demasiado delicado y blando[1223]. Quien deje que los sones de la flauta se derramen constantemente sobre su alma empezará ablandándose como el hierro duro y poniéndose en condiciones de ser elaborado, pero a la larga se reblandecerá y se convertirá en papilla, hasta que su alma carezca de nervio por completo[1224]. Y, por el contrario, quien se someta a los esfuerzos de la gimnasia y coma con abundancia sin cultivar para nada la «música» y la filosofía, sentirá al principio, gracias a su energía física, cómo crecen en él el coraje y el orgullo, y se sentirá cada vez más valiente. Pero aun suponiendo que en los comienzos se albergase en su alma un afán natural de aprender, su alma acabará ciega y sorda a fuerza de no alimentarse con ninguna ciencia y ninguna investigación. Este hombre se convertirá en un «misólogo», en un enemigo del espíritu y de las musas; ya no acertará a persuadir a nadie ni a dejarse persuadir por medio de la palabra, y el único recurso de que dispondrá para conseguir lo que se propone será la fuerza bruta, ni más ni menos que cualquier bestia[1225]. Por eso un dios dio a los hombres la gimnasia y la música formando la unidad inseparable de la *paideia*, no como la educación del cuerpo y del espíritu por separado, sino como las fuerzas educativas de la parte corajuda y de la parte afanosa de sabiduría de la naturaleza humana. Quien sepa combinarlas en la

adecuada armonía será más favorito de las musas que aquel héroe mítico de la prehistoria que supo combinar por vez primera las cuerdas de la lira[1226]. Platón no podía expresar la esencia del problema de un modo más perfecto que por medio de esta imagen con que termina su relato sobre la educación de los «guardianes»[1227]. La lira es un instrumento de varias cuerdas y altamente refinado. Es mudo para quien no sabe tocarlo, y produce una insoportable monotonía cuando sólo se toca una de sus cuerdas. En saber tocar al mismo tiempo varias cuerdas, produciendo no una estridente disonancia, sino una bella armonía, consiste en efecto el difícil arte de la verdadera *paideia*.

POSICIÓN QUE OCUPA LA EDUCACIÓN EN EL ESTADO JUSTO

Para la conservación del estado es necesario que exista siempre en él el guía que posea este arte[1228], o, para expresarlo con Platón en un pasaje posterior, en que recoge de nuevo esta idea y la desarrolla: en el estado debe conservarse siempre un elemento en que siga viviendo y obrando el espíritu de su fundador[1229]. Este postulado entraña un problema nuevo y aún mayor: el de la educación de los educadores. Platón lo resuelve por medio de los regentes-filósofos. No hace seguir este problema directamente al de la educación de los «guardianes», como se haría en un estudio sistemático, sino que considera oportuno separar estas dos formas de la *paideia*, interiormente relacionadas entre sí, por un largo intermedio, que sostiene la tensión y al mismo tiempo la aumenta. Pero no deja al lector ni un momento de duda sobre la orientación del camino que ha de seguir, ya que formula inme-

diatamente esta pregunta: ¿cuál de los «guardianes» deberá gobernar el estado[1230]? Para Platón es evidente y no necesita razonarse que los regentes del estado sólo pueden salir de la capa de los representantes de las supremas virtudes guerreras y pacíficas. El ejercicio del poder supremo se halla subordinado exclusivamente, según él, al hecho de poseer la mejor educación. Pero ésta no termina, ni mucho menos, con la formación de los «guardianes». El preparar a los hombres para la profesión de regente requiere un procedimiento especial de selección, que aquí sólo se examina, por el momento, en aquello en que su ejecución cae dentro del marco de la educación de los «guardianes»[1231]. Mediante una observación y un examen incesantes, mantenidos desde la infancia, se comprueba cuáles son los «guardianes» que poseen en más alto grado las cualidades de sabiduría práctica, de talento y de preocupación por el bien común, que son decisivas en quienes han de regentar el estado. Su incorruptibilidad y su dominio de sí mismos se ponen a prueba mediante tentaciones de todas clases, y sólo quienes salgan salvos hasta el final de estas pruebas sostenidas durante varios decenios se elevan a la categoría de «guardianes» en el verdadero y estricto sentido de la palabra; los demás, se consideran como simples «auxiliares» de aquéllos[1232].

Este sistema de contrastación del carácter presupone que Platón, a pesar de lo alto que valora la influencia de la educación, no cree en su eficacia mecánica y uniforme, sino que cuenta con la diversidad de la naturaleza individual. El principio de la selección rigurosa y consciente tiene también su importancia desde el punto de vista político para la estructura del estado Platónico, puesto que sobre ella descansa la posibilidad de mantener en pie el sistema de la diferenciación por estamentos. Indudablemente, ésta presupone una cierta continuidad hereditaria de las cualidades exigidas para pertenecer a cada uno de los tres estamentos que se reconocen. Sin embargo, Platón admite en absoluto la po-

sibilidad de que la descendencia de los estamentos superiores degenere y la de que el tercer estamento produzca, en cambio, representantes altamente calificados, y facilita la promoción y el descenso de estos elementos mediante una selección y una eliminación conscientes[1233]. La profesión de regente del estado exige como base un carácter especialmente fuerte. Este requisito se da bajo todas las formas de gobierno, pero más que en ninguna en el «estado ideal» de Platón. En este estado no existe ninguna garantía de tipo constitucional contra el abuso de los poderes extraordinarios y casi ilimitados que pone en manos de quienes lo regentan. La única garantía efectiva de que no se convertirán de guardianes del estado en dueños y señores de él, de que no degenerarán de perros guardianes en lobos que devoren el rebaño que deben guardar, reside según el filósofo en una buena educación[1234].

Esperamos que la interpretación dada por nosotros descartará suficientemente la posibilidad de que nadie crea que esta «falta de garantías» del estado de Platón de que aquí se habla, debe ser considerada primordialmente desde el punto de vista del derecho constitucional o de la experiencia política, lo que nos llevaría a acusar a Platón de ingenuidad por pensar que ningún estado puede gobernarse sin el complicado aparato de una constitución moderna. Para mí es de una claridad meridiana que Platón no se propone en modo alguno tratar con seriedad este problema, puesto que no se interesa aquí por el estado como un problema técnico o psicológico, sino que lo aborda simplemente como marco y como fondo de un sistema perfecto de educación. Se le puede criticar todo lo que se quiera por ello y acusarle de imprimir un carácter absolutista a la educación: lo que no admite duda es que, para él, el verdadero problema es el de la *paideia*. Ésta es, a su modo de ver, la solución de todos los problemas insolubles. La acumulación de la mayor plenitud posible e ilimitada de poderes en manos de quien regenta el estado no es, para Platón,

un fin en sí. Será denunciada por él como fuente de la *hybris*, en su última obra, las *Leyes* (Cf. *infra*, lib. IV). Su regente es el producto supremo de la educación, y la misión que se le asigna es la de ser el educador supremo de toda la ciudad.

Platón no prejuzga el problema de si la educación de los «guardianes», que tiende en primer término a lograr un tipo medio de «guardián» lo más alto que sea posible, basta, o no, para conseguir esta finalidad[1235]. Pero aunque así quede todavía sin determinar el contenido concreto de esta cultura del regente, en el relato de la vida de éste que se hace a continuación, se esclarece del todo el poder predominante de la idea de la educación en el nuevo estado, descartándose en cambio, con sorprendente brevedad, todo lo puramente político. La vida exterior del regente debe caracterizarse por la máxima sobriedad, severidad y pobreza. No existe en ella absolutamente ninguna órbita privada, ni siquiera una casa propia o comidas familiares, sino que toda ella se desarrolla en público. El regente recibe de la comunidad lo estrictamente necesario para comer y para vestir, no pudiendo poseer ningún dinero ni adquirir ninguna clase de propiedad[1236]. No es misión del verdadero estado hacer que la clase dominante de la población sea lo más feliz posible, pues este estado debe velar por la dicha de todos, y esto depende de que cada individuo cumpla lo mejor posible su función específica y ésta solamente. En efecto, según Platón, la vida de cada individuo tiene su contenido, su derecho y sus límites en lo que aporte como miembro del todo social, semejante a un organismo vivo. El bien supremo que debe procurarse es la unidad del todo[1237]. Pero esto no quiere decir, ni mucho menos, que, una vez restringidos así los derechos del individuo, pase el todo a ocupar su lugar y que el estado deba, por su parte, hacerse lo más rico y poderoso que sea posible. Los fines a que este estado aspira no son el poder, la prosperidad económica ni la acumulación ilimitada de riqueza; su ambición de riqueza y de poder termina allí donde es-

tos bienes materiales dejan de servir al postulado de la unidad social interior[1238].

Platón no cree que al postular esto pida nada inasequible, sino que considera que sus planes son de fácil ejecución, siempre y cuando que los ciudadanos mantengan en pie una cosa: una buena educación, condición en la que se basa su estado[1239]. Con tal de que se cumpla fielmente, este requisito hará surgir dentro de ese tipo de comunidad hombres excelentes, los cuales, a su vez, abrazarán con entusiasmo la misma educación, remontándose así sobre sus antecesores[1240]. Con arreglo a su idea, la imagen que Platón traza del orden social no descansa en una preferencia o un capricho individual, sino que es considerada por él como la norma absoluta impuesta por la naturaleza del hombre como un ser social y moral. Por eso este orden debe correr a cargo del estado y no conoce evolución; todo lo que sea alejarse de él significa degeneración y decadencia. La idea de un estado ideal lleva implícito que todo lo que difiera de él tiene que ser necesariamente peor que él mismo. Lo que es sencillamente perfecto no deja margen a ningún anhelo de progreso, sino sólo al deseo de conservarlo. Y, para conservarlo, no se dispone de otros medios que los empleados para crearlo. Todo depende, sencillamente, de que nada se renueve en la educación[1241]. Ningún peligro del exterior puede afectar a este estado, pero, en cambio, si se modificase, por ejemplo, el espíritu de lo «músico», se modificaría también el carácter de sus leyes[1242]. He aquí por qué Platón recomienda que los «guardianes» construyan la ciudadela de la ciudad sobre esta suprema cima: la cultura «música»[1243]. Si ésta degenera, la esencia de lo contrario a la ley se contagiará sin esfuerzo alguno y como jugando a las costumbres, al modo de vida y a las relaciones públicas. Pero, partiendo de esa cima, se puede y se debe también, por el contrario, restablecer las buenas costumbres, el respeto a la vejez, el sentimiento de devoción a los padres, el peinado, el vestido, el calzado y la actitud del cuerpo co-

rrectos[1244]. Platón se burla de un tipo de legislación que descienda a los detalles, en la que ve una exageración simplista de la importancia de la palabra hablada y escrita. Sólo por medio de la educación (es decir, de la formación del hombre) es posible alcanzar la finalidad perseguida por el legislador, y cuando aquélla es verdaderamente eficaz, huelgan las leyes. Es cierto que el propio Platón da no pocas veces, en su *República*, el nombre de leyes a los preceptos estatuidos por él para el gobierno de su comunidad, pero estas leyes versan todas de modo exclusivo sobre la estructura de la educación. Ésta exime al estado de la necesidad de estar constantemente creando y modificando leyes, como ocurría en la Atenas de los tiempos de Platón, y hace inútiles las normas especiales sobre policía, mercados y puertos, sobre el comercio, las ofensas y las violencias, así como sobre el procedimiento civil y el régimen de los tribunales de justicia[1245]. Los políticos libran una lucha estéril contra la hidra. Se entretienen en curar los síntomas, en vez de atacar el mal en su raíz mediante el tratamiento médico natural, que es una acertada educación.

Los antiguos admiradores de la *eunomia* espartana pintan ésta, en términos parecidos, como un sistema educativo público que hace superflua una legislación especializada, gracias al respeto estricto a la ley no escrita, que domina la vida toda. Ya dijimos más arriba que esta imagen de Esparta se formó bajo la influencia de ciertas ideas reformadoras como las de la *paideia* Platónica y otras corrientes críticas del estado, en el curso del siglo IV[1246]. Esto no excluye, sin embargo, que Platón, por su parte, al trazar el proyecto de su estado educativo, se apoyase o creyera apoyarse, lo mismo en general que en cuanto a los detalles, en el modelo de Esparta. El desdén por la maquinaria administrativa y legislativa del estado moderno, la sustitución de la legislación concreta por el poder de la costumbre y por un sistema educativo público que presida la vida entera, la implantación de comidas colectivas de los «guardianes», el control de lo «músico» por el

estado y su concepto de ciudadela de éste, son todos rasgos genuinamente espartanos. Pero esta interpretación de Esparta como el tipo de estado en que se había logrado rehuir con éxito el individualismo extremo, sólo podía darla un filósofo surgido en los tiempos de degeneración de la democracia ateniense y formado en oposición con ella. El máximo orgullo de esta democracia era el estado de derecho, con su respeto a la ley, el postulado de la igualdad de derechos para todos los ciudadanos, grandes y pequeños, y el complicado mecanismo de su autoadministración. La renuncia de Platón a estas conquistas constituye, naturalmente, un extremo explicable sólo por la desesperada situación espiritual de Atenas en aquella época. Platón llegó a la convicción trágica de que las leyes y las constituciones no son tampoco más que simples formas que tienen un valor cuando existe en el pueblo una sustancia moral que las alimenta y las mantiene. Espíritus conservadores creían observar precisamente en la democracia que lo que mantenía a este estado en cohesión era, en el fondo, otra cosa de lo que su propia ideología hacía pasar por tal. No era tanto, en realidad, la libertad recién conquistada y celosamente defendida como la fuerza de la costumbre y la tradición, que en las democracias suele ser precisamente más imperativa que en otros tipos de estado, de la que los propios ciudadanos no se dan cuenta y cuya presencia apenas advierten tampoco, en la mayoría de los casos, los miembros de otros estados. La perduración ininterrumpida de esta ley no escrita había sido el fuerte de la democracia ática en su época heroica; su decadencia hizo que, a pesar de todas las leyes vigentes, su libertad se convirtiese en arbitrariedad. Una educación del tipo de Licurgo es, según Platón, el único camino para restaurar no la aristocracia de nacimiento, como anhelaban muchos de sus compañeros de clase, sino las antiguas costumbres y soldar de nuevo el estado a través de ellas. Exigir de Platón un cuadro equilibrado y uniforme de todos los elementos que forman la vida del estado sería descono-

cer el fondo sentimental y condicionado por la época sobre el que se destaca su sistema educativo. Platón pone en el centro de su investigación sobre el estado, con pasión moral, la gran verdad que le revelan los dolores de su época y los del más grande hombre de ella. Por muy poco ateniense que la educación Platónica sea en cuanto a su forma externa, es evidente que su espartanismo ético consciente sólo pudo surgir en Atenas. Es, por su esencia íntima, lo menos espartano que pueda concebirse. Debemos ver en él el último esfuerzo ascensional de la voluntad educativa de la democracia ateniense, que al llegar a la fase final de su evolución reacciona contra su propia disolución y se rehace.

Por último, si nos preguntamos qué relación guarda la educación de los «guardianes», tal como la hemos descrito, con la esencia de la justicia, que es lo que nos hemos lanzado a investigar, vemos comprobada la predicción Platónica de que el profundizar en el problema de la educación redundaría también en provecho del mejor conocimiento de la justicia[1247]. Es cierto que nuestra duda inicial de si aquella larga investigación sobre la educación de los «guardianes» sería simplemente un medio para descubrir la justicia o constituiría más bien, para Platón, un fin en sí, estaba justificada[1248]; en efecto, hemos llegado a la conclusión de que toda la estructura del estado descansa sobre la verdadera educación o, mejor dicho, se identifica con ella[1249]. De ser cierta esta conclusión, resultaría que al alcanzar la meta de la verdadera educación habremos realizado también la verdadera justicia, y no nos restará sino comprender esto con mayor claridad.

Para esto, Platón recurre de nuevo a su anterior argumentación, basada en la utilidad de tratar sobre el estado desde el punto de vista de la investigación de la justicia[1250]. Aunque desde el primer momento había puesto de relieve, sin dejar lugar a dudas, que concebía la virtud de la justicia como una cualidad inherente de por sí al alma humana, entendía que por medio de la analogía del estado le sería más fácil ilustrar su esencia y su acción dentro

del alma. Y ahora vemos que es precisamente su concepción orgánica del estado la que mueve a Platón a establecer este paralelo. Para él, la justicia dentro del estado reside en el principio por virtud del cual cada miembro del organismo social debe cumplir con la mayor perfección posible la función peculiar de él[1251]. Lo mismo los «guardianes» que los «regentes» y los «industriales», todos tienen su misión estrictamente delimitada, y si cada uno de estos tres estamentos se esfuerza por hacer del mejor modo posible lo que le corresponde, el estado resultante de la cooperación de estos elementos será el mejor estado concebible. Cada uno de estos estamentos se caracteriza por una virtud específica: los «regentes» deberán ser sabios[1252], los guerreros valientes[1253]. La tercera virtud, la del dominio sereno de sí mismo (σωφροσύνη) no es una virtud específica en el mismo sentido en que lo son las dos anteriores, puesto que no corresponde exclusivamente al tercer estamento, aunque tenga para él una significación especial: la de la armonía de las clases, basada en que los peores por naturaleza se someten por voluntad a los mejores por naturaleza y por educación. Esta virtud debe estar presente en las tres partes, pero formula las mayores exigencias a la capa social llamada a obedecer[1254]. Una vez que a cada una de las cuatro virtudes cardinales de la antigua política, con excepción de la justicia, se le ha asignado el lugar que le corresponde dentro del estado, localizándola en una clase especial de población, a la justicia no le queda ya ningún lugar especial ni ninguna clase de la que sea patrimonio y ante nuestros ojos se alza intuitivamente la solución del problema: la justicia consiste en la perfección con que cada clase dentro del estado abraza su virtud específica y cumple la misión especial que le corresponde[1255].

Recordemos, sin embargo, que en realidad este estado de cosas no es la justicia en el verdadero sentido de la palabra, sino simplemente su imagen refleja ampliada dentro de la estructura de la comunidad, y busquemos su esencia y su raíz en el interior

mismo del hombre[1256]. El alma consta de las mismas partes que el estado; a la sabiduría de los «regentes» corresponde en el alma la razón; a la valentía de los «guardianes» el espíritu animoso, y al dominio de sí mismo, la virtud más característica de la tercera clase, consagrada al lucro y al disfrute, la parte impulsiva del alma cuando se halla sometida a la conciencia superior de la razón[1257]. Platón apunta que esta argumentación sobre la teoría de las partes del alma es un poco esquemática, pero no quiere abordar aquí el problema con un método más sutil, pues esto le llevaría demasiado lejos del tema[1258]. Las diferencias que se advierten en la estructura del alma no podrían proyectarse sobre las diversas clases profesionales del estado si no se diesen ya en el alma misma como elementos diferenciales[1259]. Así como el cuerpo puede moverse con una de sus partes y al mismo tiempo estar parado con otra, en nuestra alma el elemento impulsivo se afana, mientras la razón pensante señala de por sí límites a ese afán y la parte animosa se halla en condiciones de intervenir en este pleito refrenando el afán y apoyando como aliada los dictados de la razón[1260]. En el alma hay fuerzas retentivas y fuerzas propulsoras, y del concierto entre ellas surge la unidad armónica de la personalidad. Esta unidad interior sólo puede establecerse a condición de que cada una de las partes del alma «haga lo suyo». La razón está llamada a mandar; la función del ánimo es obedecer y apoyar a aquélla[1261]. La sinfonía del alma es el resultado de una combinación acertada de dos elementos: la música y la gimnasia[1262]. Esta cultura pone en tensión el espíritu y lo nutre de bellos pensamientos y conocimientos, aflojando las riendas del ánimo mediante exhortaciones constantes y educándolo por la armonía y el ritmo. Una vez educadas, y cuando una de ellas haya aprendido bien su papel, ambas deberán guiar conjuntamente los impulsos del hombre. Éstos forman la parte mayor del alma de cada hombre y son insaciables por naturaleza. No se les puede mover jamás a «hacer lo suyo» mediante el cumplimiento de sus

deseos. Esto les engrandecería y fortalecería, pero les permitiría apoderarse del mando y echar por tierra la vida toda[1263].

La justicia no consiste, pues, en el orden orgánico del estado por virtud del cual el zapatero debe trabajar como zapatero y el sastre desempeñar su oficio de sastre[1264]. Consiste en la conformación interior del alma con arreglo a la cual cada una de sus partes hace lo que le corresponde y el hombre es capaz de dominarse y de enlazar en una unidad la variedad contradictoria de sus fuerzas interiores[1265]. Si damos a esta teoría, por analogía con la concepción orgánica del estado, el nombre de concepción orgánica del cosmos del alma, llegamos por fin al punto en que reside el verdadero centro del estado y la educación Platónica. Nos encontramos de nuevo aquí, en este pasaje decisivo, con el paralelo entre el médico y el estadista, que con tanta fuerza se acusaba ya en el *Gorgias*[1266]. La justicia es la salud del alma, siempre y cuando que concibamos ésta como el valor moral de la personalidad[1267]. No consiste solamente en actos concretos, sino en la ἕξις interior, en una conformación constante de la «buena voluntad»[1268]. Así como la salud es el bien supremo del cuerpo, la justicia es el bien supremo del alma. Con esto, queda expuesta al más completo ridículo la pregunta de si será saludable y útil para la vida[1269], puesto que es la salud misma del alma, y todo lo que sea desviarse de sus normas no representa más que enfermedad y degeneración[1270]. Por tanto, la vida sin justicia no es digna de ser vivida, lo mismo que no merece la pena de vivirse una vida sin salud física[1271]. Pero la riqueza de la analogía entre el problema médico y el político no se agota, ni mucho menos, por el hecho de revelar la justicia como un ser interior sustraído a todos los cambios y vicisitudes de los poderes exteriores y, por tanto, como una órbita de verdadera libertad. Platón saca inmediatamente de aquí otra consecuencia, la de que si sólo existe *una* forma de justicia, existen, en cambio, *muchas* formas de degeneración de ella, con lo cual despierta de nuevo en nosotros el re-

cuerdo de la medicina y la salud. Frente al estado «natural» de la justicia y del alma justa, que a aquélla corresponde, aparece así una pluralidad de formas degeneradas del estado y del alma[1272]. La misión de la educación, que hasta aquí parecía limitarse a la formación del tipo normal y «natural» del alma sana, se extiende así de golpe para abarcar una gran órbita nueva: la del conocimiento de las modalidades anormales del estado y de las formas de degeneración de la cultura del individuo que a ellas corresponden[1273]. La unión de ambas partes, la fisiología y la patología de la virtud, para formar una sola, filosofía de la educación, condiciona esencialmente la composición del estado Platónico y sólo puede comprenderse y justificarse tomando como modelo la ciencia médica. Pero Sócrates no entra a desarrollar a fondo esta sugestiva *eidología* patológica, pues le sale al paso el problema de la educación de la mujer y del niño y de la posición que ocupa dentro de su estado[1274].

Y con ello comienza un nuevo acto del gran drama filosófico de la *paideia*.

LA EDUCACIÓN DE LA MUJER Y DEL NIÑO

No hay en el estado Platónico ningún rasgo que haya producido una sensación tan grande entre los contemporáneos y en la posteridad como la digresión sobre el régimen de comunidad de mujeres e hijos entre los «guardianes». El propio Platón tiene que vencer cierta resistencia para expresar en la *República* su criterio paradójico acerca de este punto, pues teme la tempestad de indignación que habrá de levantar[1275]. Sin embargo, lo que a este

propósito tiene que decir es para él la consecuencia lógica de la *paideia* recomendada para los «guardianes»[1276]. Quien se educa como ellos para entregarse por completo al servicio de la colectividad, quien no tiene casa propia ni propiedad alguna, ni una vida privada ¿cómo podrá tener y regentar una familia? Si se considera que toda acumulación de propiedad individual es reprobable porque fomenta el egoísmo económico familiar, entorpeciendo con ello la realización de la verdadera unidad entre los ciudadanos, es natural que Platón no se detenga tampoco ante la familia como institución jurídica y ética, sino que la sacrifique también al igual que lo demás.

Es éste el punto en que con mayor claridad se destaca el carácter utópico de la *República*. Sin embargo, la idea Platónica del estado, con su exaltación mística del valor de la unidad social, no admite transacciones ni términos medios. Claro está que Platón no llega a aportar nunca la prometida prueba de que esta revolución moral y social que predica sea factible[1277], y la demostración de que es conveniente se basa exclusivamente en su necesidad como *medio* para llegar a aquella unidad absoluta, restringiendo los derechos del individuo. En la práctica, el intento de poner al individuo permanentemente al servicio del estado[1278], tiene que conducir necesariamente a una serie de conflictos con la vida familiar. En Esparta, donde el hombre de la clase dominante vivía entregado casi por entero, durante toda su vida, al cumplimiento de sus deberes militares y cívicos, la vida de familia desempeñaba sólo un papel secundario y las costumbres de la mujer en este estado tan severo en todo lo demás tenían en Grecia fama de licenciosas. Conocemos sobre todo, a través de Aristóteles, la crítica de la vida matrimonial espartana[1279]. Esta situación debía datar ya de muy atrás, pues la falta de disciplina de las heroicas mujeres de Esparta había llamado ya la atención de los griegos con motivo de la irrupción de las tropas tebanas después de la batalla de Leuctra[1280]. La afinidad del estado Platóni-

co con Esparta en lo que se refiere precisamente a la ausencia de una vida familiar en la clase dominante, era tanto más comprensible cuanto que Platón toma también de allí la institución de las comidas públicas de los hombres[1281]. Tal vez ésta fuese para él una razón más para haber resuelto de cualquier otro modo el problema de la posición de la mujer y de sus relaciones con el hombre y los hijos. Su comunidad de mujeres e hijos se limita, cosa muy significativa, a la clase de los «guardianes», que se hallan al servicio directo del estado, y no se hace extensiva a la masa de la población trabajadora. La Iglesia habría de resolver más tarde este mismo problema imponiendo el deber del celibato a los sacerdotes, que representan en ella la clase dominante. Pero Platón, que personalmente era célibe, no creía que esta fórmula pudiese tomarse en consideración dentro de su estado, no sólo por la razón negativa de que desde su punto de vista el matrimonio no ocupaba una fase más baja de moral que el celibato, sino porque la minoría dominante dentro de su estado representa la selección física y espiritual de toda la población, de la que no se podría prescindir para procrear una nueva selección. El motivo de la exclusión de toda posesión individual, incluyendo la de la mujer, combinada con el principio de la selección racial conduce, para los «guardianes», al postulado de la comunidad de las mujeres y los hijos.

Platón coloca en primer lugar el problema de la *educación* de las futuras esposas de los «guardianes». En su estado, éstas no deben ser sólo mujeres, sino contribuir también con los hombres a su función de «guardianes»[1282]. Platón cree en la capacidad de la mujer para cooperar creadoramente en la vida de la comunidad, pero no busca esta cooperación allí donde parece que debía buscarla, en la familia. No comparte la opinión dominante en su país según la cual la mujer se halla destinada por la naturaleza exclusivamente a parir y criar hijos y a regentar la casa. Es cierto que reconoce que la mujer en general es más débil que el hom-

bre, pero no cree que esto sea obstáculo para compartir las funciones y los deberes de la profesión de «guardián»[1283]. Y si ha de compartir su profesión con el hombre, es indudable que necesita la misma nutrición (τροφή) que él y la misma cultura (παιδεία). Por tanto, la mujer de la clase dominante deberá ser educada en la música y en la gimnasia, al igual que el hombre, y deberá formarse para la guerra lo mismo que él[1284].

Platón prevé con toda claridad las consecuencias a que se expone esta ley y que parecen amenazar con la maldición del ridículo sus innovaciones revolucionarias. Las mujeres deberán alternar desnudas en la palestra con los hombres, no sólo las jóvenes, sino también las arrugadas mujeres de edad, del mismo modo que en los gimnasios es frecuente ver a muchos hombres ya viejos haciendo sus ejercicios. Pero Platón no cree que esta norma ponga en peligro la moral; y, piénsese de ello lo que se quiera, el mero hecho de que pudiera formularse semejante proposición demuestra qué cambio tan enorme de sensibilidad se había operado en cuanto a la posición del hombre ante la mujer desde la época anterior a Pericles, cuando Heródoto, en su relato sobre Giges y Candaules, escribía que al despojarse del vestido la mujer se despojaba también del pudor[1285]. Platón observa que los bárbaros consideraban que la desnudez era deshonrosa también para el hombre y que el sentimiento moral de los griegos del Asia Menor, influidos por aquéllos, guardaba cierta afinidad con este modo de pensar[1286]. Tampoco el arte griego de la Antigüedad, y todavía en el siglo V, solía representar a la mujer desnuda. Bajo la influencia de la gimnasia y de su ideal de la *areté* física y también bajo la acción de su sentimiento de lo moralmente decente y decoroso, la figura del cuerpo desnudo del atleta varón se había convertido desde hacía largo tiempo en tema fundamental de las artes plásticas[1287]. La elección de este tema es precisamente lo que más profundamente distingue al arte griego del arte oriental. Así como en este punto la *paideia* en forma de gim-

nasia había trazado el rumbo del arte en cuanto a su voluntad y a su *ethos*, el postulado Platónico de la desnudez del cuerpo femenino en la palestra era un signo del cambio de espíritu operado, cambio del que el arte del siglo IV pasó a la representación del cuerpo desnudo de la mujer[1288]. Este paso tuvo que representar, necesariamente, para la sensibilidad general, un cambio no mucho menos revolucionario que la teoría Platónica de la gimnasia femenina. Platón comprendía que este postulado chocaría contra el modo de ver de la gente, pero ¿acaso hace tanto tiempo, se pregunta, de la implantación de la gimnasia desnuda entre los hombres, frente a la misma tempestad de burla e indignación que hoy levanta la propuesta de hacer esa práctica extensiva a la mujer? De acuerdo con la tradición seguida por él, esta práctica había surgido primero en Creta, de donde luego pasó a Esparta, hasta que, por último, se abrió paso en todas las ciudades de Grecia[1289]. Según la exposición que Tucídides hace en la parte de su obra llamada «Arqueología», el último residuo de la resistencia contra la desnudez total de los atletas en los juegos olímpicos, el cinturón del atleta, había sido abandonado hacía poco tiempo y los jónicos lo seguían llevando en aquellas justas[1290]. Es posible que, para formular su postulado de la gimnasia desnuda de la mujer, Platón tuviese presente también el precedente de Esparta, pues la tradición llegada a nosotros nos habla de que las doncellas espartanas hacían sus ejercicios físicos desnudas.

Pero ¿acaso esta invasión de la mujer en la esfera profesional del hombre no se halla en contradicción con el principio Platónico según el cual la justicia, en un estado construido orgánicamente, consiste en que cada cual cumpla la función a él encomendada por la naturaleza? Según este principio, parece que individuos de constitución diferente por naturaleza no debieran desempeñar las mismas funciones[1291]. Platón considera un error dialéctico semejante aplicación de su principio, pues el concepto de la constitución igual o diferente se emplea aquí en un sentido

absoluto, sin tener en cuenta el tipo especial de actividades con referencia al cual se habla de la igualdad o diferencia de constitución. Quien no tenga dotes para zapatero, no deberá, indudablemente, abrazar esta profesión, como el que las tiene. Pero el hecho de que una persona posea un cabello abundante y otra, en cambio, propenda a la calvicie, no quiere decir que, a pesar de esta diferencia impuesta por la naturaleza, no sean ambos aptos para ejercer el oficio de zapatero. Es cierto que la diferencia natural entre el hombre y la mujer cala más hondo en su vida que la diferencia señalada en el ejemplo anterior, pero, a pesar de ello ambos pueden poseer las mismas dotes para el desempeño de una profesión[1292]. Las valiosas realizaciones del hombre significan, sin duda, una cierta superioridad sobre las de la mujer dentro de la misma especialidad, sin excluir precisamente aquellas que los representantes del ideal de la mujer casera consideran como femeninas de modo específico, como son la cocina, la repostería y el tejer; pero no existen profesiones asequibles sólo a la mujer o al hombre[1293]. Si la mujer es capaz de hacer grandes cosas en materia de medicina o de música ¿por qué no ha de hacerlas también en la gimnasia o en el manejo de las armas[1294]? Por tanto, la educación musical y gimnástica de la mujer no va contra la naturaleza, sino que lo contrario a la naturaleza es el estado de cosas actual, que le impide desarrollar las dotes que le han sido conferidas[1295]. Con este postulado, Platón saca la consecuencia de una evolución que arranca ya de la época de Pericles y de Eurípides. Es sabido que en la antigua Atenas la mujer vivía casi siempre en un estado de incultura física y espiritual, dedicada por entero a las labores de la casa. A partir de entonces, encontramos huellas cada vez más frecuentes de la participación de la mujer en las manifestaciones espirituales de su tiempo, especialmente en sus afanes educativos. La tragedia nos revela en su riqueza cada vez más abundante de figuras importantes de mujer, que ésta había sido descubierta como ser humano, y su derecho a la cultura es

también objeto de discusiones públicas[1296]. En el cuadro de la cultura intelectual de la mujer trazado por Platón figuran también algunos rasgos más bien espartanos. Si de sus preceptos descartamos aquellos que tienden a convertir a las mujeres de los «guardianes» *en* verdaderas amazonas, vemos que el resto corresponde, sobre poco más a menos, al ideal que la cultura femenina moderna se esfuerza en realizar. La aplicación de este programa no sólo es posible para la naturaleza femenina, según Platón, sino que es, además, conveniente en grado sumo, pues este tipo de educación fortalece la unidad del estado, al establecer una unidad completa entre la cultura del hombre y la de la mujer, y, además, confiere a los llamados a gobernar la superioridad sobre los gobernados que exige de ellos su misión.

SELECCIÓN RACIAL Y EDUCACIÓN DE LOS MEJORES

Platón define el estado ideal como gobierno de los mejores. Quiere expresar con ello un postulado que es conforme a la naturaleza y, por tanto, absolutamente obligatorio. Debe investigarse, ante todo, la relación entre esta «aristocracia» en el verdadero sentido de la palabra y las formas constitutivas de la realidad[1297], pues el concepto de los mejores no puede definirse en su pleno sentido mientras no se perfile bien el principio de la selección, es decir, el tipo de educación que ha de darse al grupo reducido de «guardianes» llamados a gobernar. Y como en lo relativo a la educación de la mujer hemos llegado al punto en que ésta, después de completar su cultura musical y gimnástica, es ya apta para cumplir su cometido de madre de la futura generación,

el filósofo cree oportuno exponer aquí sus preceptos referentes a las relaciones entre los sexos y a la procreación. Estos preceptos encajan bien en este lugar, no sólo por razones de orden cronológico, sino, además, porque es lo más natural que esta premisa que condiciona la educación de los «guardianes», considerada inexcusable por Platón, se enlace al estudio de la educación de la mujer. Nos referimos a la selección racial de la clase llamada a gobernar[1298]. La «aristocracia» Platónica no es una nobleza de nacimiento, un régimen que confiera a los individuos de esta capa social, desde la cuna, el derecho a dirigir en su día el estado. Los incapaces o los indignos deben ser degradados (Cf. *supra*, p. 630), seleccionándose, en cambio, de tiempo en tiempo, la gente más capaz y más digna del tercer estado para promoverla a la clase dominante. Sin embargo, Platón asigna al nacimiento una importancia esencial en la formación de su *élite*. Su convicción de que, en general, la descendencia de la clase dominante responderá a la excelencia de sus progenitores, presupone una cuidadosa selección de los cónyuges. El gobierno de los mejores debe basarse en la mejor educación; ésta exige, a su vez, como terreno de cultivo, las mejores aptitudes naturales. Era ésta una idea corriente en la época de Platón, que provenía principalmente de la teoría pedagógica de los sofistas[1299]. Pero éstos tomaban la *physis* donde y como la encontraban, sin hacer nada para crearla de un modo consciente. Este postulado formaba más bien parte de la herencia ideológica de la ética de la antigua nobleza griega. Cuanto más arraigada se hallaba en la nobleza la convicción de la φυά, de lo congénito, considerado como el germen de toda verdadera virtud, más debía preocuparse, naturalmente, por salvaguardar la preciosa herencia de la sangre. Ya Teognis, en sus poemas admonitorios, había profetizado a la nobleza arruinada de su ciudad patria, afanosa de reponerse financieramente mediante el matrimonio con hijas de plebeyos ricos, las desastrosas consecuencias que esta mezcla de razas acarrearía para la conservación

de la antigua *areté* de los nobles[1300]. Platón recoge este mismo principio, pero bajo la forma espiritualizada de que los mejores sólo pueden ser engendrados por los mejores[1301] y entiende que para asegurarse la pureza de la selección establecida se requiere un régimen especial de procreación, puesto por él bajo el control del estado. El viejo Teognis no había soñado siquiera con llegar a estas consecuencias. Entre la ética racial de Teognis y el sistema Platónico de control del estado cabía, como solución intermedia, la *paideia* espartana, preocupada de velar por la procreación de una sana descendencia, tratándose de la capa señorial de la sociedad. Precisamente por los años de infancia de Platón, este sistema de educación espartana era objeto de grandes discusiones teóricas entre los aristócratas atenienses. Jenofonte considera un rasgo específicamente espartano el que la disciplina rigurosa comience ya a partir de la procreación y el nacimiento del niño[1302]. Y del mismo postulado arrancaba la obra en prosa de Critias sobre el estado de Esparta, en que éste se presentaba como modelo. Exigía que ambos progenitores se sometiesen antes de la concepción y del embarazo a ejercicios gimnásticos y a una dieta adecuada para fortalecer el organismo[1303]. Esta obra nos acerca ya a los medios que rodeaban a Platón. El filósofo debió de oír discutir estas ideas en el círculo en que se desenvolvía su tío Critias y conocería también la obra de éste. Es muy posible que esta obra contribuyese también en otros aspectos a la concepción del estado Platónico. Indudablemente, aquella idea con que volvemos a encontrarnos en la época de la Reforma, sostenida por un humanista aristócrata como Ulrich von Hutten y según la cual la nobleza de sangre debía atestiguar su derecho con la posesión de la verdadera *virtud*, no debía de ser ajena tampoco a la oposición noble de la democracia ateniense, pues si no ¿qué títulos de justificación habría podido alegar en apoyo de sus pretensiones? Platón no reconoce tampoco más que la suprema excelencia humana como expectativa del derecho a ocupar un

puesto dirigente en el estado. Pero lo que él se propone no es educar en la *areté* una nobleza de sangre ya existente, sino formar una nueva *élite* mediante la selección de los representantes de la suprema *areté*.

Este propósito lleva a Platón, consecuente con su sistema de negar a los «guardianes» de su estado el derecho a poseer nada y a tener una vida privada propia, a la decisión de abolir también para ellos la institución del matrimonio, considerado como una convivencia permanente de hombre y mujer, sustituyéndolo por una unión puramente transitoria de sexos, como institución impersonal de procreación de la raza. Ninguna de sus medidas expresa de un modo más brusco y más en pugna con nuestros sentimientos el sacrificio del individuo ante el estado, impuesto al «regente». Cuando Platón, en otro pasaje, define el postulado según el cual los «guardianes» no deben tener nada propio diciendo que no poseerán literalmente nada a excepción de su cuerpo, aún se queda corto, si tenemos en cuenta lo que luego dispone acerca de las relaciones entre los sexos, a menos que al expresarse así quiera referirse exclusivamente a la «tenencia» del cuerpo y no a la libertad para usarlo. Es cierto que nos dice cómo la coeducación de los muchachos de ambos sexos hace nacer entre ellos relaciones amorosas[1304], lo cual presupone ciertos sentimientos personales. Pero se les prohíbe dejarse llevar de estos sentimientos y concertar uniones que la autoridad competente no apruebe[1305]. El modo deliberadamente oscuro en que se expresa Platón no permite dudar que, al decir esto, no quiere referirse precisamente a un requisito puramente formal, sino a una autorización efectiva de la superioridad, basada en el conocimiento propio de las personas y que le permite aplicar la selección que considere «más saludable». Tal es la definición Platónica de lo que él llama «el sagrado connubio»[1306]. Se trata, evidentemente, de rodear de un cierto nimbo mediante la consagración religiosa la unión de los sexos, supliendo de este modo la comunidad per-

manente de vida por medio del matrimonio. A la misma finalidad responde también la institución de fiestas especiales para unir a las parejas entre himnos y sacrificios religiosos[1307]. Pero en la selección de la esposa no intervienen para nada el sentimiento personal ni la voluntad propia. Platón permite incluso que las autoridades empleen el fraude y el engaño para unir, en bien de la colectividad, a los mejores hombres con las mejores mujeres y a los peores con las peores[1308]. El número de uniones se supedita al número de hombres que el estado necesita[1309]. Como, según Platón, el estado perfecto prospera mejor en condiciones fáciles de calcular que con una masa humana difusamente mezclada y el censo de población debe ser limitado, esta norma no tiende a fomentar el número de nacimientos, sino, por el contrario, a limitarlo. La política racial de Platón no se dirige a aumentar la cantidad de los ciudadanos, sino a mejorar su calidad.

Por la misma razón, se limita la posibilidad de procrear a una edad determinada. Las mujeres no deberán dar hijos al estado sino entre los veinte y los cuarenta años, y los hombres no podrán engendrarlos más que de los treinta años a los cincuenta y cinco[1310]. Son los años de la plenitud de energía (ἀκμή); no se reconoce el derecho a procrear a la juventud ni a la vejez[1311]. Estas medidas eugenésicas de Platón, basadas en sus propósitos educativos, siguen las normas de la medicina griega, que consagró siempre una atención especial al problema de la edad más adecuada para tener hijos. El estado Platónico favorece desde arriba la unión de los mejores hombres y mujeres, y pone obstáculos dentro de lo posible a los menos aptos[1312]. El cuidado de los recién nacidos debe sustraerse en absoluto a las madres. En una parte aislada de la ciudad se instalarán lugares para criar a los niños de pecho sanos, a cargo de mujeres destinadas especialmente a ello. Las madres sólo tendrían acceso a los niños para darles de mamar, pero no conocerán siquiera a sus hijos propios,

pues deberán quererlos a todos por igual[1313]. La fuerza del instinto natural de la familia era muy acusada entre los griegos. Platón lo sabía bien y no quería que se perdiese como medio de cohesión de la comunidad. Lo único que quería era evitar la disociación en que se traducía y extender a todo el conjunto de los ciudadanos el sentimiento de solidaridad que une a los miembros de una familia. Pretendía unir al estado, en cierto modo, como si fuese una gran familia en que todos los padres se sienten padres y educadores de todos los hijos y éstos abrigan hacia todos los adultos el mismo respeto que si fuesen sus progenitores y educadores[1314]. La suprema meta de Platón era conseguir que las alegrías y los dolores de cada uno fuesen las alegrías y los dolores de todos[1315]. Su axioma es que un estado *así* será el mejor de los estados, por ser el más unido, aquel en que mayor cantidad de personas entienden por «mío» no algo individual y distinto, sino una y la misma cosa[1316]. La metáfora del cuerpo, que experimenta como un todo el dolor de uno de sus miembros, aunque sólo se trate del pinchazo de un dedo, ilustra plásticamente esta idea de unidad de Platón y revela gráficamente, al mismo tiempo, la relación que existe entre su posición radical ante la familia y el individuo y su concepción orgánica del estado[1317]. La vida y la acción de cada miembro recibe del todo su sentido y su valor. La comunidad (κοινωνία) une; la particularidad (ἰδίωσις) separa[1318]. Platón no intenta hacer extensivos los corolarios fundamentales que de este principio se derivan al matrimonio dentro de la clase del estado dedicada al lucro ni a la que tiene a su cargo la alimentación. Limita su vigencia a la clase de los encargados de gobernar y defender el estado. Por tanto, si el estado forma una unidad, es principalmente a través de éstos. La forma, en segundo lugar, por la sumisión voluntaria a que el desinterés de los de arriba moverá, según confía Platón, a los de abajo. En este estado, los «regentes» no serán considerados por el pueblo

como señores, sino como auxiliares, y no lo tratarán como a un vasallo, sino como a su base de sustento[1319].

Ahora bien ¿de dónde se derivan los títulos de legitimidad y el valor del todo, es decir, del estado? ¿Acaso el concepto de la totalidad y la comunidad no puede definirse en un sentido y en una extensión muy distintos? Para la mentalidad moderna, lo más lógico es considerar la nación como la llamada por la naturaleza y por la historia a ser el soporte de este todo, viendo en el estado la forma bajo la cual existe y actúa políticamente la nación. En este caso, la selección física de los futuros «regentes» tendría como razón de ser el fomentar la nobleza racial de una determinada nación con arreglo a su propia peculiaridad. Pero no es así como piensa Platón. El estado ideal que Platón se representa es el estado-ciudad. Su criterio coincide en este punto con la realidad de la vida política, tal como *se* había ido desarrollando a lo largo de la historia de Grecia. Alguna que otra vez califica a su estado de ciudad griega[1320], pero no representa la nación de los griegos, sino que a su lado coexisten otros estados helénicos, con los que aquélla puede hallarse en paz o en guerra[1321]. No es, pues, la estirpe griega de sus habitantes lo que sirve de fundamento a su existencia como estado. El estado ideal de Platón podría realizarse lo mismo entre los bárbaros, y hasta es posible que haya existido alguna vez entre ellos, en tiempos pasados, sin conocimiento nuestro[1322]. Lo que infunde su valor al todo estatal de Platón no es el material étnico de que está formado, sino su perfección como un todo. Esta perfección se basa en la unidad completa del nuevo estado y de sus partes[1323]. Y de esto hay que arrancar también para comprender su carácter como estado-ciudad. Si Platón no concibe su *República* como un gran estado nacional o como un imperio universal, sino como un estado-polis, no es, ni mucho menos, como a primera vista podríamos pensar con nuestra pretendida mentalidad histórica, simplemente porque el filósofo se aferré a lo que brinda a su experiencia política

el azar de la tradición histórica, sino por razones vinculadas en su ideal absoluto. Un estado como éste, de poca extensión, pero firme y coherente, formará, tal como Platón lo concibe, una unidad más completa que cualquier otro estado de superficie más extensa o de mayor densidad de población[1324]. La idea que los griegos tenían de la vida política sólo podía desarrollarse, en toda su incomparable intensidad, dentro de la *polis y* perecía al perecer ésta. A los ojos de Platón, su estado tenía más de estado que cualquier otro. Estaba convencido de que el hombre alcanzaría en él la forma suprema de la virtud y de la dicha humanas[1325]. Y la selección racial por él preconizada se halla, lo mismo que la educación a la que debe servir de base, enteramente al servicio de este ideal.

LA EDUCACIÓN DE LOS GUERREROS Y LA REFORMA DEL DERECHO

DE GUERRA

Aunque el hecho de que sus habitantes pertenezcan a la misma nación no constituye el factor determinante de la existencia del estado Platónico, en éste se acusa también claramente la importancia cada vez mayor que el sentimiento de la solidaridad nacional va adquiriendo entre los griegos del siglo IV[1326]. Este senti-

miento se convierte, para Platón, en fuente de nuevas normas éticas sobre el modo de conducir la guerra. Platón establece a este propósito una serie de principios que nos hemos acostumbrado a concebir como normas de derecho internacional, porque en las condiciones actuales del mundo las guerras suelen ser luchas entre estados de diferente nacionalidad y las reglas que las gobiernan no se basan en el derecho propio de las distintas naciones, sino en convenciones internacionales. Pero entre los griegos el caso normal de la guerra, mientras conservaron su libertad política, fue siempre la guerra de unos estados griegos contra otros, pues aunque con frecuencia se viesen también envueltos en sus luchas gentes de otra nacionalidad, la guerra librada exclusivamente contra naciones no helénicas representa una rara excepción. Por eso las reglas que da Platón sobre el modo de hacer la guerra recaen en primer lugar sobre las guerras de griegos contra griegos[1327]. Sin embargo, estas reglas no descansan, ni siquiera dentro de este campo restringido de acción, en tratados de unos estados con otros. Platón las formula, en primer término, como preceptos para su estado ideal simplemente, sin poder predecir que eso solo asegure su aceptación por parte de los otros estados. Sus reglas sobre el modo de hacer la guerra entre griegos existen sólo como parte de un código de ética de la guerra, que el filósofo toma como base para la educación de sus «guardianes»[1328].

En los libros de la *República* que tratan de la cultura música y gimnástica de los «guardianes» se habla muy poco, ciertamente, de su educación para la guerra. Es cierto que allí Platón mutila en Homero los pasajes que pueden, según él, infundir a los futuros guerreros el miedo a la muerte, y a propósito de la gimnasia señala de modo expreso, como finalidad última del desarrollo físico, la finalidad militar para evitar que degenere en un entrenamiento atlético[1329]. Pero no dice nada de cómo ha de fomentarse en los «guardianes» el espíritu guerrero. Sólo mucho después de poner fin a la exposición referente a su cultura música y gim-

nástica, después de tratar de la educación de la mujer y de la comunidad de esposas, entra a hablar de la educación guerrera de los «guardianes». La enlaza a la crianza (τροφή) de los hijos, a quienes debe acostumbrarse ya desde pequeños a las impresiones guerreras[1330]. Pero esto no es más que la ocasión que él busca para exponer toda su ética de la guerra, que guarda de por sí muy poca relación con la edad infantil[1331]. Se trata, en realidad, de un apéndice, separado de un modo extraño del tema principal, que es el de la educación de los «guardianes»[1332]. Esta división de la materia entraña un problema cuya importancia trasciende de la composición puramente formal de la obra. El hecho de que Platón se guarde de relacionar estrechamente entre sí la educación guerrera y la *paideia* gimnástico-música de los «guardianes» no obedece a la circunstancia externa de que la educación guerrera debe arrancar ya de antes de la verdadera *paideia*. Sin duda, Platón concebía la cultura música y gimnástica como una unidad orgánica establecida por la tradición histórica y justificada por fundamentos de razón, y no quería interrumpirla con nada que no formase estrictamente parte de ella. Ya al tratar de la *paideia* gimnástico-música se esforzaba en establecer una armonía superior del espíritu entre estas dos formas de la cultura helénica, la del alma y la del cuerpo, distintas por naturaleza[1333]. Esta misma preocupación se repite, en una etapa superior, en lo tocante a la relación entre la educación gimnástico-música y la educación guerrera de los «guardianes». Hasta entonces, estas dos formas de educación no habían conseguido combinarse ni entrelazarse plenamente nunca en Grecia. En Esparta la disciplina militar predominaba sobre todo lo demás, y en Atenas la educación de los efebos, que se extendía a los hijos de todos los ciudadanos, pero limitándose a dos años de servicio, venía después de la cultura música y de la gimnástica. Platón tiende a hacer confluir en el mismo cauce, en el sistema educativo de su estamento de guerreros, las dos corrientes de la educación tradicional.

La educación guerrera de los «guardianes» constituye por fuerza una decepción para el soldado profesional moderno, lo mismo que su educación musical para el músico moderno o su educación gimnástica para el deportista de hoy. El arte de la guerra, en tiempo de Platón, había alcanzado un alto nivel de desarrollo así en cuanto a la práctica como en cuanto a la estrategia y a la técnica, y la importancia de la maquinaria en el modo de hacer la guerra aumentaba en cada decenio. También en este aspecto se destaca la mayor modernidad de Aristóteles, quien recalca enérgicamente este punto de vista frente a Platón[1334]. Este descarta de la educación militar, como hacía al tratar de lo músico y de la gimnasia, todo lo puramente técnico, y concentra todos sus postulados en lo que es la *paideia* en sentido estricto[1335]. Lo que él se propone es convertir a los hombres y mujeres del estamento de los «guardianes» en verdaderos guerreros. Para él, esto no es, primordialmente, un problema de habilidad en el manejo de las armas, sino que presupone una determinada contextura espiritual de la persona en su conjunto. Lo decisivo de la *paideia* música de Platón es, como veíamos, la formación interior del hombre. Por eso tiene que empezar pronto, cuando el alma humana es todavía fácilmente moldeable, para inculcarle de un modo inconsciente lo que más tarde pasará a ser la forma consciente de ella[1336]. Exactamente lo mismo procede Platón con respecto a la educación guerrera de los soldados de su pequeño pero selecto ejército. Éstos deberán iniciarse en la guerra ya desde la infancia, lo mismo que los hijos de los alfareros aprenden el arte de la alfarería viendo a su padre trabajar o echándole una mano en sus faenas. Los hijos de los «guardianes» no deberán recibir una educación peor que éstos[1337]. Pero tampoco deberán correr ningún riesgo cuando se les lleve con ellos a la guerra. Platón adopta providencias especiales para su seguridad. Les destina los superiores de mayor edad más capaces y más expertos como guías y «pedagogos», y se preocupa de que se les aleje rápidamente de la

zona de combate en caso de acontecimientos imprevistos que pudieran ponerlos en contacto directo con la lucha[1338]. Pudiera pensarse que la mera contemplación de las batallas es menos eficaz, como medio de educación guerrera, que el adiestramiento regular de la juventud en juegos guerreros en los que ella pueda tomar parte activa[1339]. Pero la finalidad perseguida por Platón no es tampoco, en este aspecto, la pericia técnica, sino la formación del *ethos*. Se trata de un proceso de endurecimiento espiritual por el contacto con la espantosa mecánica de la guerra efectiva. Platón tiene presente sin duda alguna, en este punto, el poema de Tirteo ensalzando la valentía de los antiguos espartanos. El poeta la compara con todos los demás rasgos personales y sociales del hombre, pero ninguno de éstos puede equipararse en un caso grave a lo que representa su valor para la salvación de la patria, pues no sirven para hacer al hombre capaz de «contemplar la sangrienta matanza» y para mantenerse firme ante ella, «mordiéndose los labios». Esta capacidad de contemplación es para Tirteo la suprema prueba de la fuerza del hombre para resistir con valentía[1340]. En esto consiste la «experiencia» de la guerra de que habla Platón, y no en atesorar una serie de conocimientos militares. A este postulado se reduce la educación guerrera de los niños; el adiestramiento en el manejo de las armas y el desarrollo de las otras aptitudes propias del soldado se pasa por alto como algo evidente por sí mismo. Y si nuestra interpretación ética de la contemplación (θεωρεῖν) es acertada, se comprende también que Platón enlace a ella toda una ética del arte de la guerra, en la que se dan leyes para la conducta de los guerreros entre sí y ante el enemigo. La mayor de las infamias es abandonar las filas, arrojar las armas e incurrir en cualquier otra falta semejante por cobardía. Platón castiga al guerrero que la comete degradándolo al estamento de las gentes dedicadas al lucro y lo convierte en artesano o campesino. Este tipo de castigo, en vez de la *atimia*, pérdida de los derechos civiles, que solía aplicarse en Grecia, corres-

ponde a la posición que los guerreros ocupan en el «estado ideal»[1341]. Los individuos pertenecientes al estamento dedicado a actividades de lucro se califican también de ciudadanos, pero son, como indica precisamente este castigo, ciudadanos de segunda categoría[1342]. El que cae vivo en manos del enemigo no es rescatado, sino entregado al adversario como botín[1343]. Esto significa, según las reglas del antiguo derecho de guerra, una de dos cosas: o su venta como esclavo o su muerte. Los que se distinguen en la lucha son coronados y felicitados. Se les conceden también privilegios especiales de carácter erótico, como suele ocurrir en todas las guerras. Aunque Platón no admite los «matrimonios de guerra», y la forma que las relaciones sexuales revisten en tiempo de guerra corresponde también a sus reglas sobre la selección de los mejores, los más valientes gozan precisamente por ello de preferencias y se hacen a sus inclinaciones personales concesiones que fuera de este caso no se admiten nunca en el estado Platónico[1344]. Con cierto humorismo, deja que también en este caso excepcional rija la ética de Homero, quien honra a Áyax, después de una gloriosa lucha, con el don enaltecedor y fortalecedor de todo un lomo de buey[1345]. Al héroe se dedican, en los sacrificios y en las fiestas, himnos y recompensas de este tipo: lugares de honor, bebidas y comidas de honor. Los que caen en gloriosa lucha son incluidos en el linaje de oro, es decir, son elevados a héroes y se les da por tumba una gruta a la que hay que acercarse con religiosa veneración[1346]. Pero también los que sobreviven y mueren de viejos después de una vida cargada de méritos reciben a su muerte los mismos honores[1347]. Esta ética de la guerra recuerda por su estructura y su contenido el poema de Tirteo que ensalza la valentía del guerrero ante el enemigo como la suprema virtud y revela todo el sistema de recompensa para los caídos y los supervivientes sobre que descansa el edificio del estado espartano. Este poema ha sido enjuiciado en su lugar oportuno por nosotros, como monumento de la educa-

ción que daba el estado de Esparta a sus ciudadanos[1348]. Platón no toma de él como sillar de su estado solamente el rasgo de la «contemplación» de las batallas, sino el sistema de la ética de guerra que le sirve de base. Un problema distinto es el de saber si suscribe también el enjuiciamiento de la valentía como suprema virtud. Esto es incompatible de antemano con la posición predominante que asigna a la justicia desde el momento en que erige sobre ella todo el estado. Al tratar de las *Leyes* veremos cómo afronta expresamente Platón este postulado señorial de la ética espartana[1349].

Todo lo que la ética de Platón tiene de arcaica, por fuerza natural, en cuanto se refiere a las relaciones de los guerreros del propio estado entre sí y su honor y su infamia lo tiene de moderna en lo tocante a las reglas que da sobre cómo conducirse ante el enemigo[1350]. La única fuente de que emanan estas normas es el sentimiento vivo del derecho que alentaba en los griegos de elevada cultura de aquel tiempo. Aquí es donde, según Platón, debe demostrarse el sentimiento nacional, no como fuerza constitutiva del estado, pero sí como traba moral en la lucha de unos estados griegos contra otros. Fue precisamente la arrolladora política bélica de las ciudades durante la guerra del Peloponeso y en los años subsiguientes de progresiva descomposición del mundo de los estados helénicos lo que fomentó en los mejores el anhelo de paz y de concordia entre los griegos. Y aunque este anhelo pareciese hallarse muy lejos de verse logrado dentro de la realidad política en un mundo que tenía como suprema ley de pensamiento la autonomía del estado y los intereses particulares de distintas ciudades soberanas, por lo menos espoleaba la conciencia contra la furia brutal de destrucción con que los griegos guerreaban entre sí. La conciencia de la comunidad de lengua, de costumbres y de estirpe ponía de relieve la brutalidad tanto de los fines como de los métodos en esta clase de lucha. Los griegos se destruían absurdamente a sí mismos al pelear unos contra

otros, mientras su país y su civilización se hallaban expuestos por todas partes a una presión cada vez mayor por parte de naciones extrañas y enemigas. Este peligro aumentaba en la misma proporción en que los estados griegos se iban volviendo cada vez más débiles. Los años en que Platón escribió su derecho de guerra panhelénica eran los tiempos de reincorporación del poder de Atenas y de la segunda liga marítima, que sólo logró imponerse al cabo de una larga y difícil guerra contra Esparta y sus aliados. Los postulados de Platón eran, pues, un llamamiento extraordinariamente actual hecho a los grupos de estados beligerantes de la nación griega. Las reglas de Platón están destinadas tanto a la guerra contra griegos como a la guerra contra bárbaros. Pero no se basan en una idea humana general, pues establecen una distinción de principio entre el trato que debe darse a los enemigos griegos y a los que no lo son. El sentimiento humano que postulan rige tan sólo, o rige, por lo menos, fundamentalmente, con los griegos. Éstos son por naturaleza parientes y amigos, mientras que los bárbaros son gentes extrañas y enemigas[1351]. Es la misma concepción en que se basa el panhelenismo de Isócrates y en el que se inspiraba Aristóteles cuando aconsejaba a Alejandro que gobernase a los griegos con la hegemonía, pero a los bárbaros con el despotismo[1352]. Platón no arranca del principio general, sino de una norma especial, que encierra una fuerza directa de convicción: la de que es injusto que los griegos esclavicen ciudades griegas[1353]. Pero este mismo postulado de tratar a los griegos con consideración se razona también invocando el peligro de verse avasallados por los bárbaros. He aquí por qué Platón prohíbe la posesión de esclavos griegos en su estado y pide que éste ejerza su influencia sobre otros estados en el mismo sentido[1354]. Confía en que ello traerá como resultado el que los griegos se volverán más contra los bárbaros que contra sus propios connacionales[1355]. No habla como Isócrates, con el que presenta aquí ciertos puntos de contacto[1356], de la guerra contra los per-

sas como un medio para unir a los griegos, sino que formula su tesis de un modo general. Sin embargo, Platón había de aplicar más tarde, en sus *Cartas*, la misma política a la situación de los griegos sicilianos frente al peligro cartaginés, razonando la necesidad de que se uniesen desde el punto de vista de su defensa contra los bárbaros[1357]. Mantiene, pues, una concepción armónica con respecto a las relaciones entre los griegos y los bárbaros y considera los encuentros guerreros entre unos y otros como una cosa natural; en cambio, preferiría no hablar de la «guerra» entre griegos, ya que la guerra sólo debiera existir entre extraños y enemigos, nunca entre parientes. Recurriendo a un medio muy usado también por los oradores políticos de la época, distingue entre la guerra (πόλεμος) y la discordia interior (στάσις), recomendando que para designar las luchas de unos helenos contra otros sólo se emplee siempre la segunda expresión[1358]. Con ello, las sitúa en el mismo plano que las luchas ventiladas dentro de un estado y les aplica la misma forma del pensamiento jurídico. Por esta razón, prohíbe la devastación de los campos y el incendio de las casas, hechos que no son usuales tampoco en las guerras civiles de un estado civilizado del siglo IV, sino que atraen sobre la cabeza de los culpables la maldición de los dioses y los condena como enemigos de la patria[1359]. Por eso en una lucha entre griegos no deben considerarse como enemigos todos los habitantes del estado adversario, y los vencedores deben limitarse a ajustarles las cuentas a los culpables[1360]. El daño máximo que Platón permite que se infiera al adversario en estas luchas es la destrucción de sus cosechas[1361]. En todos los actos hostiles que se cometen en una guerra contra estados de la misma nacionalidad no debe perderse nunca de vista que la meta natural es la reconciliación con el enemigo y no su destrucción[1362].

Pero al lado de esta ética de la guerra contra griegos encontramos también normas de carácter general que deben regir para to-

das las guerras sin distinción. El despojar a los caídos sobre el campo de batalla por simple afán de lucro se castiga como indigno de un hombre libre, y lo mismo el hecho de impedir que se levanten del campo los muertos. Lo único que un guerrero puede arrebatar al enemigo caído son sus armas[1363]. Debe evitarse, sin embargo, la costumbre de colgar en los templos de los dioses como trofeos las armas arrebatadas al enemigo, sobre todo tratándose de armas de griegos, por temor a que con ello los hombres mancillen los lugares santos en vez de honrarlos[1364]. Son éstos preceptos inspirados en parte en el respeto de sí mismo, en parte en una fe religiosa acendrada. Estas reglas complementan las que versan sobre el trato que debe darse a los adversarios de la misma nacionalidad, en el sentido de que tanto unas como otras tienden a suavizar los métodos de la guerra. El propio Platón confiesa que los griegos distan mucho de comportarse tal como él cree que deben hacerlo. Por tanto, sus reglas no son una simple recopilación de las prácticas de guerra establecidas, sino un ataque audaz contra la realidad existente. Y por el hecho de pedir que el tipo de guerra practicado en su tiempo se reservase de modo exclusivo para las luchas contra los bárbaros, califica indirectamente de bárbaras aquellas costumbres[1365]. No debemos olvidar que en la época de Platón el derecho de guerra sancionaba la esclavitud de los prisioneros; sólo así podremos apreciar todo el progreso de sensibilidad moral que se encierra en estas reglas sobre la guerra preconizadas por él. En la obra *De iure belli ac pacis*, escrita en el siglo XVII por Hugo Grocio, el gran humanista y padre del moderno derecho internacional, se reconocía todavía como algo no contrario a la naturaleza el derecho a esclavizar a los enemigos en caso de guerra. Al final del capítulo «*De iure in captivos*., Grocio cita al historiador bizantino Grégoras como testigo de que los romeos y tesalios, los ilíricos, los tribales y los búlgaros, por virtud de una larga tradición y gracias a su comunidad de fe cristiana, observaban como regla el no tomar como

botín, en las guerras de unos contra otros, más que las cosas, sin convertir en esclavos a las personas ni matar a nadie fuera de la lucha. Esto quiere decir que sólo bajo el cristianismo se logró, según Grocio, lo que el Sócrates Platónico había predicado en balde a los griegos como un precepto del instinto nacional de propia conservación[1366]. Pero el propio Grocio observa que también los mahometanos seguían esta misma regla de derecho internacional en las luchas contra gentes de su misma religión. Debemos, por tanto, generalizar su tesis en el sentido de que no fue el estado antiguo, ni fue tampoco la idea nacional del siglo IV, sino la comunidad de fe de las religiones universales, de ámbito extensivo a distintos pueblos, la que sentó las bases que hicieron posible realizar en parte los postulados de Platón. Esta base religiosa era más amplia que la de la propia nación, para la que se establecían las reglas Platónicas. Sin embargo, guardaba cierta afinidad con el esquema trazado por Platón, puesto que tampoco ella abarcaba abstractamente a toda la humanidad, sino que se identificaba con la comunidad concreta de fe cristiana o mahometana, que seguía hermanando a los pueblos de su misma fe, hasta en caso de guerra.

EL ESTADO IDEAL DE PLATON, VERDADERA PATRIA DEL HOMBRE FILOSÓFICO

El esbozo del estado ideal queda terminado y se abandona el tema antes de que la obra haya llegado a la mitad y *se* remonte a toda su altura. El problema que ahora se nos plantea es el de saber si el estado perfecto puede realizarse, y cómo[1367]. Al llegar a

este punto crítico, Platón, volviendo la vista a su obra desde cierta distancia, toma posición ante ella. «Sócrates» se compara con un pintor que acaba de terminar un cuadro maravilloso: la imagen ideal del hombre perfectamente justo, de *su* esencia y su felicidad[1368]. La importancia del cuadro resalta todavía con mayor fuerza al contrastarse con la figura del hombre perfectamente injusto y su infortunio. Platón llama a su obra un paradigma: es a la par imagen y modelo[1369]. El paralelo entre la construcción ideal socrática y la imagen del ser humano más hermoso indica cuál es la verdadera finalidad que Platón persigue con su *República*. El tema de ésta no es, en primer término, el estado, sino el hombre, con su capacidad para crearlo. Y aunque Platón nos hable además de un paradigma del estado, es evidente que éste no puede compararse con la imagen del ser humano más hermoso[1370]. Lo que corresponde a esta imagen es más bien el tipo ideal del hombre verdaderamente justo, que el mismo Platón dice que constituye el objeto de su cuadro[1371]. El estado ideal es simplemente el espacio adecuado que necesita para que viva dentro de él su figura. Esta caracterización que el propio Platón traza coincide con los resultados de nuestro análisis. La *República* Platónica es, ante todo, una obra de formación humana. No es una obra política en el sentido usual de lo *político*, sino en sentido socrático[1372]. Pero la gran verdad educativa que la *República* ilustra plásticamente es la estricta correlación entre la figura y el espacio. No se trata sólo de un principio artístico, sino de una ley del mundo moral. El hombre perfecto sólo puede formarse en un estado perfecto y, viceversa: la formación de este tipo de estado es un problema de formación de hombres. En esto estriba el fundamento de la correlación absoluta que existe entre la estructura interna del hombre y la del estado, entre los tipos de hombre y los tipos de estado. Y esto explica también la tendencia constante de Platón a subrayar la atmósfera pública y su importancia para la formación del hombre.

Pero Platón nos da también sugestiones respecto a la actitud que debe adoptar ante la «pintura» filosófica de Sócrates quien desee estudiarla. Todo paradigma es algo absolutamente perfecto que admiramos, lo mismo si puede convertirse en realidad que si no puede[1373]. Ya el mismo concepto de paradigma lleva implícita la imposibilidad de su plena realización, como no sea, a lo sumo, en forma aproximativa[1374]. Reconocer esto no significa tildar al ideal como tal de imperfección. Como obra filosófica de arte, conserva siempre, lo mismo que la imagen del ser humano más hermoso, su valor de belleza, el cual es independiente de toda consideración de orden práctico. Sin embargo, la caracterización de la imagen socrática como modelo envuelve también una cierta relación con el insaciable impulso humano de imitación. Sobre estos dos conceptos procedentes de la primitiva Grecia, el de *paradigma* y el de *mimesis*, modelo e imitación, descansa toda la *paideia* griega. La *República* de Platón representa una nueva etapa dentro de ella. La retórica de su tiempo hablaba de paradigmas míticos e históricos, y los aplicaba como dechados y modelos de conducta, en el arte de la *parénesis*. Como veíamos más arriba, este modo de pensar de los griegos en forma de paradigmas se remonta hasta la poesía de los tiempos más antiguos, la cual representaba en este sentido los sucesos y las figuras del mito[1375]. En este modo de considerar el mito se basaba precisamente el *ethos* educativo de la poesía. Por tanto, cuando Platón dice que su ficción del estado o del hombre ideal es un poema mítico[1376], no quiere expresar tanto su falta de realidad como su carácter paradigmático. Las artes plásticas tienen también su concepto sinónimo del *canon*, para designar una figura humana que debe considerarse como modelo estético en todas sus formas y proporciones[1377]. Pero el concepto Platónico del paradigma encierra, además, otro factor: el del modelo ético. En este punto, Platón se apoya directamente en la antigua poesía y rivaliza con ella. Tiene conciencia del incentivo de imitación que irradia de las figu-

ras ideales de la poesía y siente que el pensamiento de la filosofía, proyectado sobre lo general, carece de esta fuerza. Pero ante su ojo poético el concepto general de cada virtud se convierte inmediatamente en el tipo humano que la encarna, la justicia reviste la forma del hombre perfectamente justo[1378]. Y el fenómeno no se da sólo en este caso. Su espíritu, acuciado por la necesidad de crear nuevos paradigmas, hace brotar los tipos humanos ideales que corresponden a todas las actitudes y formas de vida morales, y esta personificación a base de tipos se convierte para Platón en un hábito mental fijo. Sobre este fondo hay que proyectar el «estado ideal» y el «hombre verdaderamente justo» de la *República*, para comprenderlos. Son modelos de inspiración, que esperan a que, imitándolos, se los convierta en realidad.

Pero ¿cuál es el verdadero punto de partida para su realización? Si el ideal del hombre justo sólo puede tomar cuerpo en un estado perfecto, la educación, llamada a crear este tipo, será en último término un problema de poder. Es cierto que los estados actuales, como ponía de relieve el *Gorgias*[1379], convierten la aspiración del poder en un fin en sí, razón por la cual no se hallan capacitados para cumplir la misión educadora en que Platón ve la esencia del estado. Para Platón, será imposible una solución constructiva del problema griego de la formación del hombre en un sentido socrático y, por tanto, la superación de los males de la sociedad presente, mientras no coincidan el poder político y el espíritu filosófico. Así surge aquella famosa tesis Platónica según la cual la miseria política del mundo no terminará hasta que los filósofos se conviertan en reyes o los reyes empiecen a investigar de un modo verdaderamente filosófico[1380]. Este postulado ocupa el lugar central de su *República*. No se trata de una frase ingeniosa incidental, sino de la fórmula que brinda la solución ideal para aquel trágico divorcio entre el estado y la educación filosófica que hemos visto en obras anteriores de Platón[1381]. Este divorcio había encontrado su expresión simbólica en el problema

de la muerte del justo, en torno a cuyo significado giraba su pensamiento anterior. Entonces se presentaba en primer término como una ruptura brutal entre el espíritu y el estado[1382], pero sobre el tumulto de esta gigantomaquia se alza luego, en la República, la visión de un nuevo cosmos, que absorbe las obras positivas del orden anterior y se sirve de sus formas. La tesis del reinado de los filósofos se desprende para Platón de la conciencia de que la fuerza constructiva de este nuevo mundo en gestación es la filosofía, es decir, precisamente aquel espíritu que el estado pretendía destruir en la persona de Sócrates. Sólo ella, la fuerza que ha creado en el mundo del pensamiento el estado perfecto, es capaz de ponerlo en práctica, si se le da el poder necesario para hacerlo.

Es así como la filosofía aparece por vez primera, en la *República* Platónica, en el primer plano de la atención. Hasta aquí se escondía detrás de su obra la nueva imagen del estado en construcción; ahora, reivindica abiertamente su derecho a ocupar el poder. Esta pretensión no nace, sin embargo, de un afán de poder al modo usual y sólo en apariencia se halla en contradicción con la anterior actitud crítica que Platón adoptaba ante el estado y su poder[1383]. Ya en la misma repudiación de la *pleonexia* del estado-poder, en el *Gorgias*, se traslucía con claridad la propia pretensión de gobernar de la filosofía. Allí Platón no condena el poder como algo «malo en sí»; lo que hace es someter su concepto a un radical esclarecimiento dialéctico que lo limpia de la mácula del egoísmo[1384]. Lo libra de la arbitrariedad y lo reduce de nuevo a la voluntad pura, cuya meta inconmovible es por naturaleza el bien. Ningún ser humano podría engañarse voluntariamente en lo que considera saludable y bueno. El verdadero poder sólo puede consistir en la capacidad de realizar la aspiración natural que mueve al hombre hacia aquella meta. Su premisa es, por tanto, el conocimiento real del bien. De este modo, la filosofía se convierte paradójicamente en el camino hacia el verdadero po-

der. En la *República*, Platón deduce también el derecho de la filosofía a gobernar directamente del concepto que tiene de ella. Es cierto que este concepto reclama una definición más precisa, tanto más cuanto que se desliza aquí sin previa preparación. Platón empieza sorprendiendo al lector con su sugestiva tesis sobre el reinado de los filósofos y luego la razona con una disquisición sobre lo que es el filósofo, tratando de demostrar por qué éste se halla destinado por naturaleza a gobernar[1385]. En el momento en que Platón proclama por vez primera esta tesis brota en nuestro espíritu el recuerdo de todos aquellos penosos esfuerzos de los anteriores escritos de Platón en torno al problema de una buena conducta, de la verdadera virtud y el verdadero saber, y vemos claramente, de golpe, que todos ellos convergían hacia una meta que ahora descubrimos. Es imposible que en este pasaje de la *República* Platón dé en pocas palabras una idea de lo que es la filosofía que pueda equipararse por su fuerza de expresión a la de sus escritos anteriores. Como ocurre siempre en sus obras, la da por supuesta en vez de definirla. Sin embargo, la composición artística de la *República* requiere la ilusión de que el lector, por decirlo así, se ve obligado aquí por vez primera a meditar seriamente acerca de la filosofía, y en cierto modo así es la verdad, pues su pretensión de gobernar el estado se presenta bajo un aspecto sorprendentemente nuevo y hasta sus más sinceros admiradores y adoradores tienen que sentirse requeridos a adoptar, desde este punto de vista, una nueva posición ante ella.

Nada más cautivador ni impresionante para el estudio de hoy que ver con qué inconmovible confianza en su fuerza coloca Platón la filosofía en el centro de su vida y la enfrenta con los más gigantescos problemas prácticos. En su actual aislamiento, a ella misma se le hace difícil comprender que sólo forcejeando con tales problemas ha podido forjarse aquel gran carácter que la distingue en su primera fase creadora. La resignada frase de Hegel de que el búho de Atenea sólo en el ocaso emprende el vuelo en-

cierra sin duda una verdad, y la conciencia de ella extiende su sombra trágica sobre el esfuerzo heroico que el espíritu humano se dispone a realizar a última hora con el intento Platónico de salvación del estado. Sin embargo, también aquella cultura declinante poseía aún su juventud, y era la filosofía de Platón la que se sentía como la fuerza juvenil de su tiempo. Por eso se mezcla con el entusiasmo de la joven generación, que Platón, en sus diálogos, gusta de pintar rodeando a Sócrates, para contraponer al estado caduco y escéptico y a la cultura super-sabia de su tiempo una nueva fe. La filosofía sentíase destinada a esto, no porque fuese un poder con gran tradición histórica en cuya ejecutoria figuraban nombres venerables y tipos de pensadores de todas clases, investigadores de la *physis*, descifradores del enigma del mundo y escrutadores del cosmos, sino por la conciencia de la nueva fuerza que irradiaba de Sócrates y que permitía infundir a la comunidad humana el conocimiento renovado de las verdaderas normas de la vida.

Tal es el aspecto bajo el cual expone Platón lo que es la «filosofía» dentro del estado. Traza en unos cuantos rasgos un catecismo de la filosofía, en el que se determina su esencia por medio del objeto de su saber. El filósofo es el hombre que no se entrega a la multiplicidad de las impresiones de sus sentidos, dejándose llevar toda su vida por el oleaje de las simples opiniones, sino que orienta su espíritu hacia la unidad de lo que existe[1386]. Sólo él posee un conocimiento y un saber en el verdadero sentido de estas palabras; ve a través de la variedad individual de los fenómenos la imagen fundamental general y permanente de las cosas, la «idea». Sólo él puede decir lo que es en sí justo y bello; las opiniones de la masa acerca de éstas y las demás cosas oscilan en la penumbra entre el no ser y el verdadero ser[1387]. Y los estadistas no se diferencian en esto de la masa. Ponen la vista en las diversas constituciones y leyes vigentes, como sus modelos, pero tampoco éstas son, como Platón dice en el *Político*, más que meras imi-

taciones de la verdad[1388]. Por tanto, quien no sepa otra cosa que imitarlas será un simple imitador de imitaciones. El filósofo es el hombre que lleva en su alma un paradigma diáfano[1389]. En medio de la inseguridad general, su mirada está clavada en esta forma. La capacidad de reconocerla es la capacidad de visión de que necesita sobre todo el verdadero guardián del estado. Y cuando en el filósofo se unen a ella la experiencia y las demás ventajas necesarias para la dirección práctica del estado, descuella por encima de los estadistas del tipo usual[1390].

Esta caracterización del filósofo contribuye a esclarecer la situación espiritual y el punto de partida de la teoría Platónica sobre el estado. El mal de que, a juicio de Platón, adolece el mundo político y moral es la ausencia de una suprema instancia normativa y legislativa. Su creación había sido en otro tiempo el problema del que surgió la democracia. Ésta lo resolvió elevando a poder legislativo la voluntad de la mayoría. Era un sistema basado en el elevado juicio que se tenía del hombre individual, y fue considerada durante mucho tiempo como la forma más progresiva de estado. Pero tenía, como todas, sus imperfecciones humanas. La evolución que sufrió en las grandes ciudades de Grecia fue convirtiéndola cada vez más en instrumento de agitadores desaprensivos. La educación, en este tipo de estado, se halla en manos de esta clase de hombres llamados sofistas. Platón los pinta como una especie de domadores que se dedican toda su vida a estudiar los caprichos de «la gran bestia», de la masa, y saben tocar magníficamente sus diferentes cuerdas, pues entienden a maravilla lo mismo el lenguaje de su cólera que el de su júbilo. Su arte consiste en saber tratarla y en dominarla, adulándola y acomodándose con habilidad a su humor variable[1391]. De este modo, los caprichos de la masa se convierten en suprema pauta de la conducta política y el espíritu de esta adaptación va infiltrándose poco a poco en todas las manifestaciones de la vida. Este sistema de adaptación excluye la posibilidad de una verdadera

educación del hombre orientada con arreglo a la pauta de los valores permanentes[1392]. La crítica socrática de la falta de pericia en el manejo de los asuntos públicos desempeña un papel importante desde el primer momento en las obras de Platón. Ya en el *Gorgias* compara esta política retórica con la mentalidad de los filósofos, que supeditan todos los actos al conocimiento del bien como suprema meta[1393]. Coincidiendo con esto, en la *República* hace del conocimiento de la norma suprema, que el filósofo lleva en su alma como paradigma, la piedra de toque del verdadero «regente» del estado[1394].

Situándose en este punto es como hay que comprender la construcción toda de la *República*. Platón ve en la filosofía la tabla de salvación, porque ofrece la solución a los problemas más candentes de la sociedad humana. Si tomamos como premisa la existencia de este conocimiento de la norma suprema, tal como él lo concibe[1395], es natural que abordemos desde este punto de vista la reconstrucción del estado tambaleante. El trono del estado reconstruido debe ocuparlo el conocimiento de la verdad. Éste no es, por su naturaleza, incumbencia de muchos, sino sólo de unos cuantos. Platón no parte psicológicamente del problema del manejo de la masa. Parte de los postillados que el tipo espiritual y moral más elevado de hombre debe formular al estado para poder entregarse con toda el alma a él[1396]. Y en nombre de lo más alto que hay en el hombre, postula el reinado del filósofo. Las características de su estado que más resaltan a la vista, su estructuración orgánica en estamentos y el carácter pedagógico autoritario de su gobierno, responden únicamente a esa exigencia fundamental de que sea el conocimiento de la verdad absoluta el que impere dentro del estado. Ninguna piedra puede desmontarse ni sustituirse por otra, en este edificio tan simple y tan lógicamente perfecto. Si le quitamos al regente su cualidad de filósofo que se halla en posesión del conocimiento absoluto, le quitamos también, desde el punto de vista de Platón, la base de

su autoridad, pues ésta no descansa en un carisma personal innato, sino en la fuerza de convicción de la verdad, a la cual todos en este estado se someten libre y voluntariamente, pues todos se hallan educados dentro de este espíritu. El conocimiento de la norma suprema, que el filósofo alberga en su alma, es la clave de bóveda en el sistema del estado educativo Platónico.

Pero, por muy fundamental que sea la importancia que el conocimiento de la suprema norma tiene para un estado ideal, el corolario de Platón según el cual sólo los representantes de este saber son los llamados a regentar el estado, tropieza con un obstáculo: la experiencia de la incapacidad práctica de los filósofos[1397]. Al llegar a este punto, en la *República*, Platón se debate principalmente con la objeción que ya le presentara Calicles en el *Gorgias*, a saber, la de que la filosofía es buena, indudablemente, «para la *paideia*., siempre y cuando que se la practique algunos años durante la juventud, pero que, en cambio, considerada como ocupación permanente surte un efecto enervante y hace al hombre incapaz para la vida[1398]. Platón rechaza, lo mismo aquí que en el *Gorgias*, este concepto estrecho de la *paideia*, que sólo ve en ella un periodo limitado de estudio. Contesta a esta objeción con una imagen (εἰκών) que podría sin mucha imaginación traducirse gráficamente y dar así un dibujo adecuado para la portada de una revista político-satírica[1399]. Pinta un capitán de barco muy alto y fuerte, pero bastante sordo y miope y que además ignora en absoluto cuanto se refiere al arte de la navegación. Este capitán es el pueblo. Le rodean los marineros, que discuten el manejo del barco y exigen que se les confíe a ellos. Éstos marineros personifican alegóricamente a las gentes que se creen con derecho a ocupar el puesto supremo dentro del estado y que luchan por conquistar el poder. No creen que la navegación sea un arte que haya que aprender; cada cual se considera, sin más, capaz de gobernar el barco. Si no se les hace caso y se les entrega el timón, recurren a la violencia y echan lisa y llanamente por la

borda a quienes se interponen ante ellos; con estos procedimientos, aturden al verdadero capitán, al único que sabría manejar con seguridad el timón, y le impiden mostrar su capacidad. El barco va deslizándose sobre las aguas, mar adentro, mientras ellos comen y beben alegremente. Ensalzan como un gran navegante a todo el que les ayuda a aterrorizar al capitán y a tomar en sus manos la dirección del barco. En cambio, al único que conoce verdaderamente el manejo de la nave, al hombre que sabe, porque lo ha aprendido, el arte de navegar, lo desprecian como a un soñador y ocioso charlatán.

Platón se esfuerza en distinguir claramente la cultura de su filósofo, que se oculta detrás de la imagen del verdadero piloto, de aquella *paideia* concebida al modo de Calicles, en que los caballeros distinguidos y amantes de la cultura como él gustan de iniciar a sus hijos durante sus dos buenos años, antes de ponerse en contacto con las llamadas realidades de la vida. Comparada con ésta, la teoría en que se ha formado el capitán del barco es aparentemente muy poco humanista, prosaica y condicionada por un fin. Es una cultura marcadamente profesional y encuentra su aplicación y su desarrollo en el ejercicio de la misma profesión. Por consiguiente, Platón no parece suscribir el clamor de los sofistas y los humanistas contra el profesionalismo de la cultura. Esta actitud parece paradójica en un hombre como él que tiene en tan alta estima el saber por el saber mismo[1400]. Se trata, sin duda, de defender a la *paideia* Platónica del reproche de ser absolutamente refractaria a un fin, reproche que entre los educadores de su época le hacía sobre todo Isócrates[1401]. Lejos de ello, tiene un fin y sirve a una misión, y esta misión es la más alta que pueda tener el hombre: salvar la vida de quienes navegan con el «piloto» en el mismo barco. La imagen del piloto está certeramente elegida para esclarecer dos cosas: la necesidad inexcusable para la colectividad del saber que la caracteriza y la incapacidad del resto de la tripulación para comprender la superioridad de su arte.

A pesar de que su saber es indispensable para dirigir el barco, los demás le tienen por un soñador y un ocioso charlatán[1402], porque su trabajo requiere más teoría y más método de los que los otros navegantes alcanzan a imaginarse. En este símil llama la atención la reiteración con que se insiste machaconamente en el arte de la navegación como un arte susceptible de ser aprendido, por oposición a la creencia de los marineros, que lo consideran producto de la simple rutina[1403]. Con esto, Platón toma nuevamente del *Gorgias* el concepto de la *techné* política allí formulado[1404]. Esto nos recuerda a la vez las dudas iniciales apuntadas por Sócrates en el *Protágoras* con respecto a la posibilidad de enseñar la virtud política[1405]. Claro está que al final del diálogo sus dudas desaparecían, desde el momento en que la virtud se revelaba como el conocimiento del bien[1406]. En la *República*, Platón ya no deja que Sócrates abrigue duda alguna. Con el símil del verdadero arte de la navegación, susceptible de ser aprendido, nos prepara para exponernos a continuación su propio arte de la navegación política, o sea la educación filosófica de los «regentes del estado[1407].

Sin embargo, el anterior símil no basta, según Platón, para dar por refutada la objeción sobre la incapacidad práctica de los filósofos; es simplemente el preludio visible, por decirlo así, para un análisis a fondo de la posición que ocupa el filósofo dentro de la comunidad política[1408]. El escepticismo general en cuanto a su capacidad política se basa principalmente en razones psicológicas; por tanto, para refutarlo es necesario entrar a examinar la psicología del hombre filosófico. Sin embargo, Platón no considera a éste como un fenómeno aislado. Su análisis es una obra maestra de exposición tipológica que no se limita a enumerar de un modo abstracto las cualidades de una determinada clase de hombres, sino que las enfoca en sus relaciones de interdependencia con el medio social circundante. Platón toma muy en serio las dudas formuladas respecto a la misión política del filósofo. El

examen de estas dudas le sirve de ocasión para desembarazarse de muchos de los que se arrogan el nombre de filósofos. Pero, a la par que hace esto, defiende con tanto mayor tesón la verdadera filosofía y considera toda concesión hecha a los críticos como una acusación dirigida contra el mundo. La imagen que traza sobre el destino del filósofo se convierte en una tragedia impresionante. Si hay en las obras de Platón alguna página escrita con sangre de su corazón, es ésta. Ya no es simplemente el destino de Sócrates, convertido en símbolo, el que mueve su pluma. Aquí se mezcla con él la historia de su propia ambición suprema y el «fracaso» de sus fuerzas ante la misión que en otro tiempo se había creído llamado específicamente a cumplir.

En rigor, la defensa empieza ya antes de la crítica. Hasta aquí, Platón sólo había definido al filósofo a través del objeto de su saber[1409]; ahora, nos da una definición de la naturaleza filosófica[1410], indispensable para poder comprender su tesis sobre los regentes-filósofos, sobre todo para el lector actual, que puede fácilmente asociar a la palabra griega incorporada a nuestros idiomas la idea del sabio. Su «filósofo» no es precisamente un profesor de filosofía ni otro representante cualquiera de la «facultad» filosófica que se arrogue ese título basándose en los pequeños conocimientos que tiene de su especialidad (τεχνύδριον).[1411] Ni es tampoco, aún menos, un «pensador original», pues no sería posible que se diesen a un tiempo tantos pensadores como «filósofos» necesita Platón para gobernar su estado. A pesar de que la palabra *filósofo* encierra en el lenguaje de Platón, como en seguida veremos, un contenido tan grande de disciplina dialéctica de la inteligencia, presenta en primer término un sentimiento más amplio y fundamental, que es el de «amante de la cultura», designándose así la personalidad humana altamente cultivada. Platón se representa al filósofo como un hombre de gran memoria, de rápida percepción y afanoso de saber. Este hombre desprecia todo lo pequeño, su mirada se remonta siempre al aspecto de con-

junto de las cosas y abarca desde una atalaya muy alta la existencia y el tiempo. No tiene en gran estima la vida ni siente gran aprecio por los bienes exteriores. Todo lo que sea jactancia le es ajeno. Es grande en todo, pero sin dejar de poseer por ello cierto encanto. Es un «amigo y pariente» de la verdad, de la justicia, de la valentía, del dominio de sí mismo. Platón cree en la posibilidad de llegar a realizar este tipo de hombre por medio de una selección temprana e ininterrumpida, por obra de una educación ideal y por la madurez de los años[1412]. Su imagen del filósofo no corresponde al tipo del discípulo de los sofistas. El «intelectual», cuya característica es la tendencia a criticar constantemente a otros, es implacablemente fustigado por Platón, que lo expulsa de su templo[1413]. Platón hace hincapié en la armonía de espíritu y carácter. Por eso, resumiendo todo lo anterior, llama a su filósofo, concisamente, el *kaloskagathos*. el «caballero»[1414].

El reproche de la incapacidad de estos hombres recae en realidad sobre quienes no saben emplear su capacidad. Sin embargo, hombres como éstos no pueden abundar y se hallan además expuestos a innumerables peligros entre la masa y amenazados continuamente de corrupción[1415]. El peligro acecha en parte dentro de ellos mismos. Cada una de las dotes apuntadas (la valentía, la propia disciplina, etcétera) se convierte en traba de una formación verdaderamente filosófica si se desarrolla en forma unilateral y separada de las demás[1416]. Otros obstáculos son la belleza, la energía física, los parentescos influyentes y otros bienes de esta clase[1417]. El desarrollo sano del hombre se halla condicionado por una buena alimentación, por la estación del año y la comarca; esta norma general que rige para todas las plantas y todos los animales, afecta de un modo especial a los temperamentos mejores y más vigorosos[1418]. Las almas mejor dotadas degeneran más que las vulgares cuando una mala pedagogía las corrompe[1419]. Un temperamento filosófico, llamado a florecer maravillosamente en un terreno propicio, produce co-

mo fruto lo contrario de sus grandes dotes cuando se siembra o se planta en el suelo de una mala educación, a menos que una «*tyché* divina» venga en su salvación[1420].

La idea de este destino inaprehensible para la inteligencia humana y que las mentes piadosas no consideran como fruto del simple azar, sino como la obra de un poder milagroso, aparece repetidas veces mantenida por Platón y siempre precisamente desde este punto de vista[1421]. Es la expresión de una interpretación religiosa de experiencias cuyo carácter paradójico y elevado sentido son experimentados con igual fuerza por él. Esta misma *tyché* divina ha dejado también su huella en las cartas de Platón. Interpreta, por ejemplo, como una *tyché* divina el hecho de que durante su primera estancia en Sicilia lograse atraerse al joven Dión como entusiasta partidario de su concepción acerca de la misión educativa del estado y de que, decenios más tarde, este hombre se colocase a la cabeza de la revolución que derribó la dictadura de Dionisio. Esto quiere decir, según él, que Platón fue, con su teoría, inconscientemente, la causa de este acontecimiento histórico preñado de consecuencias, lo cual plantea el problema de saber si ello se debió simplemente al azar o si el filósofo obró como instrumento en manos de un poder superior[1422]. Este conjunto de circunstancias adquirió para él en una época posterior, después del fracaso aparente de todos sus intentos encaminados directamente a la realización de sus designios, la importancia de un problema religioso. Pues bien, algo de este carácter de una experiencia vivida tiene también, en su *República*, el relato de cómo los temperamentos filosóficos se salvan milagrosamente de todos los obstáculos con que el ambiente corrompido amenaza desde el primer momento la trayectoria de su formación. Lo que infunde su carácter trágico a la existencia del hombre filosófico en este mundo, según Platón, es el hecho de que sólo puede sobreponerse a esos obstáculos por el influjo de una gracia o *tyché* divina especial y de que la mayoría de los

hombres de esta clase estén condenados a perecer antes de alcanzar su pleno desarrollo.

Cuando Platón señala como principal peligro para esta clase de hombres una educación inadecuada[1423], parece asentir a los reproches de la masa sobre la influencia funesta de los sofistas, dirigidos también contra Sócrates y de que éste fue victima. Pero si algo contradice en realidad a su criterio sobre la esencia de la educación es el atribuir a determinados individuos, cualesquiera que sean, una influencia decisiva sobre ella. Toda educación es, según él, función de la comunidad, lo mismo si se halla reglamentada por el estado que si actúa «libremente», y, consecuente con su criterio de que la verdadera educación sólo puede realizarse dentro de un estado perfecto, lo que le lleva a erigir en el pensamiento este tipo de estado como marco indispensable para la mejor educación, no importa los defectos de la educación existente a los educadores, sino a la colectividad. Quienes culpan a los sofistas de la degeneración de la juventud son, a su vez, los peores sofistas[1424]. En realidad, es la influencia del estado y de la sociedad la que educa a los hombres y hace de ellos lo que quiere. Las asambleas del pueblo, los tribunales, el teatro, el ejército y todos los demás conglomerados de masas que se apresuran violentamente a vitorear o denigrar lo que dicen los oradores, son los centros en que se forman los hombres de todas las edades, sin que ni los jóvenes ni la educación privada (ἰδιωτικὴ παιδεία) puedan hacer nada para contenerlo[1425]. En esta situación, al individuo no le queda más camino que encontrar bien o mal lo que la masa califica así y tomar el juicio de ésta como pauta de su conducta, si es que estima en algo su vida. Ningún carácter, ninguna personalidad puede formarse como no sea de acuerdo con esta *paideia* ejercida por la masa, a menos que venga en su salvación la gracia especial de los dioses[1426]. Los individuos que se ganan con ello el pan (μισθαρνοῦντες ἰδιῶται) y los que llamamos profesores y educadores sólo pueden educar a la gente en

aquello que les ordena la masa y que la opinión pública proscribe. Su terminología respecto a lo que es honrado o infamante es. si bien se mira, la misma que la de la masa[1427]. La verdadera falla de la educación sofística, que pretende inculcar a los hombres una cultura superior, está en que todos sus juicios estimativos proceden de esa fuente. Los educadores son los hombres que mejor comprenden las palabras y el tono que más gustan a «la gran bestia»[1428]. Son los hombres que hacen de la adaptación una profesión. Por eso la educación y la pedagogía imperantes son, para Platón, una caricatura de la verdadera *paideia*[1429]. Ésta, como la salvación de los temperamentos filosóficos, que por lo demás no pueden forjarse sin ella, sólo puede producirse en este mundo en casos aislados, por obra de una gracia divina especial[1430]. Aquí se trasluce tácitamente ante el lector la conexión causal entre la salvación personal de Platón y el hecho de que encontrase en Sócrates al verdadero educador. Estamos ante el caso excepcional en que una personalidad individual puede trasmitir a sus discípulos bienes de valor eterno. Pero este educador de educadores, lejos de recibir recompensa alguna, hubo de pagar con la vida su independencia con respecto a la educación de la masa.

Este cuadro tiene como fondo, sin duda alguna, la democracia ateniense del siglo IV, pero cuando Platón habla aquí de la «masa» se refiere a ella en un sentido general. Cuando la define diciendo que no sabemos nada de lo que es *en sí* bueno y justo[1431] no se refiere al *demos* ateniense concretamente, sino a la masa en general. El conocimiento de lo que es bueno en sí es una característica esencial del filósofo. Para Platón constituye una contradicción consigo mismo hablar de una masa filosófica (φιλόσοφον πλῆθος).[1432] La relación natural entre la masa y la filosofía es, precisamente, la mutua hostilidad: la una excluye a la otra. ¿Cómo podrá afirmarse en contra de aquélla el temperamento filosófico y llegar al desarrollo completo de su misión interior? Se ve rodeado de gentes que prevén la gran carrera futura de estos

hombres altamente dotados y que pretenden ganárselos adulando sus instintos menos nobles. Pronostican al joven que llegará a imperar sobre griegos y bárbaros y le hinchan con absurdas y cortesanas figuraciones[1433]. Platón piensa indudablemente, al decir esto, en caracteres como los de Alcibíades y Critias, cuyos defectos habían querido imputársele a Sócrates y a su sistema de educación[1434]. No opta por sacudírselos, como hace Jenofonte; [1435] los acepta como antiguos discípulos de la filosofía y los pone como ejemplos de temperamentos filosóficos dotados para llegar a lo más alto, aunque corrompidos luego por el medio ambiente. Hay en estas grandes figuras de aventureros algo de «filosófico»; tienen un gran aliento y un brillo espiritual que los hace descollar sobre la masa. Ésta no puede realizar nunca nada grande, ni en lo bueno ni en lo malo. Sólo los temperamentos filosóficos son capaces de esto; sólo a ellos se les presenta la opción de llegar a ser grandes bienhechores de la humanidad o de figurar entre aquellos genios del mal que infieren a los pueblos el daño más terrible[1436].

Nada nos acerca psicológicamente más al sueño del reinado de los filósofos que el paralelo entre estos temperamentos del tipo de Alcibíades y el carácter del filósofo Platónico, al que la comparación con aquéllos presta fuerza y color. Este paralelo procede de un hombre que conocía íntimamente a figuras como las que pinta y se sentía del mismo calibre espiritual que ellas, pero que sabía también dónde se bifurcan sus caminos respectivos. Platón enfoca el problema de un modo esotérico, por decirlo así, como una persona que se siente personalmente afectada puede pintar la tragedia del carácter de otro miembro de su familia. La deserción de aquellos hijos arrebataba a la filosofía caracteres cuya misión no era llegar a ser los adversarios diabólicos de la verdad, sino los arcángeles llamados a rodear su trono. Sus vacantes veíanse ocupadas por gentes intrusas, indignas e incapaces de tan alta *paideusis* y poco apropiadas para fortalecer la confianza de los

hombres en la misión de gobierno de los filósofos[1437]. Estos epígonos son los que rodean a Platón. Son poquísimos los caracteres espirituales que logran sustraerse a la corrupción; tal vez un hombre cultísimo y de carácter noble que se ve obligado a vivir como un extraño en el destierro y a quien este aislamiento involuntario sirve de tabla de salvación para no caer bajo las influencias corruptoras, un alma grande que acierta a nacer en una ciudad pequeña y que, por despreciarla, se vuelve hacia el mundo espiritual, o el representante de una especialidad que comprende con razón la pequeñez de ésta y, volviéndole la espalda, abraza la senda de la filosofía[1438]. Es, verdaderamente, una extraña asociación la de esta galería de supervivientes en cuyas figuras se acusan con tanta claridad los rasgos de algunos de los adeptos individuales del círculo Platónico[1439]. Y es también extraño el tono irónico con que el filósofo se empequeñece a sí mismo inmediatamente después de proclamar seriamente el derecho de la filosofía a ocupar el trono de este mundo. Este *ethos* sirve de preámbulo a la siguiente confesión impregnada de la resignación más profunda y con la que Platón pone fin a su defensa de la filosofía[1440].

«Quien pertenece a este pequeño número y ha llegado a saborear cuanta dulzura y bienaventuranza hay en este bien y ha experimentado también suficientemente los desvarios de la masa y llegado a comprender que en los manejos de la política nadie hace nada sano y acertado, ni existe ningún aliado con ayuda del cual pueda uno actuar como paladín del derecho y confiar, por lo menos, en sustraerse a una segura destrucción, sino que como el que se ve metido entre bestias salvajes y no puede ni compartir su injusticia ni se siente tampoco con fuerzas para oponerse por sí solo a todas las furias, perderá la vida, sin provecho para sí ni para otros, antes de poder hacer nada bueno en favor de su patria ni de sus amigos; quien llegue a comprender todo esto, se quedará quieto y se aferrará a su propia faena, como cuando uno,

ante una tolvanera y un temporal de agua, se echa a un lado para guarecerse junto a una paredilla del vendaval; y cuando ve cómo los demás viven entre la impureza se siente contento de verse limpio de injusticia y de poder vivir trabajando en lo suyo sin acusarse de nada malo, para dejar un día este mundo, al final de su carrera, con la conciencia tranquila, contento y en paz.»

El filósofo desciende aquí de la cima de su pretensión ideal de reinar sobre el verdadero estado y retorna con callada modestia al rincón oscuro y humilde[1441] que el mundo real le asigna. Ya sabemos qué aspecto tendría el estado que él construiría si tuviese la posibilidad de hacerlo. Pero después de planear por los cielos del espíritu, el filósofo vuelve a encontrarse en realidad en el mismo sitio en que le vimos en el *Gorgias*, duramente asediado y rabiosamente censurado por retóricos y políticos. Muy lejos de la creencia de poder trasformar el estado real de su tiempo y rebelándose también contra la idea de lanzarse a la palestra de la lucha política, vuelve a ser lo que era allí: el verdadero hombre ignorado de la opinión del mundo. El centro de gravedad de su existencia queda más allá de la órbita del éxito, el prestigio y el poder, en la que se mueven los grandes a quienes el momento presente acata como tales. Su retraimiento de toda actuación pública constituye su verdadero poder. Ya en la *Apología* había pintado Platón a Sócrates como el hombre que sabe perfectamente por qué su demonio le había prevenido siempre, a lo largo de toda su vida, de actuar en política. Proclama abiertamente ante sus jueces que a la larga nadie puede hacer frente con éxito a la multitud, si pretende oponerse sin rebozo a sus injusticias. Quien realmente quiera luchar por la justicia tiene que hacerlo en la vida privada, y no como político[1442]. Se equivocan, pues, aquellos intérpretes que creen que Platón no abandona su intención primera de actuar prácticamente en el estado de su tiempo hasta que adopta esta actitud en las palabras de resignación citadas más arriba de su *República*. La *Carta séptima* dice con toda claridad, y

la *Apología* lo confirma, que la muerte de Sócrates produjo la gran crisis en la voluntad política de Platón[1443]. La trágica confesión que se contiene en la *República* no se distingue en el fondo de aquélla, aunque se destaque por la fuerza de expresión poética que Platón había adquirido por los largos sufrimientos que este destino le impusiera. La clara renuncia de principio contenida en la *Apología* se convierte en una actitud religiosa, cuyo concentrado recogimiento parece como un examen final de conciencia, al modo de los que aparecen descritos en los mitos ultra-terrenales del *Gorgias* y de otros diálogos Platónicos.

El hombre filosófico se distingue por el ser ignorado del mundo de todos los ideales anteriores del hombre que habían cobrado forma en las obras de los poetas griegos. Todos ellos eran la expresión de una virtud arraigada en la *polis* real. La comunidad de los ciudadanos veía reflejarse en aquella poética transfiguración su propia aspiración suprema y su manera de comprender el mundo. La alta imagen Platónica del hombre filosófico y de la virtud filosófica se halla en contraposición con la virtud cívica de la colectividad, que con ello deja de ser tal colectividad. Su involuntario aislamiento responde a la conciencia de perseguir un fin más alto y de poseer un conocimiento más profundo de los verdaderos valores de la vida que los otros, por mucho que éstos predominen numéricamente. El filósofo convierte la necesidad de la minoría en una virtud. La comunidad política real se reduce para él a la simple masa. En la imagen del puñado de supervivientes que consiguen salvar y mantener indemne su temperamento filosófico a través de todos los peligros se revela una nueva conciencia de la comunidad: la conciencia colectiva del propio círculo de la escuela o de la secta.

El rumbo hacia la creación de esta clase de escuelas representa un hecho histórico de enorme alcance, que todavía hoy contribuye esencialmente a determinar el carácter de las relaciones entre el individuo y la colectividad. Detrás de la escuela o de la co-

lectividad aparece siempre como verdadera fuerza motriz la personalidad espiritual, que habla en nombre de su conocimiento y congrega en torno suyo aliados, animados por la misma idea. Aunque Platón trace aparentemente una imagen autoritaria del estado, esto no debe hacernos olvidar que su postulado, irrealizable en la política real, de elevar la verdad filosófica a suprema instancia de poder, responde en realidad a una enorme exaltación de las pretensiones de la vigencia de la personalidad espiritual, y no al desconocimiento de su valor. La única consecuencia real en que se traduce esta soberanía espiritual en el plano social es la creación de colectividades en forma de escuelas, al modo de la Academia fundada en Atenas por Platón. Profesores y discípulos habían existido siempre, pero sería un anacronismo histórico concebir como escuelas de tipo Platónico las colectividades de esta clase que conocernos de la filosofía presocrática. El título precedente de la escuela Platónica lo encontramos en el círculo de los pitagóricos del sur de Italia, y la circunstancia de que Platón fundase su Academia inmediatamente después de su primer viaje al occidente griego, en el que tuvo ocasión de entablar un contacto bastante estrecho con los pitagóricos, indica que entre estos hechos existía una íntima relación. Los pitagóricos formaban una asociación con una forma de vida fija y el βίος filosófico de Platón parece presuponer en cierto modo este tipo de vida, si bien el presentar a Pitágoras como el padre del ideal filosófico de vida de tipo Platónico e incluso de la palabra «filosofía» es caer indudablemente dentro del terreno de la leyenda[1444]. A pesar de la especulación Platónica sobre el estado, la escuela de Platón no actuaba como grupo político en la vida de su ciudad natal, como actuaban los pitagóricos antes de la destrucción de su orden. En la *Carta séptima*, Platón expone detalladamente, en relación con la aventura política de su discípulo predilecto Dión de Siracusa. las razones de principio que le llevaban a abstenerse de toda actuación revolucionaria en Atenas. Sus relaciones con su

ciudad patria son las del hijo ya adulto y emancipado con respecto a sus padres, cuyos actos y principios no puede aprobar. Expresa esta reprobación cuando lo juzga necesario, pero ella no le exime de los deberes de la devoción filial ni le autoriza al empleo de la violencia[1445].

La Academia no habría podido existir, en realidad, sino en el seno de la democracia ateniense, la cual dejaba hablar a Platón aunque criticase a su propio estado. Hacía ya mucho tiempo que en ella se consideraba como un grave error el haber condenado a Sócrates y se veía en su heredero sobre todo al hombre que acrecentaba la fama espiritual de la ciudad, la cual, aunque su posición exterior de poder vacilase, iba convirtiéndose cada vez más en el centro espiritual del mundo helénico. La vida retraída y apartada del mundo de los filósofos de la Academia, sustraída también en el espacio al ruidoso tráfago de la ciudad e instalada sobre la apacible colina verde de Colonos, hizo surgir aquel extraño tipo de hombre que Platón pinta con amorosa ironía en la digresión del *Teeteto*[1446]. Son hombres que no conocen el mercado ni el foro ni la asamblea del pueblo y que saben tan poco acerca de los árboles genealógicos de los linajes distinguidos como en lo tocante a las novedades que circulan en las hablillas de la ciudad. Se hallan tan abstraídos en los problemas matemáticos y astronómicos y su mirada está tan pendiente de las altas regiones, que se mueven torpemente en el mundo real y tropiezan incluso en cosas que no representan obstáculo alguno para quienes marchan por la vida con los «ojos abiertos» y un poco de «sentido común». Platón se halla tan convencido del valor intrínseco de estos hombres y de la centella divina que llevan en su espíritu, que el hecho inevitable de que la sociedad los desconozca le incita a exagerar la pintura de la imagen externa del filósofo hasta convertirla en caricatura, para suscitar con ello en el filisteo aquella irritación que tanto complace a los verdaderos amantes de este raro tipo de hombre. Este sentimiento de vida del hom-

bre filosófico encierra un auténtico estetismo, pero sin las notas de exaltación y vanidad del afán consciente de originalidad. Este retrato debía de ser mucho más parecido al filósofo real que el ideal de la formación armónica del cuerpo y del espíritu que Platón establece en la *República* para sus «guardianes». Pero lo que dice en el *Teeteto* acerca de los intereses espirituales del filósofo encaja exactamente dentro del marco, expuesto a continuación, de los estudios que debe seguir en la *República* el «regente»-filósofo. La trayectoria de estos estudios ilustra en cierto modo la tesis del *Teeteto* según la cual el saber del filósofo no es algo tan fácil como las percepciones de los sentidos que posee el hombre desde el momento mismo en que nace, sino algo que «brota en él» solamente a fuerza de mucho esfuerzo y de una larga educación (παιδεία)[1447]. La *República* nos permite apreciar cuál era la estructura de esta *paideia* dentro de la Academia Platónica, y en esta parte de su obra Platón no nos brinda sólo un ideal, sino un fragmento de la realidad.

Después que el filósofo desciende a la resignación de la grandeza desconocida y del retraimiento ante el mundo, es difícil retornar a la idea de que representa el hombre llamado a dominar el estado del futuro. El filósofo real, tal como se nos ha revelado últimamente, aparece un poco ridículo ante nosotros, como se le contempla a la luz de aquella aspiración. Pero esto, para Platón, no es sino una nueva ilustración de su teoría botánico-patológica de la influencia perniciosa de un medio ambiente malo sobre la educación. El filósofo es una planta divina que, trasplantada al suelo yermo de los estados actuáles, tiene necesariamente que degenerar o adaptarse[1448]. En cambio, cultivada en las condiciones propicias del estado ideal, revelará su origen divino[1449]. En ninguna otra parte se expresa con más claridad que aquí que el estado perfecto de Platón no es sino la forma de la comunidad, necesaria para conseguir un pleno desarrollo de las dotes del temperamento filosófico del hombre. Por otra parte, al erigir al

filósofo en el regente de su estado, Platón infunde a éste el espíritu que le garantiza la efectividad de su sistema educativo y el establecimiento de una tradición dentro de él. Sólo él satisface el postulado de una suprema instancia creadora en materia de educación, en la que viene a desembocar como último resultado la construcción del estado ideal[1450]. La educación filosófica anterior no podía alcanzar su meta suprema de ser una cultura «política, porque se situaba siempre en una edad falsa». Era, simplemente, «una *paideia* y una filosofía para adolescentes»[1451]. Con ello, Platón abraza de nuevo la lucha contra el estudio filosófico «encaminado simplemente a la cultura», que caracteriza la práctica de los sofistas[1452]. Y proclama su propio programa que infunde al concepto de la cultura un sentido mucho más amplio, concibiéndola como un proceso que abarca la vida toda. El hombre cambiará su modo de enjuiciar el poder educativo del saber cuando aprenda a conocer y contrastar lo que el verdadero saber es. No se ha asimilado todavía la idea de un saber libre, perseguido sólo en gracia al propio saber, sin ninguna otra consideración[1453]. Únicamente conoce el saber bajo la forma de ingeniosas y sutiles artes retóricas, intrínsecamente carentes de objeto y de alcance y buenas sólo para la mera satisfacción de querellas personales[1454]. El hombre tiene que darse cuenta ante todo de que los que ahora considera tales no tienen nada de verdaderos filósofos. La llamada abstracción del filósofo con respecto al mundo le parecerá menos despreciable cuando comprenda que quienes consagran su vida al examen del orden divino superior no pueden mezclarse en las envidias y querellas demasiado humanas, en esos pleitos odiosos y esos manejos calumniosos de la clase de hombres que el mundo considera falsamente como los eruditos, los intelectuales, y que en realidad no son más que unos intrusos insolentes en la casa de los filósofos[1455]. El hombre que aspira a conocer el mundo de la existencia pura, ordenado

por los dioses y para toda una eternidad, debe ser un hombre en quien rebose el orden divino[1456].

Al igual que en el *Teeteto*, el tipo del filósofo *es* aquí, comparado con el Sócrates de las obras anteriores, sorprendentemente parecido al matemático y al astrónomo. En ambas obras, cercanas en el tiempo, nos encontramos también con la idea, expuesta a propósito de esto, de la adecuación esencial del filósofo a su objeto, lo divino[1457]. Sin embargo, en la *República* no aparece como el destino final del filósofo la vida predominantemente contemplativa que se ve obligado a llevar dentro del mundo circundante actual. En la república ideal, el filósofo saldrá del estado de mera contemplación para abrazar un estado de creación. Se convertirá en «demiurgo» y trocará la única labor creadora que le es dado realizar bajo las circunstancias actuales, la de su propia formación (ἑαυτὸν πλάττειν), por la de la formación de caracteres humanos (ἤθη), ya sea en el campo de la vida privada o en el del servicio público[1458]. Se convertirá así en el gran pintor que, a la luz del modelo divino que lleva en su interior, estructurará la imagen de la verdadera *polis*[1459]. Esto nos recuerda aquel pasaje en que Sócrates, después de dar los últimos toques a su proyecto de estado, se comparaba al pintor que traza la imagen del más hermoso de los hombres[1460]; pero aquí no se trata ya de un modelo al que haya de ajustarse la realidad, sino de la imagen de la realidad misma, calcada sobre el paradigma divino albergado en el alma del filósofo. El pintor es el guía del estado y éste el *pinax*, la tabla sobre la que, después de limpiarla con todo rigor, cobra contorno y color la imagen del hombre nuevo. Mezclando las características de lo eternamente justo, bello, prudente, de todas las demás virtudes y de los rasgos que descubrimos en el hombre real, es decir, mezclando la idea y la experiencia, surge ante el artista filosófico, en vez de aquella imagen «semejante a los dioses» (θεοείκελον) que Homero re-

presenta en los hombres de su epopeya, una imagen adecuada a ellos, «semejante al hombre» (ἀνδρείκελον)[1461].

Platón traza aquí expresamente, una vez más, el paralelo entre la poesía y la filosofía, que guía todo su pensamiento y toda su obra. El filósofo se halla en condiciones de rivalizar victoriosamente con la *paideia* del poeta, porque tiene un nuevo ideal de hombre. Platón opera en este punto la transposición de lo épico-heroico a la imagen filosófica del hombre y orienta su obra fundamental sobre el eje humanista en torno al cual gira toda la historia del espíritu griego, pues para nosotros existe humanismo allí donde la educación se proyecta conscientemente sobre la imagen esencial del hombre. De este modo, Platón contrapone al mismo tiempo al tipo sofista, que no encerraba ninguno de estos ideales humanos y cuya característica fundamental acaba de definir por la adaptación espiritual al estado real vigente en cada caso, su propio humanismo filosófico. Este humanismo Platónico no es apolítico por principio, pero no saca su punto de vista político de la realidad del mundo empírico, sino de la idea, que es para él la verdadera realidad. Persevera en su disposición permanente y en cierto modo escatológica a entregarse como fuerza auxiliar al mundo divinamente perfecto que pertenece al «porvenir». Pero no puede renunciar a su derecho de crítica frente a ninguna de las formas de la realidad estado, pues su mirada no se dirige a ningún modelo temporal, sino al modelo eterno[1462]. Platón coloca simbólicamente la imagen de lo «humano» o de lo «semejante a lo humano», como él auténtico contenido y el auténtico sentido del verdadero estado, en el vestíbulo de la *paideia* de los «regentes». La cultura humana es imposible sin una imagen ideal del hombre. La «propia formación», a la que se reduce en realidad, por el momento, la *paideia* filosófica, adquiere su sentido social más alto al referirla al estado ideal, cuyo camino prepara. Platón no concibe esta relación a «modo de un como si», de una mera ficción, sino que también en este punto dice expresa-

mente que el estado ideal es un estado posible, aunque de difícil realización[1463]. De este modo, salvaguarda el concepto del «porvenir», para el que se forma el filósofo, contra el peligro de que se deslice hacia lo imaginario y da a la «vida teórica» del filósofo, con la posibilidad de tomar en todo momento cuerpo en la práctica, una tensión maravillosa de que carece la ciencia fundamentalmente «pura». Esta posición intermedia que ocupa entre la investigación pura desligada de todo fin práctico-ético y la cultura meramente práctica, política, de los sofistas, hace que el humanismo Platónico sea en realidad superior a ambas.

LA REPÚBLICA II

LA «PAIDEIA» DE LOS «REGENTES». EL MODELO DIVINO

La necesidad de dar una cultura especial a los «regentes» llamados a velar por la conservación del espíritu de la verdadera educación en el estado perfecto, se había manifestado ya inmediatamente después de poner fin al proyecto de educación de los «guardianes»[1464], aunque este problema había sido desplazado por otras cuestiones, como la de la educación de la mujer y del niño y de la comunidad de mujeres[1465]. Sin embargo, la tesis del reinado de los filósofos, que al parecer sólo empieza estableciéndose como premisa para la realización de estos postulados, nos lleva de nuevo por sí misma al problema de la educación de los «regentes»[1466]; una vez que la «salvación del temperamento filosófico» se patentiza esencialmente como el problema de su adecuada educación.

La cultura música y gimnástica de los «guardianes» era la *paideia* de la antigua Grecia, filosóficamente reformada, que en su parte espiritual descansaba en su totalidad sobre el hábito y la costumbre[1467]. Platón la razona con ideas acerca de lo que es bueno y justo, ideas que no se detiene a probar, sino que da por supuestas como válidas. Su fin es producir la euritmia y la armo-

nía del alma, pero no el descubrir la razón por virtud de la cual este tipo de ritmo y de armonía es bueno. La razón no puede descubrirse en esta fase de la educación, pero en quienes están llamados a estructurar y vigilar la educación, en los «regentes», ese conocimiento debe existir antes de acometer su obra. Es la meta de su formación especial, que debe ser. por tanto, una formación filosófica. Y aunque sea posterior en el tiempo a la formación gimnástico-«música», la segunda fase es, en cuanto al concepto y a la naturaleza, anterior a la primera. Es de ella de donde tiene que arrancar el edificio de toda la educación. Platón la vincula con la primera fase mediante el concepto del paradigma, que coloca en el centro de ambos como el patrimonio que predestina al filósofo para ser «regente» y educador en el más alto sentido de la palabra[1468]. Llama a la norma suprema o a la «imagen modelo», a la luz de la cual traza la *paideia* de los «guardianes», la «mayor lección» (μέγιστον μάθημα) por ser el conocimiento más difícil de comprender y al mismo tiempo el más importante que el regente del estado debe adquirir[1469]. En la palabra *mathema* estriba lo que hay de decisivamente nuevo en la cultura filosófica frente a todas las fases anteriores de la *paideia*, a saber: el hecho de que su contenido paradigmático no se encierra en una serie de distintos mandatos o formas poéticos, sino en un conocimiento general, que es el conocimiento de un objeto único. El carácter inconmovible y firme que Platón exige para el «regente» debe ir aparejado a las dotes espirituales más altas y requiere, además, el control del más exacto de los conocimientos (ἀκριβεστάτη παιδεία)[1470]. No debe sentir miedo ante las dificultades del estado, como no debe sentirlo tampoco en otras situaciones, siempre y cuando que después de las fatigas del ejercicio físico comience la «gimnasia del espíritu»[1471].

Hegel escribió la famosa frase de que el camino del espíritu es el rodeo. En apariencia, el camino natural es aquel que lleva derechamente a la meta. Pero a veces lo separa de ésta un profundo

abismo oculto tal vez a la vista de quien lo contempla, o se interponen ante ella otros obstáculos que impiden abordarla directamente. La superación de estos obstáculos por medio de un rodeo consciente que hace asequible la meta, aunque sea no pocas veces entre grandes dificultades, constituye la esencia de toda investigación metódica, y especialmente la del pensamiento filosófico. Por lo demás, tiene uno la impresión de que Hegel, con su máxima, no hace más que elevar a fórmula general una convicción que Platón le ha trasmitido. En el pasaje de la *República* en que éste razona la necesidad de dar una educación especial a los «regentes», recuerda[1472] que al tratar más atrás del problema de las cuatro virtudes en que desemboca la educación de los «guardianes» sólo consideró ese estudio como puramente esquemático y provisional, declarando que para llegar a un conocimiento completo de la cosa sería necesario dar un rodeo más largo. Allí estudió que éste era innecesario con respecto a la fase inicial de la cultura de los «guardianes». Pero al abordar la educación verdaderamente filosófica vuelve a él y exige que los futuros «regentes» den ahora este rodeo, ya que sin él no llegarían nunca al conocimiento de «la mayor lección». Se ha discutido qué debe entenderse por tal rodeo, pero a pesar de la expresión un tanto vaga que figura en el pasaje en que primeramente se habla de él[1473], el hecho de que al abordar el problema de la educación de los filósofos se recoja de nuevo la imagen del rodeo indica sin dejar lugar a dudas que sólo puede aludir al mismo camino de la cultura filosófica que los «regentes» han de abrazar. Y es precisamente porque lo concibe como el camino de la educación para los futuros estadistas, como el camino de la «cultura política», por lo que encontramos perfectamente adecuada la caracterización de la educación matemático-dialéctica exigida por Platón como un «rodeo»[1474]. En ella se señala de modo expreso lo que hay de nuevo e insólito en este programa: el postulado de una larga formación puramente espiritual para hombres llamados a

servir a la práctica. Platón formula en las siguientes palabras el principio que le lleva a considerar necesario este rodeo: cuanto más alto es el valor de que se trata, mayor debe ser el grado de exactitud y de pureza de nuestro conocimiento del objeto[1475]. Es el antiguo postulado socrático según el cual el político debe tener un conocimiento pericial y exacto del supremo fin de toda la conducta humana. Y el medio de cumplirlo es, para Platón, la ciencia de la dialéctica que él desarrolla partiendo del arte socrático del diálogo.

Sin embargo, antes de decirnos algo más en detalle acerca de este rodeo, endereza nuestra mirada hacia la meta, hacia la cumbre escarpada que debemos escalar. Esta meta, que hasta ahora sólo había mencionado en términos generales como la «mayor lección», no es otra que la idea del bien, es decir, aquello por *medio de lo cual* todo lo justo, lo bello, etcétera, *es* provechoso y saludable[1476]. Sin su conocimiento, todo otro saber sería inútil. ¿Y qué valor tendría poseer una cosa que no sirviese para nada? La denominación Platónica del «bien», como lo llama simplemente la mayoría de las veces, concebido como idea del bien, sólo significa en primer lugar, como significa la palabra idea, la bondad general, la unidad de lo bueno compendiada en el concepto, por oposición a la variedad de las distintas cosas concretas a que asignamos el predicado de «buenas», porque, según lo dice Platón, «comparten» de algún modo la idea del bien. Y aunque este modo de ver sea ajeno al sentido usual de las cosas, también la masa reconoce una especie de *summum bonum*, como hace, por ejemplo, al reducir al placer que produce todo lo que tiene para ella algún valor[1477]. Pero desde el *Gorgias* y ya, indirectamente, desde el *Protágoras*, sabemos que esta premisa vulgar del placer concebido como supremo bien no se compadece con la distinción entre sensaciones de placer buenas y malas, distinción que considera no menos evidente la mayoría de los hombres[1478]. Las personas más cultas propenden más bien a reputar como el supremo

bien la sabiduría y la razón. Pero cuando se les pregunta a qué tipo de conocimiento se refieren, contestan: al conocimiento del bien[1479]. Platón no se propone en modo alguno, como se desprende de otros diálogos, rechazar pura y simplemente los dos criterios aquí contrastados. En el «bien humano» verdadero a que ambos tienden se contienen, según la doctrina del *Filebo*, tanto el placer como el conocimiento racional, debidamente mezclados[1480]. Pero lo supremo no son ni el placer ni la razón en sí[1481]; los representantes de estas dos concepciones del bien humano coinciden más bien en el hecho de que ambos, como Platón apunta en la *República*, sin darse cuenta de ello, asignan al bien un rango más alto en el reino de los valores que aquel que ocupa lo que según sus palabras se considera como lo supremo, y lo demuestra el que antepongan los placeres buenos a los malos o el conocimiento del bien a todos los demás[1482]. Pero, para establecer, la importancia que la idea del bien tiene para la cultura de los «regentes», no es necesario que determinemos previamente su esencia. Nos basta con fijarnos en la característica más general del bien, de que todo el mundo tiene conciencia, sabiendo en efecto que es aquello acerca de lo que nadie se equivoca voluntariamente[1483], para comprender que no podríamos encomendar la dirección del estado a un guardián que ignorase la solución de este problema de los problemas[1484].

Platón no intenta tampoco en lo sucesivo definir en un sentido estricto la naturaleza del bien en sí. No lo hace en ninguna de sus obras, a pesar de la frecuencia con que conducen a este punto al final de su investigación. Entre las obras restantes de Platón, es en el *Filebo* donde se investiga de un modo más sistemático el problema aquí planteado: el de si el bien supremo es el placer o la razón; pero sin que tampoco allí se llegue al final a ninguna definición definitiva de lo que es el bien. Lo que se hace es deducir sólo tres de sus características: la belleza, la simetría y la verdad[1485], para decidir a la luz de estos criterios cuál de las dos co-

sas, el placer o la razón, se acerca más, relativamente, al bien. En la *República*, Platón hace que su Sócrates se repliegue primeramente sobre la «ignorancia» del Sócrates histórico, cuando su interlocutor Glaucón le invita a que no se limite a exponer los dogmas de los otros y se decida a decir cuál es su criterio acerca del bien[1486]. Pero ahora Platón no le consiente ya esta retirada al Sócrates que en la *República* no da nunca pruebas de semejante escepticismo, sino que define el arte de gobernar el estado como un arte sencillamente susceptible de ser aprendido[1487]. Y hace que Glaucón le diga que podría darse por satisfecho si pudiera manifestarse acerca del bien en los términos provisionales en que antes lo hiciera acerca de la virtud cívica[1488]. Recuérdese que, al tratar de la educación de los «guardianes», no había determinado de un modo definitivo la esencia de las cuatro virtudes, sino que se había limitado a asignarles, de un modo más bien esquemático, el lugar y la función que les corresponden dentro del alma, trazando un paralelo entre ellas y los estamentos y su función dentro del estado[1489]. De un modo análogo procede ahora con el problema del bien, rehuyendo todo lo excesivamente técnico-filosófico e ilustrando en vez de ello la posición y la acción del bien en el mundo por medio de una analogía plástica. Una alegoría en la que la fuerza poética suprema se combina con la agudeza plástica del trazo lógico, descubre de golpe el lugar y el sentimiento de la idea del bien que hasta ahora se habían mantenido deliberadamente oscuros en las obras de Platón, o sólo como un punto dibujado en la lejanía, como el principio supremo de la filosofía Platónica.

Mientras que en el transcurso del diálogo había llegado a ser dudoso si realmente podía darse un conocimiento adecuado del bien bajo la forma de una definición conceptual, la alegoría que en vez de ella nos brinda Platón encauza el problema por otro camino aproximativo. La «contemplación» era en la dialéctica Platónica la expresión de la función espiritual en virtud de la

cual se ve en lo múltiple la unidad de la idea y que el propio Platón caracteriza a veces con el nombre de *sinopsis*[1490]. Pero como el camino dialéctico que conduce a la contemplación de la idea del bien, al llegar a su última parte, ya no puede exponerse por escrito, lo sustituye por la contemplación sensorial de su «analogía» en el mundo visible. Lo eternamente bueno, nos dice, revela su esencia[1491] en su hijo, el supremo dios visible del cielo, Helios, el Sol. Platón no llama dios al padre, pues ello equivaldría a dar como supuesto lo que se trata precisamente de investigar. Por tanto, su teología se remonta, por el momento, con su simbolismo plástico, hasta el hijo. Sócrates descarta el deseo manifestado por Glaucón de que otra vez le cuente una «historia» semejante en relación con el padre, diciéndole que le agradaría ser capaz de relatarla y que sus oyentes lo fuesen de concebirla. Luego, «Sócrates» se remite brevemente a lo que ya antes expusiera más en detalle, en este mismo diálogo y más en detalle en otros con respecto a la teoría de las ideas[1492] e investiga, consecuente con la antítesis entre la idea y el fenómeno, los dos mundos: el inteligible y el visible. Al mundo que percibimos por los sentidos lo llamamos visible, porque de todos los sentidos del hombre el más noble es el de la vista[1493]. Esta primacía se justifica diciendo que el ojo necesita la luz como medio para ver y que la luz es digna de respeto en un sentido muy especial. La *causa* a que se debe que el ojo vea y que, por tanto, el mundo exterior sea visible para él es aquel de los dioses del cielo que nos envía la luz: Helios. (Al llegar aquí, recordamos el punto de vista antes apuntado y derivado según el cual el conocimiento es de por sí el bien[1494], y sospechamos a dónde quiere ir Platón con su símil. Lo que trata de demostrar es la realidad objetiva del bien, con independencia de la conciencia humana.) ¿Qué relación existe, se pregunta, entre nuestra capacidad para ver y este dios celestial de la luz? Helios no es ni nuestra capacidad de visión ni el ojo que la encierra[1495]. Podemos decir que la vista es el más solar de nues-

tros sentidos, pero la capacidad de ver proviene ante todo de la luz que irradia el sol y que la baña desde el exterior. Gracias a ella, puede el ojo ver el mismo sol, pero el sol no es la vista, sino la fuente de la luz y, por tanto, la causa de toda visión.

Ahora, estamos ya muy cerca de la comprensión de este fenómeno del conocimiento y de la importancia que la idea del bien tiene en él. El alma del hombre es como el ojo[1496]. Si no miramos a la región de que irradia con brillantes colores la luz del día, sino a las tinieblas de la noche iluminada débilmente por las estrellas, el ojo ve poco y parece ciego, como si careciese de toda fuerza de visión. Pero cuando Helios ilumina el mundo, su mirada es clara y su capacidad de visión completa. Lo mismo ocurre con el alma: cuando mira al mundo que resplandece claramente con la luz de la verdad y del ser. el alma conoce y piensa y se halla dotada de razón. Pero cuando lo que contempla es lo envuelto en las sombras, lo que germina y lo que perece, sólo engendra simples opiniones, su mirada es débil, se mueve por tanteos y se asemeja a algo carente de razón. Lo que confiere a lo conocido carácter de verdad y al que conoce fuerza de conocerla es la idea del bien[1497]. Es cierto que nosotros conocemos también (del mismo modo que nuestro ojo ve al sol) esa idea, *causa* del conocimiento y de la verdad, pero ella es de por sí más esplendorosa que nuestra verdad y nuestro conocimiento (como el sol es de por sí más esplendoroso que nuestra visión). Y así como el sol es la fuente de la luz, que hace visible al mundo visible, la idea del bien es la fuente de la verdad y de la cognoscibilidad, que hace que el mundo cognoscible sea cognoscible. Por tanto, nuestro conocimiento del bien no es el bien mismo, del mismo modo que la capacidad de visión de nuestro ojo no es el sol[1498]. Pero así como el ojo es el más *helioido*, el más solar de todos nuestros sentidos, el saber y la verdad son los más *agatoidos*, los más afines a la forma prototípica del bien[1499]. Sin embargo, el símil arroja su luz más allá todavía. El sol no da al mundo de lo visible sólo

la visibilidad, sino también, aunque él mismo no lo sea, el nacimiento, el desarrollo y la nutrición. Pues bien, de modo análogo, el mundo de lo cognoscible no recibe de la idea del bien sólo la cognoscibilidad, sino también el ser, aunque el bien en sí no sea el ser, sino algo superior a él por su rango y su poder[1500]. Esta doble significación del bien como causa de todo conocer y de todo ser, justifica que se le reconozca como rey del mundo invisible de lo cognoscible, con rango equivalente al reinado de Helios dentro del mundo visible[1501].

Los pensadores griegos anteriores a Platón habían predicado su principio supremo, ya se tratase de la causa primigenia material fuente de vida, o del espíritu que guiaba el mundo, simplemente como Dios o como «lo divino»[1502]. La filosofía griega dirigió su atención desde el primer momento a la naturaleza (*physis*) de la realidad o de lo «existente». De aquí surgió lo que hoy solemos llamar ciencia. Pero desde el siglo XIX se propende en grado cada vez mayor a perder de vista, ante este aspecto de la filosofía griega, su función religiosa o, por lo menos, a considerar este ropaje solemne como el simple cascarón del huevo. Esto le incapacita a uno totalmente para comprender a Platón, que descuella en cuanto a importancia religiosa sobre todos sus predecesores. Su teoría central sobre la idea del bien sólo puede enjuiciarse si se la proyecta sobre este fondo. Platón es el teólogo del mundo clásico[1503]. Sin él no existiría la teología, ni en cuanto a la cosa ni en cuanto al nombre. Lo que nos dice acerca de la esencia de la divinidad se halla desparramado a lo largo de muchas de sus obras y no tiene siempre la misma importancia. El tan discutido problema de la teología Platónica no puede ser tratado aquí en todos sus detalles. Bastará con que sigamos sus huellas en cuanto se manifieste dentro del marco de la *paideia* del estado Platónico y nos limitaremos a asignarle el lugar que le corresponde dentro del sistema de la *paideia* de Platón y a esclarecer la función teológica del principio supremo a que nos hace remon-

tarnos[1504]. La posición solar que Platón atribuye a la idea del bien como rey del mundo inteligible le confiere una dignidad divina, concebida al modo griego, aunque Platón no emplee expresamente la palabra Dios[1505]. Se abstiene, a lo que parece deliberadamente, de emplearla aquí, por entender que el propio lector se encargará por sí mismo de representarse esta idea y, además, porque a él le interesaba seguramente que su principio no se confundiese con la divinidad de la religión popular[1506]. Sin embargo, según las premisas que él mismo establece a propósito de la educación de los «guardianes» en los «Lineamientos fundamentales de la teología» y destinados a los poetas, no hay nada que más merezca el nombre de divinidad que la idea del bien, puesto que es ella a la que más plenamente puede aplicarse la tesis allí expuesta de que la divinidad no obra nunca el mal, sino siempre el bien[1507]. Este dogma, que Platón tomaba como base para su crítica de la idea de Dios en la epopeya y en la tragedia, tiene su fundamento, como ahora se pone de relieve, en la conciencia de que el principio supremo es la idea del bien. Tal vez Platón se abstenga de dar a esta idea el nombre de Dios por entender, además, que este nombre no contribuirá esencialmente en nada a definirla y que, en cambio, la tesis de que Dios sólo puede obrar el bien supedita la esencia y la acción de la divinidad a la idea del bien como pauta suprema[1508]. La prueba fundamental de la dignidad «divina» que Platón asigna al bien reside en el hecho de que se imprima al concepto Platónico de Dios su carácter de «medida», pues Dios es, como se dice en las *Leyes*, la medida de todas las cosas[1509], y lo es porque es el bien. La idea del bien es, en la *República*, la norma absoluta que sirve de base a la noción de la filosofía como el supremo «arte de la medida», que aparece ya desde muy pronto en el pensamiento Platónico y que se mantiene en él hasta el final. Este arte de la medida no podía descansar, como en el *Protágoras* creían los sofistas y la masa, en la mera ponderación de sensaciones subjetivas de placer o de dolor,

sino sólo en una pauta absolutamente objetiva[1510]. Y en abono de esto podemos invocar, además, otro testimonio. En uno de sus primeros diálogos, en que se mantiene todavía, visiblemente, en el terreno de las convicciones Platónicas, Aristóteles dice del bien que es la «medida más exacta»[1511]. Esta fórmula nos presenta el bien, de una parte, en su íntima relación con el arte exacto de la medida postulado por Platón, mientras por otra parte tiende de un modo más perfecto el puente entre la ida del bien en la *República* y el Dios de las *Leyes*, que constituye la «medida de todas las cosas». Para el realismo Platónico la idea del bien es en sí buena; más aún, lo bueno bajo su forma más perfecta, del mismo modo que la idea de lo bello es en sí bella; más aún, lo más bello de cuanto existe. Ahora bien, para Platón el bien y la dicha son una y la misma cosa[1512]. Y para el pensamiento religioso de los griegos, la dicha es un atributo más importante que ningún otro de la esencia de la divinidad. Los dioses homéricos son «los bienaventurados» por antonomasia. Según nuestra interpretación, la idea del bien, imagen modelo de todo lo que en el mundo merece ser llamado bueno, debiera reclamar también, si Platón la concibiese realmente como divinidad, el predicado de la dicha y la teoría de la identidad de la *areté* (es decir, el hecho de ser bueno), y la dicha tenía necesariamente que facilitarle la fundamentación de este predicado. El bien absoluto, considerado como la base de la existencia de todas las clases de *areté* del mundo, tiene que participar también de la *eudemonía* o ser más bien su fuente última. Y, en efecto, en un pasaje posterior de la *República* muy poco tenido en cuenta desde este punto de vista, Platón llama a la idea del bien «lo más dichoso de todo lo existente»[1513]. El bien es, como ahora vemos con claridad, aquel supremo paradigma cuyo conocimiento alberga en su alma el filósofo[1514]. En vez de los modelos de *areté* en forma mortal, que la antigua *paideia* contenida en las obras de los poetas brindaban a los hombres, la nueva *paideia* filosófica de Platón presenta en la *República* el bien di-

vino como el paradigma por antonomasia. De este modo, la fórmula del *Teeteto*, en que se califica la tendencia del filósofo a la *areté* como una «semejanza con Dios» aparece como la expresión palmaria de la *paideia* Platónica[1515] y el entronque de la idea del bien con la educación del regente-filósofo, cuya «lección fundamental» pretende ser aquélla, cobra una gran claridad. Si Dios es por su esencia bueno, más aún, el bien mismo, la suprema *areté* asequible al hombre constituye un proceso de acercamiento a Dios, pues como ya ponían de relieve los diálogos menores de Platón todas las distintas virtudes (*aretai*) tienen como fundamento común el bien en sí o el «bien mismo». Todas estas obras, al indagar la esencia de las diversas virtudes investigadas en ellas, sirven al mismo fin: no tratan de definir las distintas virtudes, sino de remontarse al principio del bien en sí, que en la *República* se revela como la divina causa última (ἀρχή) de todo ser y de todo pensar[1516]. Es cierto que esto parece hallarse en contradicción con el hecho, señalado más arriba por nosotros, de que Platón presentaba a la entrada de la *paideia* superior, como meta y misión del pintor filosófico, la imagen de lo «humano»[1517]. Sin embargo, ya allí establece un paralelo entre este carácter «humano» y el carácter «divino» del hombre homérico, y observa que esta nueva imagen del hombre debe ser una mezcla de rasgos ideales y reales, que le sea lo más grato posible a Dios[1518]. Por tanto, tampoco aquí es el hombre en su carácter fortuito individual la última norma, como pretende la *paideia* de los sofistas, que hace del hombre la pauta de todas las cosas. La plena humanidad sólo puede darse allí donde el hombre aspira a asemejarse a lo divino, es decir, a la medida eterna[1519].

Pero estas reflexiones nos han hecho adelantarnos ya a nuestro propósito. Por el momento, Platón sólo parece detenerse en el aspecto metafísico de la idea del bien. Parece como si hubiese perdido completamente de vista la relación que guarda con la misión de la cultura del hombre. Es esto lo que mueve cons-

tantemente a los intérpretes a desgajar el símil del sol del marco en que está encuadrado, y a concebirlo como un símbolo autárquico de la metafísica o teoría del conocimiento de Platón, sobre todo teniendo en cuenta que constituye el final del libro sexto, con lo cual aparece (contra el propósito de Platón) como la cúspide de su exposición, separada de lo que viene después. Sin embargo, el saber cuya aparición en el alma explica esta alegoría es precisamente el conocimiento del *bien* y se halla directamente relacionado con el problema de la virtud. Aun allí donde el pensamiento Platónico saca de las premisas de la socrática las últimas consecuencias metafísicas, su estructura delata la raíz educativa de laque brota ese pensamiento. Una ontología que culmina en la idea del bien: eso es la metafísica de la *paideia*. El ser de que habla Platón no se halla desligado del hombre y de su voluntad. La idea del bien que colma de sentido y de valor el mundo de las ideas de Platón aparece como la meta natural de todas las aspiraciones y su conocimiento reclama del hombre y de sus actos una adecuada actitud. Pero la meta queda más allá del mundo de los fenómenos directamente dado y se halla oculto al ojo del hombre sensorial como una múltiple envoltura. El primer paso que hay que dar para que la luz del bien entre a raudales en el ojo del alma y le haga ver el mundo de la verdad, es romper estas envolturas entorpecedoras.

Por eso Platón hace que el símil del sol desemboque en una imagen de las fases del conocimiento que se remontan desde la apariencia despojada de toda esencia hasta la contemplación del supremo ser. Concibe, en una representación matemática del grado de aproximación de nuestro conocimiento al ser, una línea dividida en dos segmentos desiguales:

A // B

Cada una de sus partes se subdivide a su vez en la misma proporción que la línea en su conjunto[1520].

$A^1 / A^2 // B^1 / B^2$

Los dos principales segmentos representan el mundo visible y el inteligible o (desde el punto de vista de la teoría de las ideas) el mundo de las meras opiniones y el mundo de la verdad y del conocimiento. De los dos nuevos segmentos en que se subdivide la parte de la línea que representa el mundo visible, uno abarca todos los tipos de simples imágenes reflejas como sombras y reflejos de cosas en el agua o sobre superficies lisas y tersas, capaces de reflejar los objetos; el otro incluye el mundo vegetal y animal que nos rodea y todas las clases de objetos fabricados por el hombre. Los objetos de la primera categoría son simples reflejos de la segunda. Es el mismo objeto el que se nos presenta en las dos fases, en distinto grado de claridad y realidad. Y la misma relación tiene necesariamente que existir entre los objetos de la tercera a la cuarta categoría, pues la división de la línea en toda su longitud y las subdivisiones de los dos segmentos en las mismas proporciones indican que Platón quiere establecer una proporción exacta entre los diversos segmentos. Claro está que su verdadero sentido no puede expresarse de un modo adecuado por medio de las longitudes geométricas, puesto que para Platón no se trata de la proporción cuantitativa entre los objetos comparados, sino del grado relativo de su realidad y de la exactitud del conocimiento que de ellos tenemos. Sólo al llegar al segundo segmento cardinal de la línea salimos del campo de las meras opiniones para entrar en el del conocimiento y la investigación científica, en el reino de la verdad, es decir, en la órbita dentro de la que se moverá la educación Platónica de los «regentes» filósofos. La idea fundamental metódico-pedagógica en que se inspira aparece sugerida aquí por vez primera. Se la concibe de por sí, a su vez, como una trayectoria, tanto en cuanto al modo como se sobrepone al mundo sensible como en cuanto a su ascensión final hacia las alturas.

La primera etapa de esta trayectoria la forman las disciplinas objetivas (τέχναι[1521]) que, como las matemáticas, parten de hipótesis y que, siguiendo sus consecuencias hasta el final, llegan a nuevos conocimientos[1522]. Se sirven para ello de las figuras visibles como imágenes reflejas, pero no demuestran sus verdades, en rigor, como válidas para estas imágenes reflejas, sino con referencia al triángulo en sí o al círculo como tal, que contemplan mentalmente como el objeto de su investigación[1523]. Por el hecho de abstraerse a lo sensorial y de aspirar a reconocer lo que los objetos matemáticos, los círculos, los triángulos, los ángulos, etcétera, son en sí, guardan la mayor afinidad con el supremo método filosófico de conocimiento. Pero, por otra parte, se hallan vinculados al mundo de los sentidos y a la fase de conocimiento adecuada a él, a la *doxa*, de dos modos: 1.° parten de hipótesis establecidas a base de intuiciones sensoriales de figuras visibles, aun cuando sus tesis no se refieran en rigor a éstas; 2.° en principio no se remontan nunca sobre estas premisas aceptadas como ciertas («postuladas»), y al perseguirlas lógicamente hasta en sus últimas consecuencias, se ven obligados a aplicar estas hipótesis en cierto modo como principios (ἀρχαί)[1524]. Sólo al entrar en la segunda y última fase del mundo inteligible llegamos a un tipo de conocimiento que, aun partiendo también de hipótesis, no acepta éstas al modo de las matemáticas, como principios, sino simplemente como lo que la misma palabra indica, o sea como premisas y fases, para luego, partiendo de ellas, remontarse hasta lo absoluto, hasta el principio universal[1525]. Este método de conocimiento es el verdadero *logos* o el *logos* puro. Abraza en su fase ascendente el principio supremo y luego desciende, apoyándose en lo más próximo a él y así sucesivamente hasta el final, sin recurrir a intuición sensorial alguna, pasando siempre de una idea a otra y deteniéndose siempre al final en ideas[1526].

El propio Platón hace resaltar con reiteración la dificultad de abarcar con la mirada de un modo tan sintético esta escala, ya que el interlocutor de Sócrates, por lo demás bien informado filosóficamente, no acaba de comprender al principio de qué se trata y al final sólo se entera de un modo aproximado[1527]. Pero es visible que Platón no trata de desarrollar aquí, en una página, los últimos secretos de su teoría del método y de su lógica, como parece entender la mayoría de los intérpretes, que han visto siempre aquí su paraíso, sino que pretende simplemente esclarecer a grandes rasgos la trayectoria del conocimiento hasta llegar a la dialéctica desgajada de todas las imágenes reflejas de los sentidos, que nos remonta al principio universal, a lo absoluto, estando por ello, a su vez, en condiciones de comprender todo lo demás como derivado de él. Sólo este conocimiento merece el nombre de razón (*nous*); la fase matemática, comparada con él, es mero pensamiento y mera inteligencia (*diánoia*); la fase de la percepción sensorial del mundo de los objetos es simplemente una actitud considerada evidente y ajena a toda prueba (*pistis*); finalmente, la cuarta se basa ya en meras conjeturas (*eikasia*)[1528]. Su objeto, considerado desde la fase inmediatamente superior, la de la percepción sensorial de los objetos reales, aparece como una simple imagen refleja[1529]. Pero, a su vez, lo sensorialmente real (por ejemplo, una esfera de madera) es una simple «imagen refleja» de aquella clase de realidad sobre la que tiene que trabajar el matemático (la esfera en sí)[1530]. Platón no dice que el ser sobre que versa el conocimiento matemático guarde una relación de reflejo con el concebido en la dialéctica. Pero algo análogo a esto parece pensar cuando dice que las tesis más generales que el matemático acepta como principios son para el filósofo meras hipótesis, de las cuales parte éste para remontarse al verdadero principio[1531].

La proporción matemática que ilustra las cuatro fases va desde la alegoría del sol, que constituye el final y el punto culminante

del libro sexto, hasta la alegoría de la caverna, con que comienza el séptimo y en que el ascenso del conocimiento a la idea del bien, que hasta aquí sólo se había expuesto de un modo abstracto, aparece plasmado como un símbolo, como una fuerza poética plástica insuperable.

LA CAVERNA. UNA IMAGEN DE LA «PAIDEIA»

«Después de lo que dejamos dicho —con estas palabras comienza Sócrates su famoso relato sobre los trogloditas—, comparad nuestro temperamento y nuestras dotes, en lo tocante a la *paideia* y a la *apaideusia*, con el siguiente episodio.»[1532] Y pinta a hombres viviendo en una caverna subterránea que se abre hacia la luz a través de una larga galería. Los moradores de esta caverna viven encadenados a ella desde su niñez y sólo les permite ver hacia adelante. Están vueltos de espaldas hacia la salida. Lejos de ellos, al final de la galería por la que se sale a la luz, arde una hoguera cuyo reflejo ilumina por sobre las cabezas de los prisioneros la pared de atrás de la caverna. Entre ellos y la hoguera discurre en lo alto un camino y a lo largo de él una pared, comparable a la rampa de los teatros de títeres detrás de la que se esconde el titiritero para manejar sus muñecos. Por detrás de esta pared pasa gente llevando distintos objetos y figuras de madera y de piedra, unas veces en silencio y otras veces hablando. Estos objetos descuellan sobre el muro y el fuego proyecta sus sombras sobre la pared interior de la cueva. Los prisioneros, que no pueden volver la cabeza para mirar hacia la salida de la gruta y que, por tanto, no han visto durante toda su vida más que las sombras, las

consideran naturalmente como la realidad y cuando oyen, al mismo tiempo que las ven cruzar, el eco de las voces de los portadores, creen oír el lenguaje de las sombras.

Supongamos ahora que uno de los prisioneros fuese puesto en libertad, que saliese de pronto a la luz y mirase hacia ella: sería incapaz de contemplar los brillantes colores de aquellas cosas cuyas sombras viera antes y no creería a quien le asegurase que todo lo que antes había visto era nulo y que su ojo contemplaba ahora un mundo de una realidad superior a la de antes[1533]. Este hombre estaría firmemente convencido de que aquellas imágenes de sombras a que estaba acostumbrado constituían la verdadera realidad y correría a ocultarse de nuevo en la cueva, con sus ojos doloridos. Necesitaría irse acostumbrando a fuerza de tiempo antes de estar en condiciones de contemplar el mundo de la luz. Al principio, no podría ver más que sombras, luego podría ver ya las imágenes de los hombres y de las cosas reflejadas sobre las aguas y sólo al final se hallaría en aptitud de ver las mismas cosas, directamente. Después, miraría al cielo y a las estrellas de la noche y su luz, hasta que por último se sentiría capaz de mirar al sol, no sus reflejos en las aguas o en otros objetos, sino al mismo sol, en toda su pureza y en el lugar que verdaderamente ocupa. Entonces, se daría cuenta de que es él quien produce las distintas estaciones del año y la sucesión de los años, el que reina sobre todo cuanto acaece en el mundo de lo visible y la causa de todo lo que él y los otros prisioneros habían contemplado siempre, aunque sólo como sombras. Y, recordando su anterior morada, la conciencia que allí tenía de las cosas y a sus compañeros de cautiverio, se consideraría feliz por el cambio ocurrido y compadecería a sus antiguos hermanos de prisión. Suponiendo que entre los prisioneros existiesen honores y distinciones para premiar a quienes distinguiesen más certeramente las sombras que veían cruzar ante ellos y a quienes mejor recordasen cuáles «solían» pasar antes, cuáles después y cuáles al mismo tiempo, hallándose así

en condiciones de anticipar mejor lo que habría de ocurrir (alusión a los políticos sin otra pauta que la de la rutina), no es fácil que el cautivo rescatado añore aquellos honores, sino que, al igual que el Aquiles de Homero, preferirá ser el más humilde jornalero en el mundo de luz del espíritu que el rey de aquel mundo de las sombras[1534]. Y si por acaso volviese alguna vez al interior de la cueva y se pusiese a rivalizar como en otro tiempo con los demás cautivos, se pondría en ridículo, pues ya no podría ver nada en las sombras y le dirían que había echado a perder sus ojos al salir a la luz. Y si intentase liberar a uno de los otros y sacarlo de las tinieblas, correría el riesgo de que lo matasen, caso de que pudiesen apoderarse de su persona.

El propio Platón se encarga de interpretar esta alegoría. Para saber lo que significa, no hay que ponerla en relación con lo que antecede, es decir, con la alegoría del sol y con la proporción matemática de las gradaciones del ser[1535]. La caverna corresponde al mundo de lo visible y el fuego cuya luz se proyecta dentro de ella es el sol. La ascensión hacia lo alto y la contemplación del mundo de arriba es el símbolo del camino del alma hacia el mundo inteligible. Sócrates presenta todo esto como su «esperanza» personal, puesto que Glaucón ha querido que lo hiciese. Sabe Dios si será cierto, pero así es como él lo ve[1536]. El concepto de la esperanza se emplea aquí refiriéndose especialmente a las expectativas que abriga con respecto al más allá el iniciado en los misterios. La idea del tránsito de lo terrenal a la otra vida se transfiere aquí al tránsito del alma del reino de lo visible al reino de lo invisible[1537]. El conocimiento del verdadero ser representa también el paso de lo temporal a la eternidad. Lo último que el alma aprende a ver «con esfuerzo» en la relación del conocimiento puro es la idea del bien. Pero una vez que se aprende a verla, hay que llegar necesariamente a la conclusión de que esta idea es la causa de todo lo que existe en el mundo de justo y de bello y de que quien desee obrar racionalmente, sea en la vida privada o

en la vida pública, tiene forzosamente que haberla contemplado[1538]. La repugnancia del verdadero filósofo a ocuparse de los asuntos humanos y su afán de permanecer en lo alto, no tiene nada de sorprendente si este símil responde a la realidad, y comprendemos perfectamente que el filósofo tiene necesariamente que caer en el ridículo al retornar de este espectáculo divino a las miserias del mundo de los hombres, pues sus ojos, cegados por la luz de lo alto, no se han acostumbrado todavía a las tinieblas. Pero los trastornos desorientadores de la visión que afectan al ojo del alma al descender de la luz a las tinieblas son distintos de los que se producen al pasar de las sombras de la ignorancia a la luz, y quien llegue al fondo del problema no se reirá, sino que considerará al alma feliz en un caso y la compadecerá en el otro[1539].

Hemos resumido aquí toda esta parte de la *República* ajustándonos de cerca a las propias palabras de Platón, no sólo porque este pasaje representa poéticamente el brillante punto culminante de la obra, sino sobre todo por la importancia fundamental que tiene para el tema de que nos estamos ocupando. Ante los profundos símiles contenidos en este pasaje, que desde la Antigüedad ha sido interpretado innumerables veces y en los más diversos sentidos, nos hallamos en una situación extraordinariamente favorable por el hecho de que el mismo Platón se encarga de comentarlo y esclarecerlo, de un modo suficientemente claro, completo y conciso. Llama la atención del lector con toda precisión hacia el punto que al autor le interesa e impide con ello que se desvíe hacia problemas que, por muy importantes que sean de por sí, no hay por qué seguirlos aquí más en detalle que, por ejemplo, el problema del método filosófico, en el que tan interesada se halla la moderna filosofía. Lo que nuestro pasaje dice acerca de esto requiere más bien un esclarecimiento a través de otros diálogos de Platón, en vez de contribuir a iluminarlos. Por consiguiente, nos limitaremos a resumir lo que el propio Platón

dice acerca de lo que los dos símiles empleados aportan con respecto a su tema.

El símil del sol y el símil de la caverna agrupados en unidad como veíamos por la proporción matemática de las cuatro gradaciones del ser, representan una sola encarnación simbólica de la esencia de la *paideia*. Con alegorías de este tipo nos encontramos en todas las exposiciones de la filosofía antigua, donde se reproducen como símbolos impresionantes de la ideología Platónica, pero son pocos los que paran la atención en el primer párrafo del libro séptimo, que sirve de introducción al símil de la caverna y en el que Platón lo señala expresamente como una alegoría de la *paideia*. Para decirlo más exactamente, lo presenta como una alegoría de la naturaleza humana y de su actitud ante la cultura y la incultura, la *paideia* y la *apaideusia*. Para el lector capaz de comprender, de una sola vez, más de una tesis en su entronque lógico, va implícita en ella una doble referencia, una hacia adelante y otra hacia atrás. A la *paideia* no se refiere sólo el símil de la caverna; a ella hace referencia también la alegoría del sol que lo antecede y la teoría de la proporción entre las cuatro partes del ser. Allí se asignaba a la *paideia su* meta suprema: el conocimiento de la idea del bien, medida de las medidas. Que éste tiene que ser el primer paso dado hacia la exposición de lo que debe ser la cultura de los «regentes»-filósofos se dijo ya más arriba, al llamar a la idea del bien la «mayor lección»[1540]. La alegoría de la caverna viene después, para poner de manifiesto cómo se comporta *nuestra* naturaleza ante este objetivo[1541]. Aquí, la *paideia* no se enfoca como en la alegoría del sol, desde el punto de vista de lo absoluto, sino desde el punto de vista del hombre: como la trasformación y purificación del alma para poder contemplar el ser supremo. Platón, al dirigir nuestra atención de la meta al *pathos* de este proceso interior de la cultura, nos acerca al mismo tiempo a la verdadera exposición de su trayectoria metódica en la enseñanza de las matemáticas y de la dialéctica. Ya antes de

que haga compartir al lector las reflexiones sobriamente racionales de los capítulos siguientes sobre el valor de este estudio para la formación del hombre, anticipa con la visión del ascenso del alma a la región de la luz y de la verdadera realidad la esencia y los efectos de todo el proceso espiritual. Nos hace vivir con el sentimiento la dinámica de este *pathos* y pone de relieve en la metamorfosis operada en el alma la obra de liberación del conocimiento, que él llama *paideia* en el más alto sentido de la palabra.

«PAIDEIA» COMO CONVERSIÓN

Todo lector de los diálogos anteriores de Platón espera el momento en que, en la estructura cultural de la *República*, se saquen las consecuencias de aquella revolución del concepto del saber que en el Menón se pone de manifiesto por vez primera[1542]. En el fondo, Platón se esfuerza ya desde sus primeras obras en hacer comprender la ignorancia socrática de la *aporía* de un hombre que marcha hacia la superación y profundización del saber hasta ahora imperante. Lo que en la *República* se dice acerca de este problema no puede compararse, naturalmente, en cuanto a precisión, con los diálogos consagrados especialmente al tema del saber, sino que se limita a ordenar sus resultados. El mismo Platón interpreta la alegoría del sol y de la caverna de tal modo, que entraña la repudiación completa de la idea corriente de la *paideia*, según la cual se derrama el saber en un alma hasta ahora ignorante, como si se infundiese la visión a los ojos de un ciego[1543]. La verdadera educación consiste en despertar las dotes que dormitan en el alma. Pone en funciones el órgano por medio del cual se aprende y se comprende; y, reteniendo la metáfora del ojo y

de la capacidad de visión, podríamos decir que la cultura del hombre consiste en volver certeramente el alma hacia la fuente de la luz, del conocimiento. Del mismo modo que si nuestro ojo no pudiera volverse hacia la luz más que dirigiendo hacia ella todo el cuerpo, debemos desviarnos «con toda el alma» del cuerpo del devenir, hasta que aquélla se halle en condiciones de soportar la contemplación de las capas más luminosas del ser[1544].

La esencia de la educación filosófica consiste, por tanto, en una «conversión», en el sentido originario, localmente simbólico, de esta palabra. Consiste en volver o hacer girar «toda el alma» hacia la luz de la idea del bien, que es el origen de todo[1545]. Este proceso se distingue, por una parte, del fenómeno de la fe cristiana, al que más tarde se transfirió este concepto filosófico de la conversión, puesto que este conocer tiene su raíz en un ser objetivo. Y por otra parte, tal como Platón lo concibe, se halla completamente exento del intelectualismo que sin razón alguna se le reprocha. La *Carta séptima* revela que la chispa de este conocimiento sólo prende en el alma que, a fuerza de largos años de afanes, llegue a ser lo más afín posible al objeto, es decir, al bien mismo[1546]. El efecto vivo de esta *frónesis* consiste en una virtud que Platón llama filosófica para distinguirla de la cívica, ya que se basa en el conocimiento consciente del eterno principio de todo lo bueno[1547]. Las «llamadas virtudes» (la prudencia, la valentía, etcétera), que eran la meta de la educación de los «guardianes» se parecen más bien, comparadas con aquélla, a las virtudes del cuerpo (la fuerza, la salud, etcétera). No existían desde el primer momento en el alma, sino que surgieron en ella por el hábito y el ejercicio[1548]. La virtud filosófica de la *frónesis* es aquella virtud única y amplia que Sócrates investigó a lo largo de toda su vida. Se halla adscrita a la parte más divina del hombre, que se halla siempre presente en él, pero cuyo desarrollo depende de la certera orientación del alma y de su esencial conversión hacia el bien[1549]. La cultura filosófica y la virtud filosófica correspon-

diente a ella representa un grado más alto de cultura y de virtud, porque representa un grado más alto del ser. Si hay un camino de formación espiritual del alma por el cual, mediante la tendencia hacia la sabiduría, se pueda progresar hacia un ser más alto y, por tanto, hacia una más alta perfección, este camino es, según las palabras de Platón en el *Teeteto*, el de la «semejanza con Dios»[1550].

La constante tensión secreta que en los diálogos de Platón llena desde el primer momento los esfuerzos de Sócrates y sus interlocutores en torno al conocimiento de la virtud en sí y del bien en sí, cede al llegar a este punto. Alcanza aquí su meta, aunque en realidad no pueda desembocar nunca en un estado de constante posesión y de inerte contento consigo mismo. Considerada desde el punto de vista del individuo, la filosofía es, con arreglo a su esencia más íntima, un esfuerzo constantemente afanoso, con la vista puesta en el «paradigma» contenido en lo existente[1551]. Sin embargo, en la concepción ideal de un estado que se concibe como basado íntegramente en esta *frónesis* y en el que ésta aparece como el principio arquitectónico, tiene que presentarse necesariamente como algo definitivo e imperioso. El conocimiento de la «causa última del universo»[1552], que es el fundamento de todo lo que hay de bueno en el mundo, se convierte, en este tipo de estado, en la base y en la meta del gobierno. No existe, aparte del modo de expresarse, ninguna diferencia entre este principio y la tesis fundamental de las *Leyes* según la cual Dios es la medida de todas las cosas[1553]. El estado de las *Leyes* es un estado *teónomo*, pero no por oposición al estado de la *República*, sino por el contrario, a imagen y semejanza de él. Retiene este principio supremo, aunque aquí aparezca aplicado de otro modo y sólo deje al conocimiento filosófico el margen que corresponde a la fase baja del ser sobre que descansa. Platón dice en el *Fedón* que el descubrimiento del bien y de la causa final constituye el cruce histórico de caminos en la concepción de la natura-

leza, donde se separa el mundo presocrático y el mundo postsocrático[1554]. Aristóteles, en el libro primero de la *Metafísica*, coloca esta idea en el centro de su historia de la filosofía[1555]. Sin embargo, la tesis rige para la filosofía del estado ni más ni menos que para la filosofía de la naturaleza. Con respecto a la naturaleza, el giro socrático conduce a Platón a una suprema filosofía, que es teoría de las ideas y en último término teología, disociada de la física. En el campo de la política, el conocimiento del bien, considerado como meta de todos los actos, conduce al reinado de los filósofos, es decir, de los representantes de la nueva religión del espíritu, sobre el estado de la idea pura.

No puede caber la menor duda de que los discípulos interpretaron la proclamación Platónica del bien en cuanto causa última del mundo —y así lo demuestra la elegía del altar de *Philía* de Aristóteles—, como la fundación de una religión nueva y vieron realizada al menos por una vez en este mundo, a modo de ejemplo, en la persona de su maestro, la fe Platónica en la identidad del bien y la dicha[1556]. Siguiendo la tradición de la Academia y apoyándose en los fines que Platón trazaba a la filosofía, Aristóteles llamó a su «primera filosofía» «teología»[1557], y teología es también, en efecto, la esencia de la sabiduría que el discípulo de Platón, Filipo de Opunte, añade como apéndice a su edición de las Leyes[1558]. El hecho de que en esta teología, que sólo pudo redactar y publicar con las *Leyes* a modo de apéndice de acuerdo con su escuela[1559], no establezca como principio sobre que descansa el estado de la ley la teoría de la idea del bien, a pesar de que tenía que resaltar visiblemente ante sus ojos, sino la teología astronómica de los «dioses visibles» del *Timeo*[1560], responde pura y simplemente a la fase más empírica del ser que representa las *Leyes* con respecto a la de la *frónesis* pura que representa la *República*. Así es. en realidad: Platón es el creador del concepto de la teología, y la obra en que este concepto revolucionador aparece por vez primera en la historia universal es la *República* Platónica,

donde, con vistas a la aplicación del conocimiento de Dios (concebido como el bien) a la educación, se trazan los «lineamientos fundamentales de la teología[1561]. La teología, es decir, el estudio de los problemas supremos por la inteligencia filosófica, es un producto específicamente griego. Es un fruto de la suprema audacia del espíritu, y los discípulos de Platón lucharon contra el prejuicio panhelénico. que en realidad era un prejuicio popular, según el cual la envidia de los dioses negaba al hombre la posibilidad de comprender estas cosas tan altas. No luchaban contra él basándose en la autoridad de una revelación divina en posesión de la cual creyesen hallarse, sino en nombre del conocimiento de la idea del bien, que Platón les enseñara y cuya esencia es la ausencia de toda envidia[1562].

La teología aparece aquí como una fase más alta y más pura del espíritu frente a todo lo que sea mera religión, es decir, frente a la adoración de los dioses por la masa, basada en míticas representaciones de la fe. Sobre ella se había erigido el orden del estado en una etapa primitiva de la cultura humana. La devoción, aunque minada ya por las dudas de la inteligencia, se consideraba todavía en general, en tiempo de Platón, como una de las virtudes cívicas cardinales del estado-polis. Platón la toma, con las otras tres virtudes, de esta tradición político-religiosa. Es, desde sus primeras obras, objeto de su interés filosófico. En el *Eutifrón*, le consagra, poco después de la muerte de Sócrates, un diálogo especial. Ya aquí vemos cómo el concepto tradicional de la devoción se mide por la pauta socrática del bien, que sirve para medir todas las cosas, no sólo las de la tierra, sino también las del cielo[1563]. No en vano es el *Eutifrón* la obra Platónica en que se expresa por vez primera el concepto de la «idea»[1564]. En la *República*, la *eusebia* aparece como una de las «llamadas virtudes» en la primera fase de la *paideia*, en la educación de los «guardianes»[1565]. Al llegar a la fase superior del ser que es la cultura filosófica de los «regentes», esta virtud desaparece. Aquí, es absorbi-

da con las otras tres virtudes cívicas por la unidad superior de la «sabiduría», que es de por sí una parte divina del alma, que conoce lo divino en su forma pura, como la idea del bien[1566]. La devoción popular cede el puesto, al llegar a esta fase, a la forma filosófica de la devoción, tal como la plasmaron los griegos; a la teología, que ahora se erige en principio de estado. Podemos muy bien adoptar el título de Spinoza y llamar a la *República*, la obra fundamental de Platón en que sienta las bases ideales de la *paideia*, *Tractatus theologico-politicus*. El helenismo, a pesar de lo íntimamente relacionado que su estado se hallaba con la religión, no llegó a conocer nunca un gobierno teocrático basado en los dogmas. Pero el estado Platónico representa en Grecia un paralelo ideal muy digno de la teocracia sacerdotal del Oriente: la imagen audaz de un reinado de los filósofos, basado en la capacidad del espíritu investigador del hombre para llegar a conocer el bien divino. Ya más arriba hemos señalado que, aunque Platón sentía su estado como una *polis* griega, el helenismo no era más que el material excelente que le servía para construir su república[1567]. En la medida en que la idea divina del bien se expresa a través de esta materia como el principio que sirve para modelarla, se despliega en el estado griego el elemento racional activo que se revela ya desde la aparición de la idea del estado de derecho y que tiende hacia lo absoluto, hacia la suprema universalidad. Su símbolo visible es la comparación del bien con el sol, que ilumina todo el universo.

Pero ya antes de que conozcamos la trayectoria metódica del conocimiento filosófico que corresponde a esta concepción de la esencia de la cultura, nos asalta un nuevo temor en relación con la visibilidad del reinado de los filósofos. Si al principio tenía que ofrecernos necesariamente dudas la capacidad del filósofo para cumplir esta misión, ahora lo problemático nos parece la posibilidad de que se muestre dispuesto a descender de nuevo de las alturas de la contemplación del ser puro, que tantas fatigas le ha

costado escalar.» Por lo que se refiere al problema de la aptitud, es indudable que la alegoría de la caverna presenta bajo una luz muy desfavorable la penetración de los llamados estadistas prácticos. Platón retrata en aquellas gentes, que entre los prisioneros gozan de una fama algo dudosa por hallarse mejor orientados que los demás acerca de la sucesión relativa de imágenes que desfilan por su escenario de sombras, a los empíricos sin principios de poder en cuyas manos está la dirección de los estados[1568]. Si el ignorante (ἀπαίδευτος) es, según esta imagen, el hombre que no vive con arreglo a ninguna meta fija[1569], los estadistas a que se refiere son la personificación más distinguida de este tipo de hombres, pues la «meta» subjetiva que les traza la ambición o el afán de poder no merece, según Platón, ese nombre. Si. coincidiendo con Platón, consideramos que el poseer una meta absoluta constituye el criterio supremo que capacita al hombre para ejercer el cargo de gobernante, no cabe duda de que las únicas personas que gozan de capacidad para ello, según su *paideia*, son los filósofos. Pero ¿cómo convencerlos de que abandonen sus «islas de bienaventuranza» y se echen sobre sus hombros una carga que les impedirá como ninguna otra seguir desplegando sus actividades investigadoras[1570]? La imagen de las islas de la bienaventuranza, elegida para caracterizar el paraíso de la vida contemplativa, es tan feliz que logró imponerse ya para siempre. Volveremos a encontrarnos con ella en el *Protréptico* del joven Aristóteles, obra en que el discípulo de Platón propaga su ideal filosófico de vida, de donde aquella fórmula pasa a la literatura posterior de la Antigüedad y se difunde más allá de ella[1571]. Pero, por muy tentadoras que sean las tintas con que Platón y Aristóteles pintan la vida del conocimiento puro, esa vida sigue guardando, con arreglo a la idea, relación con la práctica, y esta relación es la que la justifica. El sentido político originario de toda la *paideia* griega triunfa precisamente en el momento de su máxima tensión en el contenido ético y espiritual que Platón le infunde de

nuevo. El cómo y el cuándo de este deber se reservan para ser determinados más en detalle, pero como principio se dejan sentados de antemano: el filósofo debe descender de nuevo a la caverna[1572]. La persuasión y la coacción deben combinarse para moverle a que ayude a quienes compartieron la cautividad con él. Este fuerte sentimiento de responsabilidad social distingue el ideal Platónico de la suprema cultura espiritual con respecto a la filosofía de los pensadores presocráticos. La paradoja histórica consiste en que estos sabios, más preocupados por el conocimiento de la naturaleza que por el hombre, tuvieron una actuación política práctica más intensa que Platón, a pesar de que todo el pensamiento de éste gira en torno a los problemas prácticos[1573]. El deber de actuar frente a la colectividad, al igual que la posibilidad de la educación y la actuación de los filósofos como estadistas, sólo existe (en su pleno sentido) para Platón dentro del estado ideal. Frente al estado degenerado de la realidad no siente ningún deber de gratitud activa, pues aunque en él puedan brotar también filósofos, éstos no nacen porque los estimulen la opinión pública o los órganos de este estado[1574]. En cambio, en el estado perfecto ocurre esto. Aquí el filósofo debe su *paideia*, y con ella su ser espiritual, a la comunidad, lo que le obliga a resarcir a ésta «lo que invirtió en educarle». Aunque a regañadientes, no tendrá más remedio que aceptar, por motivos de gratitud, la misión que se le encomienda y consagra lo mejor de sus fuerzas al estado. Por consiguiente, el estado ideal se reconocerá siempre en que en él no gobernarán los ambiciosos de poder, sino precisamente aquellos que menos ganas sienten de ejercerlo[1575].

LAS MATEMÁTICAS COMO «PROPAIDEIA»

Ahora bien, ¿cuál es el saber capaz de conseguir la «conversión del alma»? Está claro de antemano que no es, para Platón, ninguna experiencia aislada, ninguna sacudida del alma, ninguna voz súbita que hable al hombre sin esfuerzo alguno de su parte. La fase cultural en que se mueve la educación de los «guardianes», y con ella toda la *paideia* griega anterior a Platón, no puede traducirse en semejante resultado, pues la gimnasia se refiere al mundo de lo que nace y perece, al desarrollo y a la decadencia, y la música se limita a producir un ritmo y una armonía en el alma, pero no le infunde ningún saber[1576]. Y no digamos las artes profesionales (τέχναι), que son todas ellas banales y no pueden ser tomadas, por tanto, en consideración cuando se trata de la verdadera cultura del hombre[1577]. Pero al lado de ellas hay, sin embargo, otro tipo de saber del que todas hacen más o menos uso y que sirve como ningún otro para apartar al abría del mundo conceptual visible: la ciencia de los números o aritmética[1578]. La leyenda atribuye la paternidad de esta ciencia al héroe Palamedes, que luchó delante de Troya y de quien se dice que enseñó al supremo caudillo Agamemnón el empleo del nuevo arte para fines estratégicos y tácticos. Platón se ríe de quienes tal piensan, pues según esto Agamemnón no habría sido capaz hasta entonces ni siquiera de contar sus dedos, y mucho menos los contingentes de su ejército y su flota. La ciencia aritmética es indispensable para la formación de los «regentes», entre otras razones, por su valor militar[1579]. Este argumento práctico no debe tomarse sólo en un sentido irónico, puesto que Platón lo hace extensivo más tarde de la aritmética a las demás disciplinas matemáticas, y sabido es que el desarrollo de la ciencia de la guerra en el siglo IV requería un conocimiento cada vez mayor de las matemáticas[1580]. Sin embargo, la aritmética que Platón desea que se estudie es algo

más que una simple ciencia auxiliar para el estratega. Es un estudio humanístico, pues sin ella el hombre no sería hombre[1581]. Claro está que esto sólo se refiere, por el momento, a una fase bastante elemental de la comprensión aritmética, a saber: al contar y al distinguir las magnitudes con nombre propio. Sin embargo, Platón ve en los números, remontándose por encima de esto, un saber que encamina nuestro pensamiento de un modo especial hasta el campo de objetos que buscamos, que arrastra al alma hacia el ser[1582].

Es éste el punto de vista enteramente nuevo desde el que enfoca el valor cultural de la aritmética y de todas las matemáticas. No debemos esperar de su modo de tratar el asunto que entre a fondo en el contenido de los problemas matemáticos, ni mucho menos que exponga todo un curso didáctico de esta ciencia. Exactamente lo mismo que hace al tratar de la música y de la gimnasia, Platón se limita a trazar las líneas directrices más simples con arreglo a cuyo espíritu deben ser estudiados estos problemas. Al ir examinando una tras otra las diversas disciplinas matemáticas, se deslizan en su breve tratamiento del problema ciertas repeticiones, puesto que cree necesario subrayar de nuevo a propósito de cada disciplina su punto de vista, a saber: que las matemáticas deben despertar el *pensamiento* del hombre. Pone de relieve que hasta él esta ciencia no había sido utilizada jamás con semejante fin. Recordemos lo que dijimos más arriba acerca de la introducción de las matemáticas por los sofistas como medio de cultura y acerca de la fundamentación realista de estos estudios[1583]. Platón toma de los sofistas, en la medida en que se ocupaban de estos problemas, la alta estimación en que tenían a las matemáticas, pero no entiende, como ellos, que su verdadero valor resida precisamente en la aplicación real. El reconocimiento de su importancia para la ciencia de la guerra es una mera concesión hecha a la cultura de los «regentes» por él perseguida. La senda a través de la filosofía que Platón prescribe a esta cultura

exige de los futuros «regentes» un afán tan puro de cultura, que la referencia a la importancia práctica que estos conocimientos puedan llegar a adquirir para ellos, apenas si puede considerarse como un peligro para su verdadera fundamentación de los estudios matemáticos[1584]. Principalmente, la geometría le da ocasión de polemizar contra los matemáticos que desarrollan sus pruebas «ridículamente», como si las operaciones geométricas implicasen un hacer (*praxis*) y no un conocer (*gnosis*)[1585]. Platón caracteriza constantemente este conocer, con una riqueza impresionante de imágenes plásticas de lenguaje, como algo que guía o arrastra hacia el pensamiento, que evoca el pensamiento o lo despierta, que purifica y estimula el alma[1586]. Los futuros «regentes» deben recibir una instrucción matemática no puramente profana, sino profesional[1587]. Deben ser iniciados en la belleza y en la utilidad de estos estudios, no para fines de compras y de transacciones comerciales, sino para facilitar al alma su «conversión hacia el ser». La eficacia de la aritmética consiste, según Platón, en que estos estudios facilitan a quienes tienen talento para ellos la capacidad para comprender toda clase de ciencias, mientras que a los perezosos iniciados y adiestrados en ella, aunque no les reporte otra utilidad, les estimula por lo menos su agudeza de comprensión[1588]. La mayor dificultad que las matemáticas oponen a quien las estudia las califica como medio de cultura apto para la selección espiritual.

La rama real de la cultura sofística abarcaba, además de la aritmética y la geometría, la astronomía y la música; estas cuatro disciplinas habían de agruparse más tarde bajo el nombre de *quadrivium*[1589]. No se ve claro si Platón las tomó como unidad de la tradición de los sofistas o de otras fuentes. En la *República*, al pasar de la astronomía a la música, cita a los pitagóricos como representantes de la concepción según la cual la astronomía y la música son ciencias gemelas[1590]. Esto nos hace sospechar que la unión de estas dos disciplinas con la aritmética y la geometría te-

nía también origen pitagórico o era habitual entre los pitagóricos. Problema distinto es el de saber si hay razones para ir más allá y atribuir a la escuela pitagórica agrupada en torno a Arquitas el origen de todas las ciencias verdaderamente exactas conocidas por los griegos; lo probable es que no existan tales razones, aunque seguramente esa escuela imprimió un impulso fundamental al desarrollo de las *mathemata* y aunque es muy probable también que Platón mantuviese relaciones estrechas con ella[1591]. Sus manifestaciones acerca de la razón de ser de los estudios matemáticos dentro del marco de su *paideia* filosófica hacen muy plausibles sus relaciones con los pitagóricos, puesto que los cita como la principal autoridad en esta rama del saber. Pero, por otra parte, los critica por aferrarse a lo sensorial y no remontarse hasta el pensar puro[1592]. Los pitagóricos son, pues, los especialistas en la materia y en este sentido, por mucho que les deba, tiene que ser él quien ponga por sí mismo de relieve el punto de vista que juzga decisivo. Así lo dice expresamente al tratar de la música, por la que no debe entenderse la enseñanza de la música pura y simplemente, sino la teoría de la armonía. Los pitagóricos miden las armonías y los tonos audibles entre sí y buscan en ellas los números[1593], pero su misión termina allí donde empiezan los «problemas[1594]» cuya investigación considera nuestro filósofo como la verdadera meta de su cultura y que pone también de relieve al tratar de la geometría y la astronomía[1595]. Se refiere al planteamiento de problemas que llevan directamente a las cosas en sí, al ser incorporal. Los pitagóricos no se preocupan de saber «qué números son armónicos y cuáles no, y por qué razones ocurre lo uno y lo otro»[1596]. No investigan, como Platón exige viendo en ello algo nuevo, la afinidad mutua que existe entre todos los objetos de las matemáticas ni se remontan a lo común a todos ellos[1597], sino que desarrollan por separado cada una de sus observaciones sobre los números, las líneas y las superficies, sobre los fenómenos celestes visibles y sobre los tonos y la con-

sonancias audibles. Por tanto, debía de ser también la astronomía pitagórica la que Platón tenía presente al reprocharles que era difícil creer que los fenómenos celestes fuesen eternos y se desarrollasen siempre con sujeción a las mismas leyes, al suponer que sólo se trataba de los movimientos de magnitudes puramente físicas y visibles[1598]. Detrás de estas alusiones críticas en que la exposición positiva de la doctrina Platónica se reserva para ser tratada en una obra especial, se oculta la conclusión que conocemos del *Timeo* y de las *Leyes*, según la cual la regularidad matemática de los fenómenos celestes presupone la existencia de agentes dotados de una conciencia racional[1599]. Sin embargo, el expositor de la *paideia* no entra en estos detalles científicos; se atiene siempre, pura y simplemente, al contorno formal de su propia filosofía[1600].

Platón no encuentra dificultades para atribuir a su Sócrates todos estos conocimientos especiales, que sugiere más que desarrolla. Sócrates aparece siempre como el hombre que lo sabe todo, cualquiera que sea el punto que se toque, y, aunque sólo le interese exclusivamente lo que considera fundamental, cuando la ocasión se presenta revela un dominio asombroso en campos de conocimiento que al parecer debieran serle ajenos. Este rasgo debía responder necesariamente a alguna razón histórica; por otra parte, si hay algo seguro es el hecho de que la estimación de las matemáticas y de sus disciplinas, tal como las vemos razonadas aquí por Platón, como *el* camino hacia el conocimiento del bien, era algo perfectamente ajeno al Sócrates real. En este punto, podemos controlar muy bien la libertad soberana con que Platón, en sus diálogos, toma a Sócrates como abogado de sus propios pensamientos. Jenofonte dice, con una clara punzada contra la exposición antihistórica de Platón, que aunque Sócrates entendía algo de matemáticas, sólo reconocía su valor educativo dentro de límites muy estrechos, a saber, en la medida en que pudiese sacárseles alguna utilidad práctica[1601]. Es exactamente lo con-

trario de la concepción Platónica. Su repudiación consciente por parte de Jenofonte nos lleva con seguridad a la conclusión de que el testimonio de peso en este punto es el suyo y no el de Platón. El Sócrates histórico no habría reprendido severamente a su interlocutor, como el Sócrates Platónico, al oírle justificar el valor de la astronomía por su utilidad para la agricultura, la navegación y el arte de la guerra[1602]. La *paideia* de Platón refleja aquí la enorme importancia que las matemáticas tuvieron para él, incluso en cuanto al desarrollo teórico de los pensamientos socráticos. Por eso considera sospechoso todo razonamiento utilitario, aunque él mismo subraya que las matemáticas son indispensables para el estratega. El «mirar hacia lo alto», en que la astronomía estudiada de un modo matemático educa el alma, es algo perfectamente distinto del hecho de volver la vista al cielo, como lo hacen los astrónomos profesionales[1603]. La parte del alma en que las ciencias matemáticas cultivadas en sentido Platónico encienden la llama pura, es «más importante que diez mil ojos»[1604].

Por lo demás, Platón no sigue la tradición que sólo admite las cuatro disciplinas matemáticas señaladas, sino que introduce a la enseñanza, como él mismo nos dice, una ciencia matemática completamente nueva: la estereométria[1605]. El colocar la astronomía después de la geometría debía de ser algo ya establecido en su época. Platón la menciona como algo evidente en tercer lugar y empieza a tratar de ella[1606], pero luego se corrige y opta por asignar este lugar a la ciencia de las magnitudes llenas de espacio, ya que ésta, lógicamente, debe venir *después* de la geometría, o sea de la ciencia de las líneas y las superficies, y *antes* de la astronomía, que trata también de las magnitudes hechas de espacio, pero concretamente de las dotadas de movimiento[1607]. La introducción de la estereométria constituye una sorpresa y permite a Platón dar una cierta variación a esta parte de su estudio. La influencia de la práctica de enseñanza de la Academia trasciende, indudablemente, aquí. La tradición de la historia de las

matemáticas, que data de la baja Antigüedad y se remonta hasta la obra fundamental de Eudemo, discípulo de Aristóteles, considera como el autor de la estereométria al notable matemático Teeteto de Atenas, en memoria del cual escribió Platón, pocos años después de la *República*, el diálogo que lleva su nombre[1608]. Murió, según se supone hoy, en el año 369, hallándose en el ejército, a consecuencia de una epidemia de disentería[1609]. El contenido consagrado a la estereométria del último libro (el XIII) de los *Elementos* de Euclides, la obra fundamental imperecedera de las matemáticas griegas, surgida sólo una generación más tarde, debía tener como base, esencialmente, los descubrimientos de Teeteto[1610]. Este matemático era una figura conocida en la Academia, como lo demuestra la imagen del amable sabio que Platón traza con tanta simpatía en *el Teeteto*; indudablemente, debe atribuirse a la influencia personal del padre de la estereométria el hecho de que Platón, en la *República*, asigne a esta ciencia un lugar tan honroso, en vida todavía de aquél.

Para poder comprender la *paideia* Platónica, es de una importancia esencial que nos hallemos en condiciones de valorar ante un punto tan importante como éste la actualidad científica que encerraban para el propio Platón los preceptos establecidos en la *República* para la estructuración de la cultura filosófica. Como nos hallamos separados por más de dos mil años de la época en que las matemáticas griegas recibieron a través de Euclides su forma científica consagrada como clásica y que sigue manteniendo hasta hoy su vigencia dentro de los límites entonces trazados, no nos resulta fácil retrotraernos a la situación espiritual en que esta forma se hallaba todavía en gestación o tendía a consumarse. Si tenemos en cuenta que fue obra de pocas generaciones, comprenderemos cómo la labor concentrada de un puñado de investigadores geniales, empeñados mutuamente en impulsar su progreso, creó una atmósfera de confianza, más aún, de seguridad en la victoria, y que en un ambiente pletórico de estímulos espiri-

tuales como el de la Atenas del siglo IV tenía necesariamente que imprimir un impulso extraordinario al pensamiento filosófico. La filosofía veía ante ella una idea de saber de una exactitud y de una perfección probatoria y de construcción lógica como el mundo no la había soñado siquiera en los días de los filósofos presocráticos de la naturaleza. La atención que precisamente el aspecto metódico de los problemas despertaba por aquel entonces en los círculos matemáticos hacía que este modelo fuese de un interés inapreciable para la nueva ciencia de la dialéctica, desarrollada por Platón a base de los diálogos socráticos sobre la virtud. Ni la filosofía Platónica ni cualquier otra gran filosofía podría concebirse sin la influencia fecundadora de los nuevos problemas planteados y de las nuevas soluciones ofrecidas por la ciencia de aquella época. Al lado de la medicina, cuya influencia podemos comprobar constantemente, fueron principalmente las matemáticas las que la impulsaron. Y si la medicina aportó la analogía entre la *hexis* del cuerpo y la del alma y, como corolario de ella, la fecundidad del concepto médico de la *techné* para la ciencia de la salud del espíritu, las matemáticas dieron impulso principalmente a las operaciones realizadas con objetos puramente noéticos, como lo eran las ideas Platónicas. Y, a su vez, Platón, gracias a sus nuevos conocimientos lógicos, se hallaba en condiciones de impulsar con la mayor intensidad la construcción sistemática de su ciencia, estableciéndose así una relación de intercambio, como señala la tradición[1611].

Teeteto no llegó a adquirir importancia para Platón hasta relativamente tarde. Cuando murió, en el año 369, era todavía un hombre joven; por tanto, sus descubrimientos debían de ser todavía muy recientes al ser valorizados por Platón unos cuantos años antes en la *República*[1612]. El contacto más antiguo de Platón con las matemáticas debió de ser anterior a sus relaciones con los pitagóricos, puesto que diálogos como el *Protágoras* y el *Gorgias*, que revelan ya un marcado interés por las matemáticas, fueron

escritos antes del primer viaje del filósofo a Sicilia. La Atenas de aquel tiempo debía de brindar elementos suficientes de cultura en este terreno[1613]. Desgraciadamente, no podemos seguir hoy la línea que une a Platón con Cirene, pues no existe siquiera la seguridad de que emprendiese realmente su supuesto viaje allí, después de la muerte de Sócrates[1614]. Más tarde, cuando Platón escribió el *Teeteto*, contrapuso esta figura, considerada como representante de la joven generación de matemáticos sensible al planteamiento filosófico del problema, a la figura considerablemente más vieja de Teodoro de Cirene, que era un investigador famoso, pero sin interés todavía por problemas de esta clase. Esto parece presuponer la existencia de ciertas relaciones personales con Teodoro[1615]. El viaje emprendido por él al sur de Italia en el año 388 puso a Platón en contacto con los pitagóricos de aquellos lugares y entre ellos tal vez con el matemático y estadista Arquitas de Tárento, el principal representante de la ciencia pitagórica, junto al que permaneció durante largo tiempo y con el que entabló una amistad que duró toda su vida[1616]. Él fue el modelo vivo para la educación matemática de los «regentes» de Platón. La frase de Aristóteles, curiosa para nosotros, de que los métodos de investigación y enseñanza de Platón seguían esencialmente a los de los pitagóricos, aunque tenían además características propias, debía referirse, necesariamente, sobre todo, al aspecto matemático de la enseñanza, que en nuestros diálogos aparece relegado a segundo plano, pero que en la Academia ocupaba el primer lugar[1617]. De un dato contenido en la antigua biografía de Aristóteles, según el cual cursó en la escuela de Platón «bajo Eudoxo», deducimos que el estrecho contacto de la Academia con el gran matemático de este nombre y con su escuela, contacto que se trasluce por todas partes en nuestra tradición, y en las relaciones personales de Aristóteles con aquél, de las que habla en su *Ética*, se remontan a una larga permanencia de Eudoxo en la escuela Platónica, cuya fecha podría determinarse

exactamente por el año en que Aristóteles entró en la Academia (el año 367)[1618]. La alianza de la Academia con la escuela de Eudoxo, que tenía su sede en Cicico, se mantuvo hasta la siguiente generación[1619] y es la expresión visible de la participación tan activa que tuvo la escuela Platónica en el progreso de la ciencia matemática. El secretario y auxiliar más cercano de Platón en sus últimos años fue aquel Filipo de Opunte a quien ya hemos tenido ocasión de citar como editor de la obra póstuma de Platón, las *Leyes*, figura famosa en la Antigüedad como matemático y astrónomo y autor de numerosas obras[1620]. Era, a lo que parece, junto a académicos como Hermodoro y Heráclides, una autoridad fundamental de la escuela en estas materias. Mientras que Heráclides se dedicaba más bien a las especulaciones astronómicas, Filipo era el tipo del investigador exacto, si bien en la *Epinomis* trataba la astronomía, al igual que todos los demás Platónicos, como base de la teología.

Estos hechos nos indican insistentemente que no debemos perder de vista nunca que lo que se despliega ante nuestros ojos en las obras, literarias de Platón no es sino la fachada del edificio científico y de las actividades docentes de la Academia, cuya estructura interna nos pone de manifiesto. Los preceptos de la *República* acerca de la enseñanza de las matemáticas no hacen sino reflejar la posición que esta ciencia ocupaba en los planes de formación filosófica, dentro de la Academia. Desde este punto de vista, Platón no establece manifiestamente una distinción entre la investigación y la educación. La extensión de este campo, todavía susceptible de ser abarcada con la vista, le permite exigir para su cultura de los «regentes» pura y simplemente el estudio de la materia en su totalidad[1621], sin establecer una selección, dando también la bienvenida como ampliación de su programa a disciplinas nuevas del tipo de la estereométria. Se comprende que otras escuelas concibiesen de un modo distinto la *paideia* del estadista. Quienes, colocándose en un punto de vista fundamen-

talmente práctico, creían como Isócrates que la meta de esta *paideia* era la retórica, tenían necesariamente que considerar exagerada la alta estimación Platónica de la exactitud del saber matemático como factor de educación política, haciendo hincapié por el contrario en la experiencia[1622]. Por el hecho de que las críticas dirigidas a Platón versasen precisamente sobre la hipertrofia de las matemáticas, demuestra que se veía en ellas la piedra angular de su sistema de cultura.

La *paideia* Platónica en esta fase superior no brota de la mera teoría, como no brotaba tampoco en la fase de la cultura de los «guardianes». Lo mismo que allí recoge como sustancia de su *paideia* todo el acervo de la cultura histórica, que era para él la cultura griega bajo la forma de la poesía y la música de su pueblo, planteándose sólo la misión de depurarla y supeditarla a su meta suprema, aquí encamina la corriente de la ciencia viva de su tiempo por los cauces de su *paideia* filosófica y se preocupa tan sólo de descubrir lo que sirve para impulsar hacia su meta filosófica y de encauzarlo directamente hacia ella. Esto plantea ante nosotros el problema de saber cuál era la actitud de Platón ante las otras ciencias que no se toman en consideración en su programa. El concepto moderno de la ciencia, que traza a ésta límites tan amplios como aquellos a que llega la experiencia humana, hace que la hegemonía exclusiva de las matemáticas en la *paideia* Platónica nos parezca unilateral, aunque sea grandiosamente unilateral, y esto nos inclina tal vez a ver también en ello el efecto de la supremacía temporal de las matemáticas de su época. Sin embargo, por mucho que la conciencia del progreso que irradiaba de sus grandes descubridores tuviese que contribuir necesariamente a esta posición de predominio que las matemáticas ocupaban en la Academia, la verdadera razón de ello debe buscarse en último término en el carácter de la misma filosofía Platónica y en su concepto del saber, que descartaba de la cultura las ramas del saber puramente empíricas. Los conatos de «erudición» con-

tenidos en los sofistas no fueron desarrollados por la escuela de Platón. El hecho de que en los fragmentos que se han conservado de la comedia ática de aquel tiempo nos encontremos con burlas sobre las interminables disputas sostenidas por Platón y sus discípulos en torno a la determinación del concepto de las plantas y los animales y a su división, no contradice para nada la imagen que proyectan directamente los diálogos Platónicos. El comediógrafo Epícrates, cuyo ingenio ilumina con cruda luz los misterios esotéricos de la enseñanza de la Academia, toca certeramente en su relato, por muy exagerado que éste se considere, el punto decisivo de que los filósofos entienden bastante poco de plantas, y su cultura acerca de esta materia revela, con sus intentos de clasificación, lagunas que hacen reír al auditorio[1623]. Un famoso médico siciliano, y como tal representante del saber empírico, que resulta asistir por casualidad a la función como huésped de honor, manifiesta de un modo poco correcto, como cuadra a este tipo de «naturalistas incultos», el hastío que le producen estos intentos. Tomando como base la materia zoológica y botánica de estas investigaciones se ha llegado sin razón alguna a la conclusión de que la enseñanza administrada en la Academia debía de ser considerablemente distinta de la que se describe en la *República*[1624] y de que en aquélla se debía de conceder una importancia mayor al saber empírico. Pero si bien este tipo de investigaciones sobre la clasificación de los animales y las plantas no podía plantearse desligado de toda base experimental, sobre todo si había de ser completo y sistemático, la mira perseguida con él no era la de reunir todos los datos empíricos acerca de las distintas especies, sino la de distinguirlas de otras especies y la de ordenarlas acertadamente dentro del gran sistema de la diéresis conceptual de «todo lo existente», como lo hacen plásticamente los diálogos posteriores de Platón sobre los objetos. La verdadera finalidad perseguida por estos intentos proyectados sobre objetos era la dialéctica. Y si la exposición que se hace en la *República* no

nos produce idéntica impresión en cuanto al método de la enseñanza, ello se debe de modo exclusivo a la forma sumaria con que Platón caracteriza aquí, como repetidamente hemos puesto de relieve, las distintas fases de su *paideia*. Las clasificaciones de las plantas y animales que refiere Epícrates deben incluirse, dentro del programa cultural de la *República*, en la segunda parte, que sigue a la matemática y trata de la dialéctica.

LA CULTURA DIALÉCTICA

Platón hace que su Sócrates compare el camino de la cultura recorrido hasta aquí, y que al interlocutor se le antoja una tarea inmensamente difícil, con el preámbulo a una ley, para caracterizar la fase ya alcanzada y el tránsito a la etapa suprema[1625]. El estudio de las matemáticas no era más que el preludio de la melodía que hay que aprender. Para ser un dialéctico, no basta con conocer esta disciplina. Platón sugiere que en su vida ha conocido muy pocos matemáticos que fuesen al mismo tiempo dialécticos. Uno de ellos era, indudablemente, Teeteto. En el diálogo que lleva este nombre, Platón, además de pintar, como ya hemos dicho, el nuevo tipo del matemático filosófico, pone de manifiesto, a la luz del gran problema común a las matemáticas y a la filosofía, el problema de saber *cómo* el hombre matemáticamente educado llega por el camino de la refutación dialéctica a la meta del conocimiento filosófico. Y no debe considerarse como un hecho puramente casual el de que el personaje principal del diálogo *Teeteto*, aparte de Sócrates, sea un joven matemático, ávido de saber y con dotes creadoras. Se trata de poner de relieve la eficacia de la *paideia* dialéctica, cuando actúa sobre hombres prepa-

rados para asimilarla; y es precisamente en el *Teeteto* donde el conocimiento filosófico se presenta como algo vinculado con las matemáticas, y se dice de él que es el fruto de una larga y fatigosa *paideia*[1626]. Este diálogo, escrito pocos años después que la *República*, produce la sensación de ser una ilustración desarrollada de la descripción que en aquella obra se hace de lo que es la educación filosófica por medio de la *paideia*. El carácter de la misión que se le impone a un legislador de la *paideia* explica que no pueda exponer a la luz de un ejemplo la dialéctica encuadrada dentro de este marco, como no se hace tampoco en ninguna de las fases anteriores de la *paideia*. En el fondo, estos ejemplos nos los brindan todos los demás diálogos Platónicos, en los que se investigan dialécticamente los problemas de tipo más especial, haciendo que el lector que los sigue de un modo lógico consciente los comprenda con absoluta claridad. Por otra parte, lo que presta su encanto especial a la exposición de la dialéctica en la *República* como fase suprema de la *paideia* es la posición que Platón adopta ante su propia creación y el intento de caracterizar su valor y su problemática como instrumento de educación, basándose en veinticinco años de experiencia.

Tampoco aquí sabe ofrecernos como definición más de lo que ya conocemos de diálogos anteriores. Coloca la descripción de la dialéctica como «la capacidad de rendir y de hacer que otros rindan cuentas» inmediatamente al comienzo de esta última parte de la trayectoria de la cultura, indicando con ello al mismo tiempo cuál es su origen[1627]. Es, en efecto, la descripción tradicional del viejo método socrático para llegar a una inteligencia con otros hombres por medio del diálogo contradictorio, del *elenchos*, de que habían brotado la teoría y el arte lógicos de la «dialéctica» de Platón[1628]. Aquí se ve claramente que lo que Platón había vivido en su juventud como lo que transformaba interiormente al hombre, como lo grande de estos diálogos socráticos, sigue siendo todavía ahora para él el verdadero título de legitimidad de la

filosofía dialéctica para sentirse como la auténtica *paideia*. Considerada desde este punto de vista, la primera fase, la de las matemáticas, queda rebajada al papel de mera preparación (*propaideia*) [1629]. Pero ¿cuál es la «melodía» que resuena por vez primera en este «preludio» y que luego viene a coronar la dialéctica? Para comprender esto, debemos volver a la alegoría de los moradores de la caverna. Lo que esta alegoría refleja en la experiencia visual vivida por los cautivos es el camino del espíritu: su ojo intenta, después de volverse hacia la salida de la caverna y hacia el mundo real, mirar por vez primera los seres vivos, luego las estrellas y por último el mismo sol. Y del mismo modo que el ojo procura ir viendo poco a poco las cosas mismas, sin las sombras a que estaba habituado, aquel que abraza la dialéctica como el verdadero camino del conocimiento se esfuerza en llegar por el pensamiento, sin que en él se mezclen las percepciones a la esencia de cada cosa, y no debe cejar hasta captar con su pensamiento «el bien mismo, lo que es», llegando así al final de lo concebible, como el sol, fuente de la luz que llega a la caverna, es el final de todo lo visible[1630]. La dialéctica consiste precisamente en esta peregrinación (πορεία)[1631]. El sentido a que responde el estudio de las ciencias que han sido aprendidas antes es el «llevar a lo mejor del alma a contemplar lo mejor de todo lo existente»[1632]. Una vez aquí, el espíritu se sienta a descansar en su camino[1633]. El propio Platón se da cuenta de lo forzosamente dogmática que es esta breve descripción metafórica, pero prefiere exponerla con esta sencillez, como si estuviese ya demostrada, sobre todo teniendo en cuenta que habría de volver con frecuencia sobre este punto[1634].

El carácter (τρόπος) de la dialéctica sólo puede determinarse poniéndolo en relación con los demás tipos del saber humano. Hay diversos modos de abordar metódicamente el problema, cuando se quiere llegar a comprender las cosas y su esencia. Las llamadas *technai*, o disciplinas empíricas, guardan relación con las

opiniones y los afanes de los hombres y sirven para producir algún objeto o para cuidar (θεραπεία) lo que brota de la naturaleza o es creado por el artificio del hombre[1635]. Las disciplinas matemáticas se acercan ya más, en cierto modo, al verdadero ser, pero sólo lo tocan como en sueños; son incapaces de verlo cuando se halla despierto. Como ya se ha dicho, parten de hipótesis de las que no saben dar cuenta. Su «principio» es, por tanto, algo que ellas desconocen, por lo cual todo lo demás que forma parte de las matemáticas se halla «entretejido» de algo que ignoran. Indudablemente, semejante «concesión» (ὁμολογία) no puede ser llamada, en rigor, saber (ἐπιστήμη), aunque el lenguaje usual nos haya habituado a esta palabra[1636]. La dialéctica es aquella ciencia que «cancela» las premisas de todos los demás tipos de saber y «dirige lentamente hacia lo alto el ojo del alma hundido en los pantanos de la barbarie», sirviéndose para ello de las matemáticas como instrumento auxiliar[1637]. El sentido de la proporción entre las fases del ser y del conocer con que Platón había ilustrado antes esta meta de su *paideia*, es según eso el siguiente: el pensamiento es a las opiniones lo que el ser era al devenir y el verdadero saber (ἐπιστήμη) guarda con la simple evidencia trasmitida por los sentidos (πίστις) y la inteligencia matemática con las sombras de los objetos visibles la misma relación que el pensamiento con las opiniones[1638]. Dicho en otros términos: el saber que confiere la dialéctica es tan superior al «saber» matemático en cuanto al contenido del ser como las cosas reales del mundo visible lo son respecto a sus sombras o imágenes reflejas. Por tanto, el dialéctico es el hombre que comprende la esencia de cada cosa y sabe dar cuenta de ella[1639]. Y del mismo modo, debe hallarse en condiciones de discernir (ἀφελεῖν) la idea del bien de todo lo demás, es decir, de separar «lo bueno en sí» de las distintas cosas, personas, actos, etcétera, que llamamos buenas, y de deslindarlo por medio del *logos*, «abriéndose paso por entre todas las refutaciones» lo mismo que en una batalla, y manteniéndose va-

lientemente en pie hasta que el combate termine, sin que su pensamiento se extravíe[1640]. La verdadera fuerza de esta *paideia* que enseña a «preguntar y contestar científicamente[1641]» es el estado perfecto de vigilancia que infunde a la conciencia. Por eso Platón la considera como la cultura propia de los «guardianes» en el sentido superior de esta palabra, es decir, como la cultura propia de los «regentes». El nombre —extraño de por sí— de «guardianes» que Platón da a la clase dominante fue elegido, al parecer, previendo la virtud filosófica de este supremo estado de vigilancia espiritual en que se trata de educarlos[1642]. El nombre de «guardianes», que al principio se daba al estamento de los guerreros en su totalidad, se limita luego, en el transcurso de la selección, a los «regentes»[1643], y este puñado de hombres es el que participa de la educación superior. Quien no la posea no hace más que soñar su vida y antes de que despierte en esta vida ha entrado ya en el sueño eterno del Hades[1644]. Dentro del sistema de las ciencias, la dialéctica es la frontera (θριγκός) que delimita el saber humano hacia arriba y que excluye la posibilidad de añadir otro saber superior a aquél[1645]. El conocimiento del sentido es la meta final del conocimiento del ser.

EL «CURRICULUM» DEL FILÓSOFO

Surge ahora el problema de saber quiénes son los llamados a remontarse hasta esta última fase, remate y coronación de la cultura espiritual. Ya se había dicho antes, desde el punto de vista de la educación para fomentar la verdadera virtud del «regente», que sólo los temperamentos más seguros y más valientes debían ser seleccionados para ser «regentes»-filósofos y que éstos debían

ser, dentro de lo posible, hombres bellos, fuertes y distinguidos[1646]. Pero esta *kalokagathía* debe combinarse en ellos con las cualidades indispensables para la cultura superior del espíritu: la agudeza, la facilidad de comprensión, la memoria y la tenacidad. Los aptos para el juego ágil de la dialéctica no deben ser hombres tullidos, es decir, hombres que sólo sepan caminar y sostenerse sobre una pierna. No deben ser hombres que, aun gustando de las fatigas físicas de la gimnasia y de la caza y teniendo tenacidad para estos ejercicios, sucumban en cambio fácilmente a las fatigas espirituales y sientan repugnancia ante ellas. Y no deben ser tampoco hombres que sólo amen la verdad a medias, que detesten las mentiras conscientes, pero soporten tranquilamente las falsedades inconscientes e involuntarias. Deberán mostrarse descontentos de sí mismos cuando se les demuestre que incurren en ignorancia, y no revolcarse como los cerdos entre la porquería de su propia incultura. Sólo pueden llegar a ser «regentes» aquellos hombres cuya alma tenga miembros tan sanos como los que lógicamente hay que exigir que tenga su cuerpo[1647]. Por tanto, a las pruebas de carácter que ya antes se habían prescrito para los futuros «regentes[1648]» hay que añadir ahora un sistema cuidadosamente elaborado de selección espiritual que indique a través de una larga contrastación cuáles son las cabezas capacitadas para la dialéctica y permita colocarlas en el lugar que les corresponde. Todas estas ideas son perfectamente nuevas en tiempo de Platón y se hallan en oposición con esa fe ciega en el sano sentido común de quienes no han aprendido nada fuera de su trabajo diario. Desde entonces han surgido al mundo escuelas y exámenes en gran abundancia y, sin embargo, si Platón viviese hoy entre nosotros es muy dudoso que pudiese llegar a la conclusión de que sus postulados se hallaban cumplidos con todos estos requisitos.

Para descubrir los pocos hombres o mujeres (o el hombre o la mujer) llamados a ponerse un día al frente del estado, es necesa-

rio que la selección comience desde una edad temprana y sobre una base extensa. Aunque Platón se había pronunciado ya antes contra la concentración de los estudios filosóficos en un periodo de pocos años y en la época de la primera juventud[1649], esto no quiere decir que renuncie a la aspiración de que la formación intelectual del hombre comience en edad temprana, como ahora vemos. La enseñanza de las ciencias matemáticas, la *propaideia*, debe comenzar ya en la misma infancia[1650]. En cambio, toda iniciación prematura en la cultura espiritual tropieza con un obstáculo enorme: la falta de interés del niño por aprender. Esta falta de interés no puede combatirse con la coacción, pues no hay nada más opuesto a la libre cultura en lo profundo de su esencia que el aprender por el miedo servil a un castigo. Tratándose de ejercicios físicos, puede emplearse la coacción, pues ésta no entorpece su sana eficacia, pero el saber impuesto al alma a la fuerza no se adhiere a ella[1651]. Por eso Platón exige para esta fase el empleo de métodos que inculquen al niño los conocimientos como jugando[1652]. Este precepto responde ya visiblemente a las experiencias negativas obtenidas en un período de rápida acumulación académica de conocimiento, mediante la cual se había procurado inculcar las nuevas materias de estudio no sólo a los mejor dotados y a los más ávidos de saber, sino al promedio de los alumnos. Pero ni el mismo Platón puede aplicar en esta fase una pauta demasiado alta, puesto que es precisamente el juego de la primera enseñanza el que ha de indicar para qué está mejor dotado cada cual. Compara el sentido de esta enseñanza con la práctica, recomendada para empezar a aplicarla en la misma edad, de sacar a los niños a que contemplen el espectáculo de la guerra: se trata de que «laman la sangre» como perros jóvenes y de que se sobrepongan al miedo a los horrores del estudio[1653]. Ya en esta fase se debe evitar la enseñanza puramente mecánica y «proponer» (προβάλλειν) a los muchachos problemas matemáticos adecuados a su edad. Es una primera alusión al rumbo

hacia los «problemas» que más tarde habrá de imprimirse a la enseñanza de las matemáticas[1654].

La primera selección de este tropel deberá realizarse al terminar la instrucción gimnástica obligatoria. Platón fija la duración de ésta en dos a tres años. Durante este plazo descansará completamente la educación espiritual, pues las fatigas y el cansancio no se compadecen con el estudio. La prueba en los ejercicios gimnásticos es también, a su vez, una parte importante de los exámenes y de la selección basada en ellos[1655]. El principio de que la educación espiritual debe reanudarse a los veinte años tiene como corolario el que aquella formación gimnástica, que Platón trata, evidentemente, de distinguir de la participación voluntaria más temprana o más tardía en otros ejercicios gimnásticos, debe llenar el periodo de los diecisiete a los veinte años. Es la edad en que Atenas instruía como efebos a los jóvenes varones aptos para el servicio de las armas. Su tiempo de servicio duraba dos años y comenzaba a los dieciocho. Platón se adapta, pues, a este periodo, aunque le añade un tercer año[1656].

Ahora comienza un periodo de enseñanza que se enlaza a los conocimientos matemáticos adquiridos con anterioridad y que, adaptándose al sentido de la trayectoria descrita antes, pone de relieve la concatenación entre las disciplinas que hasta aquí se venían estudiando por separado y entre sus materias. Ahora, deberán «enfocarse todas en conjunto» con vistas a la «naturaleza de lo existente». Esta fase del saber, aunque arranque de las matemáticas, no es ya de por sí matemática, sino dialéctica, pues el dialéctico es el sinóptico que ve la concatenación y la afinidad de las materias y los campos del saber[1657]. Cuando Platón exige de los seleccionados que aprendan a «mantenerse firmes» (μένειν) lo mismo en el estudio que en la guerra, da a entender con ello que aplica al campo de lo espiritual el precepto supremo de la antigua ética militar, trasponiendo así lo espartano, recogido por él. a una dimensión superior[1658]. Después de diez años de inicia-

ción en la dialéctica, se procede a una selección de la selección (προκρίνεσδαι ἐκ προκρίτων), que exalta a los seleccionados a más altos honores[1659]. Los cinco años siguientes, de los treinta a los treinta y cinco, deben indicar quiénes son capaces de sobreponerse a las percepciones de los sentidos y a penetrar hasta el mismo ser[1660]. Platón establece un paralelo entre estos cinco años y el plazo de dos a tres años de ejercicios gimnásticos, que representa la mitad de aquél[1661]. Ahora, el estudio corre a cargo de gimnasios dialécticos, que guardan con las refutaciones y sinopsis dialécticas del periodo de diez años precedente una relación parecida a la que existe entre la dialéctica modelo metódico-abstracta del *Sofista* y del *Político* Platónicos y los diálogos anteriores, más elementales[1662].

La larga duración de la formación dialéctica, que en conjunto abarca quince años y que ni siquiera en este periodo llega a su verdadero fin, pone de relieve mejor que nada el concepto Platónico del saber y la esencia de su obra de escritor, que no es sino la exposición de esta trayectoria en sus diferentes fases. El postulado de este periodo de estudios parece a primera vista el sueño y el anhelo de un especialista a quien los planes de enseñanza de su disciplina no dejan nunca el margen de tiempo que él cree necesitar para la consecución completa de sus fines y que, puesto a cavilar una utopía pedagógica, reclama para el estudio de sus materias tantos años de enseñanza como meses le son asignados en el plan real. Pero las verdaderas razones que mueven a Platón no son de este tipo. Platón ha declarado siempre con toda energía que de un estudio de la filosofía limitado a unos cuantos años, como era usual en su época y sigue siéndolo hoy, no había que esperar nada, ni en lo referente a la formación filosófica ni en lo tocante a la educación de los «regentes»[1663]. En la *Carta séptima* se describe el proceso de que nace el conocimiento de la idea del bien —que es lo que le interesa siempre a Platón— como un proceso interior que se efectúa a fuerza de muchos años de co-

munidad de vida y de investigación[1664]. Este proceso consiste en una trasformación gradual de la esencia del hombre, concretamente en lo que Platón llama en la *República* la conversión del alma hacia el ser. El contenido del trato espiritual con los demás hombres consagrados a la filosofía se caracteriza en aquella carta como «un dejar refutarse en benevolentes refutaciones»[1665], idea que coincide totalmente con la imagen de pasar a través de todas las fases de la refutación, tal como se emplea en la *República*[1666]. El conocimiento del bien, como lo concibe Platón, presupone una afinidad del alma con el objeto conocido, por cuya razón el proceso del conocer debe desarrollarse paralelamente con una evolución del *ethos* que dé como fruto, al final, el conocimiento[1667]. Esta corriente subterránea del estudio y del conocimiento sólo puede irse descubriendo gradualmente a quien se entrega a ella. La esencia de la concepción Platónica del conocimiento implica la idea de que éste sólo se acerca por etapas a su meta, como lo indica ya el *Simposio* con su imagen de las consagraciones altas y bajas. Pero allí Platón se limita a ofrecer un símbolo religioso de carácter general; en la *República*, en cambio, expone una trayectoria completa de enseñanza, la cual se complica además por el hecho de que esta trayectoria engloba también la educación para el desempeño de los deberes prácticos del «regente». La formación dialéctica que abarca de los quince a los veinte años hasta los treinta y cinco es, en este plan, el fundamento intelectual sobre que descansa la cultura de los «regentes». Y es extraordinariamente instructivo el hecho de que esta enseñanza no termina, como parecía natural, con el conocimiento de la idea del bien, pues Platón interpola entre el periodo de formación dialéctica y esta fase de contemplación suprema un segundo periodo de estudios de quince años, que llega desde los treinta y cinco hasta los cincuenta[1668]. Durante este periodo, el hombre ya formado espiritualmente debe adquirir la experiencia sin la que su elevado nivel no le serviría de nada como «regente». Este periodo repre-

senta para él una alta escuela de carácter y de acción. Los dos periodos correlativos de quince años consagrados a la teoría y a la práctica expresan el ideal del equilibrio de estos dos aspectos del espíritu y de su unión en la persona del «regente». Corresponden al ideal de la armonía completa de la cultura gimnástica y a la «música» en la fase inferior de la educación de los «guardianes»[1669].

La escuela de carácter del segundo periodo de quince años constituye un postulado necesario no sólo desde el punto de vista de la formación de los «regentes», sino también con vistas a la problemática interna de la educación intelectual. Platón ve el peligro de que la dialéctica cree un sentimiento de pretendida superioridad que lleve a los adeptos a emplear el arte recién adquirido en refutar a otros y a hacer de este deporte un fin en sí[1670]. Es una idea que encontrámos expresada con frecuencia en Platón, pero que nunca aparece tratada más a fondo que aquí, donde se trata del valor educativo de la dialéctica; más aún, la intimación contra este peligro forma casi parte de la caracterización de aquélla, puesto que al descubrir uno de sus aparentes lados negativos pone de relieve lo que de positivo se esconde tras ella. En efecto, el hecho de que la dialéctica seduzca a los jóvenes a emplearla como un mero juego de la inteligencia no puede atribuirse sólo a la tendencia ligera de esta edad, sino que estriba en parte en ella misma, es decir, en el mismo carácter formal de la dialéctica. En la crítica de los contemporáneos, sobre todo de los representantes de otros ideales de cultura, se destaca fuertemente en primer plano la afinidad de la dialéctica Platónica con la erística, más aún, aparece colocada en el mismo plano que ésta[1671]. Es una mala fama que debe a sus discípulos. Platón se esfuerza siempre en hacer comprender la diferencia que existe entre la *paideia* y la *paidia*, es decir, entre la cultura y el mero pasatiempo. El problema de las relaciones entre la *paideia* y la *paidia*, entre la cultura y el juego, que en griego son dos palabras que tienen

además la misma raíz, puesto que ambas se relacionan originariamente con los actos del niño, del *país*, aparece puesta aquí de relieve por vez primera en el pensamiento de Platón[1672]. Era casi inexcusable, en un momento en que uno de estos dos conceptos, el de la *paideia*, adquiría una importancia tan universal, que se convertía en sinónimo de «cultura». El problema del juego acompañará ya en adelante a Platón hasta el final de sus días, y su interés por él no se destaca en ninguna obra con tanta claridad como en las *Leyes*, la obra de su vejez, donde nos saldrá al paso bajo una forma nueva[1673]. Es un problema que recogerá más tarde Aristóteles y le servirá para esclarecer su concepto de la cultura como ocio científico, contraponiéndolo al del mero juego[1674]. Platón tiende a absorber el elemento del juego en su *paideia*. Ya en la fase de la educación juvenil, expuesta en la *República*, pone a contribución la idea de aprender jugando, procurando, por tanto, supeditar la *paidia* a la *paideia*. Pero la dialéctica representa una fase superior y no es juego, sino una cosa seria, σπουδή[1675]. Como el alemán ha recogido esta antísesis y sus dos conceptos, que no todas las lenguas cultas expresan, ni mucho menos, a quien habla este idioma se le hace difícil imaginarse la suma de abstracción y de conciencia filosófica que se contiene en esta herencia clásica. El concepto de la «seriedad» o, mejor dicho, de la *spoudé*, del «esfuerzo serio», sólo aparece verdaderamente caracterizado en las *Leyes*, pero Platón lo tiene ya presente, indudablemente, en este pasaje, al comparar a los que se inician en la dialéctica y abusan de su arte para jugar a refutar a otros con esos perros jóvenes cuyo principal placer consiste en zamarrear y morder a otros[1676].

Un peligro más serio que el de irritar a la gente es el que consiste en que los propios jóvenes pierdan el respeto a la tradición. Como la dialéctica les habitúa a criticar todas las concepciones imperantes tienden fácilmente a caer en la carencia anárquica de leyes[1677]. Les sucede lo que a esos niños suplantados que se crían

en la creencia de que quienes los cuidan son sus verdaderos progenitores, hasta que un día, siendo ya grandes, descubren a sus verdaderos padres y empiezan a despreciar todo lo que hasta entonces habían honrado. La dialéctica conduce, como lo demuestra a la luz de un ejemplo práctico el mismo modo como Platón trata el problema de la justicia, a la refutación de las ideas imperantes sobre «lo justo y lo bello», es decir, de las leyes y costumbres vigentes bajo las que los jóvenes se han criado como si fuesen sus padres[1678]. Cómo piensa Platón acerca de la obediencia a las leyes se encarga de decirlo él mismo en el *Critón,* donde se nos muestra la sumisión de Sócrates al estado y a su justicia en el momento en que su vida va a ser víctima de una sentencia de muerte considerada por él injusta. Jenócrates, el discípulo de Platón, veía la esencia de la filosofía en que educaba al hombre enseñándole a realizar voluntariamente lo que la masa sólo realiza bajo la coacción de la ley[1679]. Es cierto que esta definición hace pasar a segundo plano el conflicto entre el derecho positivo y la justicia absoluta, tan esencial en la descripción Platónica de la *paideia?*[1680] Sin embargo, también Jenócrates entiende, sin duda alguna, que la filosofía consiste en el cumplimiento de una justicia superior que realiza no menos, sino más de lo que la ley ordena. Platón entiende que la garantía fundamental contra la anarquía reside en que la trayectoria de la cultura dialéctica acabe lo más tarde posible —por eso él fija su término a los cincuenta años—, y en crear un contrapeso mediante la educación del carácter en los años de la práctica. El abuso de la dialéctica por los discípulos, convirtiéndola en un instrumento puramente formal, recuerda exteriormente lo que Sócrates reprocha en el *Gorgias* a los discípulos de la retórica[1681]. Sin embargo, la diferencia está en que la retórica no siente el menor interés por el problema de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, que constituye la meta de la dialéctica. Su abuso constituye, por tanto, la negación de su verdadera esencia y, tal como lo concibe Platón, una prueba de

que quien comete el abuso no se ha remontado en realidad hasta el verdadero conocimiento.

Sólo después de quince años de teoría y otros tantos de práctica reconoce el dialéctico la posibilidad de alcanzar la suprema meta, que es la idea del bien[1682]. Sólo entonces cree Platón que puede volver el resplandor de su alma, el espíritu, hacia la fuente de toda luz y, después de haberla contemplado, se hallará en condiciones de «ordenar» (κοσμεῖν) con arreglo a este paradigma a los hombres dentro del estado y en su vida privada, y a «ordenarse» él mismo para el resto de sus días. Deberá repartir su tiempo entre la cultura del espíritu y el servicio de la colectividad, de tal modo que consagre la mayor parte del tiempo a la investigación, pero hallándose siempre dispuesto, si el caso llega, a echar sobre sus hombros la carga de gobernar, pero no como un honor, sino como un deber[1683]. Y después de formar a su vez a otros a quienes pueda dejar tras él como «guardianes» del estado, podrá retirarse a las islas de la bienaventuranza, y esta vez no de un modo metafórico simplemente, sino en realidad. Y la muerte sólo será para él, después de haber conocido estas islas en vida como moradas de tranquila investigación, el tránsito a la bienaventuranza de una eterna vida contemplativa. Los honores que Platón quiere que se le rindan después de su muerte son los mismos que los estados griegos reservaban a los héroes. Sin embargo, el supremo fallo acerca de la exaltación del muerto a la categoría de héroe se reserva al oráculo de la pitonisa de Delfos[1684].

Tal es la imagen de la personalidad del «regente»-filósofo, que constituye la suprema meta de la *paideia* Platónica. Sólo mediante ella podrá realizarse el estado ideal, suponiendo que ello sea posible, cosa que Platón no duda, a pesar de toda la dificultad de la empresa[1685]. Se representa como guías del estado a uno o varios hombres de esta clase, dotados de todos los atributos del poder, es decir, a un rey o a una aristocracia. El problema del número no es importante, puesto que ello no afecta a la esencia

misma de la constitución. Podemos caracterizarla como una aristocracia en el verdadero sentido de la palabra. La cultura griega había tenido como punto de partida la nobleza de nacimiento; ahora, al final de toda la evolución, reaparece en la visión Platónica el principio selectivo de una nobleza del espíritu, gobierne o no. En la cultura de esta selección se entremezclan los *elementos* culturales que abarca el estado ideal bajo la forma de las dos *fases* de cultura superpuestas: es un «logos filosófico mezclado con el musical»[1686], englobando así las dos fuerzas supremas del genio helénico.

La propia conciencia que tiene la nueva *paideia* acerca de su posición y de su misión en el mundo se revela en el orgullo con que se cree con derecho a dar a la nación sus verdaderos guías. Éstos despreciarán los honores que el estado actual puede conferir, pues no conocen más honor que el de instaurar un verdadero reinado basado en la justicia[1687]. Y si preguntamos cómo estos «regentes» formados por la suprema *paideia* estructurarán el estado, la respuesta será la misma: por medio de la *paideia*. La meta que se persigue es aquella educación ética de toda la población que Platón había descrito antes, al poner fin a la primera fase de su trayectoria cultural, como la educación para la justicia, es decir, para aquella *hexis* del alma que descansa sobre la armonía completa de sus partes. Todo acto que contribuye a conservar o a formar esta *hexis*, es justo: así rezaba entonces su definición, y la sabiduría es aquella ciencia (*episteme*) que es capaz de dirigir una conducta de esta clase[1688]. Por fin, se han descubierto los representantes de tal sabiduría. El cumplimiento de su misión se esboza con unas palabras sólo, pues todos los detalles se dejan a su arbitrio. Platón no toma como punto de partida un estado nuevo, como en las *Leyes*, sino una *polis* ya existente, que se trata de trasformar. Si los «regentes» quieren alcanzar su meta educativa en ella, tienen necesariamente que manejar a la juventud como materia para su nueva construcción. Todas las personas ma-

yores de diez años son enviadas al campo y los niños, en vez de educarse en las costumbres de sus padres, serán educados dentro del espíritu del estado ideal[1689]. Y así como las obras médicas acaban prometiendo a quien siga sus preceptos la salud y una larga vida, Platón augura al estado que abrace su sistema de educación y la extienda a todos, la más pronta realización de la constitución más perfecta y a su pueblo un dichoso porvenir[1690].

TIPOS DE CONSTITUCIÓN Y TIPOS DE CARÁCTER

Con la imagen de la educación del filósofo, llamado a realizar como «regente» el estado ideal y a actuar como supremo educador dentro de él, parece cumplida la verdadera misión del estado Platónico con respecto a la *paideia*: trasformar el estado en una institución educativa encaminada a desarrollar la personalidad humana (ψυχῆς ἀρετή) como el más alto valor individual y social. Sin embargo, Platón no da su investigación por terminada, ni mucho menos. Al comenzarla, se había trazado como meta determinar exclusivamente por sí misma la esencia y el valor de la justicia, para oponer luego la imagen del hombre injusto a la del justo y ponderar su participación respectiva en la dicha[1691]. Después de descubrir al hombre absolutamente justo, queda por definir la esencia del hombre absolutamente injusto[1692]. No se trata sólo de cumplir la promesa dada —cosa que cualquier lector atento podría ahora hacer fácilmente por sí mismo—, sino que brinda la ocasión para exponer una de las partes más interesantes del estado, y descender de las alturas del estado natural y acertado al plano del estado falso y divergente de la

norma, para pasar —como diría el no Platónico— del mundo ideal a la realidad de la vida política. Ahora bien, mientras que sólo existe un estado perfecto, las variedades del estado defectuoso son muy numerosas[1693]. Las variedades de la imperfección son tan numerosas como las formas de estado que conocemos a través de la experiencia. Sólo difieren las unas de las otras en cuanto a su grado de imperfección. Para determinar el grado de su valor relativo, Platón agrupa en varios tipos fundamentales las formas de estado más conocidas y las clasifica en una escala descendente de valores con arreglo a la distancia que las separa del estado perfecto[1694].

También Aristóteles, en su *Política*, enlaza la teoría del estado perfecto con la teoría de las formas falsas del estado, formando una unidad. Considera un problema, tratado a fondo por él, el hecho de que sea una sola ciencia la encargada de realizar estas dos misiones tan distintas aparentemente[1695]. Aristóteles toma de Platón tanto la agrupación de estas dos partes formando una unidad como el problema de por qué se halla justificado el hacerlo así. En la forma final de su *Política*, que es la que ha llegado a nosotros, empieza investigando por turno todas las formas de estado existentes, algunas de las cuales reconoce como acertadas[1696], para exponer por último lo que entiende por estado perfecto[1697]. Platón procede exactamente a la inversa: parte del problema de la justicia absoluta y del estado ideal en que se realiza[1698], presentando luego todas las demás formas de estado como desviaciones de la norma y, por tanto, como fenómenos de degeneración[1699]. Aceptando la concepción Platónica de la política como una ciencia normativa rigurosa, es perfectamente lógico que se empiece trazando la norma, para luego medir por ella la deficiente realidad. Lo único que requiere ser discutido es el problema de si las formas empíricas del estado deben incluirse en el estudio y constituyen una parte orgánica de la ciencia política normativa.

La solución dada por Platón a este problema se deriva de la estructura del concepto de su política como ciencia. Mientras que su dialéctica, en la medida en que es lógica, debe la mayor parte de lo que es al modelo de las matemáticas, como política o como ética está calcada, según hemos hecho notar repetidas veces, sobre el tipo de ciencia de la medicina griega[1700]. En el *Gorgias*, obra en que se revelan por vez primera los planos constructivos de la nueva *techné* política, Platón ponía de relieve su forma metódica y su meta tomando como modelo el arte del médico[1701]. En aquella obra, el filósofo no aparecía como un simple teórico del valor, sino como un educador y como la contrafigura del médico. Se ocupa de la salud del alma, lo mismo que el médico vela por la salud del cuerpo. En la *República*, se pone de manifiesto la importancia fundamental que tiene para Platón este paralelo de la medicina y la política. Se basa en la premisa, sistemáticamente desarrollada en la obra, de que la meta de toda comunidad humana es lograr el máximo desarrollo del alma del individuo, es decir, educarlo para convertirlo en una personalidad humana completa. El objeto sobre que versa la política es, al igual que el de la medicina, la naturaleza humana (*physis*). Qué entiende por esto Platón se pone de manifiesto al final del libro cuarto, donde define la justicia como la verdadera y auténtica *physis* del alma. Por tanto, atribuye a su concepto de la naturaleza un sentido normativo, exactamente lo mismo que hace el médico, que considera el estado físico de salud como lo «normal». Lo justo es lo sano, a lo que debe aspirarse y lo que debe hacerse, por ser lo único adecuado a la naturaleza del alma (καρά φύσιν). No cabe plantearse en serio, cuando se piensa así, el problema de si acaso no sería más feliz obrando injustamente, del mismo modo que no se puede preguntar si no seria más apetecible estar enfermo que estar sano. La maldad es contraria a la naturaleza del alma (καρά φύσιν)[1702]. Y así como la medicina distingue, en lo tocante al cuerpo, entre la *physis* individual y la *physis* general, y

considera que la primera, teniendo en cuenta, por ejemplo, su débil constitución, presupone como normales ciertas cosas que, desde el punto de vista del concepto general y completo de la naturaleza, no serían normales ni mucho menos, sino contrarias a la salud[1703], el médico del alma, cuando enfoca al individuo, puede emplear también el concepto de naturaleza en un sentido de atenuación de la norma general, pero Platón no admite, sin embargo, que sea «normal todo» lo que cuadre en ese sentido a la naturaleza de cualquier individuo y la circunstancia de que esto constituya el caso más frecuente acusado por las estadísticas no lo convierte tampoco, según él, en lo normal. El hecho de que existan pocos hombres, animales o plantas perfectamente sanos no convierte a la enfermedad en salud ni en norma al promedio deficiente acusado por la experiencia.

Si, según, esto, sólo puede considerarse normal el estado que sea psíquicamente normal, es decir, que eduque a hombres justos, llegaremos a la conclusión de que las formas de estado con que nos encontramos en la realidad difieren todas ellas de la naturaleza. Ya al final del libro cuarto las señalaba concisamente Platón como tales; y el curso de aquella investigación, interrumpido apenas iniciado, es el que se reanuda aquí[1704]. Las formas reales del estado son todas ellas fenómenos de enfermedad y degeneración. Y esto no es simplemente una consecuencia extraña que Platón se vea obligado a derivar de su concepto de la norma, sino que constituye, como demuestran las manifestaciones autobiográficas de la *Carta séptima*, su verdadero punto de partida y la convicción fundamental de todo su pensamiento político, que jamás llega a desvirtuar[1705]. Sin embargo, el concepto Platónico de la política abarca las formas degeneradas del estado al lado de las normales, movido por la misma necesidad con que la medicina es no sólo la teoría del hombre sano, sino también la del hombre enfermo, es decir, patología y terapéutica[1706]. Esto se veía ya claramente en el *Gorgias*. Lo nuevo en la *República* es la aplica-

ción de este concepto de la ciencia, según el cual el conocimiento de un objeto implica a la vez el de su antítesis.

La antítesis de un estado normal es la variedad de las formas anómalas de estado. Su investigación requiere otro método, un método mitad constructivo, mitad basado en la experiencia, que más tarde habría de servir a Aristóteles de punto de apoyo para seguir desarrollando los elementos empíricos contenidos en el platonismo. El hecho de que sea precisamente esta parte de la política Platónica la que Aristóteles desarrolla, demuestra suficientemente hasta qué punto es fecunda esta mezcla de idea y realidad con que opera Platón. Sin embargo, el desarrollo aristotélico sólo esclarece de modo parcial la intención que mueve a Platón al trazar esta teoría de las formas degeneradas del estado. La teoría Platónica de las formas de estado no es primordialmente una teoría constitucional. Es sobre todo, como su teoría del estado perfecto, una teoría del hombre. Sobre la base del paralelismo entre el estado y el hombre que discurre a lo largo de toda la obra, Platón distingue, con arreglo a las formas estatales de la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía, un tipo de hombre timocrático, oligárquico, democrático y tiránico, y establece entre estos diversos tipos de hombre, al igual que entre las diversas formas de estado, diferentes grados de valor, hasta llegar al tirano, último grado de la escala y reverso del hombre justo[1707]. Pero así como en el estado perfecto no existe entre el estado y el hombre sólo una relación de paralelismo extremo, sino que el estado no es más que la superficie limpia sobre la que ha de proyectarse la imagen del hombre justo igual a él en esencia, tampoco en las demás formas de estado éste es de por sí nada sin el hombre. Cuando se habla del distinto «espíritu de las constituciones», se sobrentiende que la fuente de este espíritu es el *ethos* del tipo de hombre creado desde dentro por la forma de estado adecuada a él[1708]. Lo cual no excluye que la forma de comunidad humana, una vez estructurada, imprima a su vez su sello a

los individuos que viven dentro de ella. Pero el hecho de que sea posible, como enseña la experiencia histórica, salir de este círculo estrictamente delimitado y pasar a otra forma de estado, quiere decir que la causa de ello no debe buscarse en ninguna clase de circunstancias externas, sino en el interior del hombre, que cambia su «estructura anímica» (κατασκευὴ ψυχῆς)[1709]. La teoría Platónica de las formas de estado representa, considerada desde este punto de vista, una patología de la personalidad humana. Quien vea en la *hexis* normal del hombre un producto de la cultura adecuada[1710], tiene lógicamente que imputar a la educación la culpa que le corresponde en cada una de las divergencias que se produzcan con respecto a la norma. Aunque todos los habitantes de un estado difieran en un determinado sentido de la norma, la causa del mal habrá que buscarla en la educación y no en la naturaleza, que tiende por sí al bien. Por tanto, la teoría de las formas de estado debe considerarse, al mismo tiempo, como una patología de la educación[1711].

Todo cambio producido en el estado parte, según Platón, de los gobernantes, no de los gobernados, y se produce cuando surge una discordia (*stasis*) en el seno de la capa gobernante[1712]. Toda la teoría de Platón y Aristóteles sobre las trasformaciones del estado no es sino una teoría de la *stasis*, palabra que tiene en griego un significado más amplio que nuestro concepto «revolución». La causa a que obedece el empeoramiento de la naturaleza humana y, por tanto, el del estado, es la misma que en los animales y las plantas: es el factor incalculable de la *forá* y la *aforia*, de las buenas y malas cosechas[1713]. Las raíces de esta idea, que encontramos expresada por vez primera en el pensamiento de Píndaro sobre la *areté* [1714] y que proviene de la tradición educativa de la antigua nobleza griega, es clara. Esta capa social, consciente del valor de la educación y consagrada a la agricultura, tenía necesariamente que comprender en seguida que la trasplantación de las formas mejores, una vez logradas, se halla sujeta a las mis-

mas leyes en toda la naturaleza viviente. Sin embargo, en Platón esta experiencia aparece formulada de un modo científico y aplicada sistemáticamente, gracias a la analogía profunda entre la ética y la medicina, que él no pierde de vista jamás. En este pasaje apuntan en él por vez primera la idea de la patología animal y vegetal, como paralela al hecho que representa la decadencia de la *areté* del hombre. Esta manera de enfocar la naturaleza no responde precisamente a la filosofía de la naturaleza de los antiguos, a pesar de que investiga el principio de la génesis y la caducidad y, por tanto, las causas de los *pathe*, sino que se halla entroncada con el problema de la *areté*. Es indudable que en los medios de los ganaderos y agricultores existían conocimientos acerca de estos problemas desde los tiempos más antiguos. El desarrollo de esta experiencia heredada para convertirla en una patología animal y vegetal fue la obra de las dos generaciones que van de Platón a Teofrasto. Es indudable que, aunque esa patología sólo podía basarse en la observación empírica, tal como había de cultivarla la escuela de Aristóteles, la biología Platónica de la *areté* humana, con su concepto teológico de la naturaleza y su idea de la norma[1715], le imprimió un importante impulso. Todavía en la patología vegetal de Teofrasto, que encuentra su forma clásica en su obra *Sobre las causas de las plantas*, observamos claramente reflejada la lucha entre el concepto rigurosamente Platónico de la norma como la forma mejor y más conveniente de la planta, es decir, como su *areté*, y el concepto puramente estadístico de lo normal[1716]. Y el postulado Platónico de la comunidad de esposas en el estado perfecto se propone, como hemos señalado, controlar por medio de una eugenesia consciente el azar de la selección natural de los progenitores en el matrimonio, influida además por toda otra serie de consideraciones[1717]. Sin embargo, la procreación de todos los seres vivientes se halla sujeta a misteriosas e inviolables leyes numéricas, que el hombre apenas puede discernir[1718], y cuando una unión no se ajusta a esta armonía regida

por leyes y no logra el adecuado *kairos*, del que dependen la *tyché* divina y su éxito, el fruto de la unión no puede representar el grado óptimo de la *physis* y de la *eutychia*[1719]. En estos casos, no se alía el oro con el oro, la plata con la plata, el hierro con el hierro, sino que se realiza una aleación de metales heterogéneos y la anomalía da como resultado la *stasis*, la discordia y la hostilidad. Así comienza la *metabasis*, el tránsito del estado perfecto a un estado menos bueno[1720].

El modo como Platón describe las constituciones políticas es una obra maestra de psicología. Es la primera interpretación general de este tipo de la esencia de las formas políticas de vida, de dentro a afuera, que conoce la literatura universal. El análisis que hace del tipo democrático se distingue tal vez, por su realismo y por el modo como capta los lados flacos, de la glorificación de Atenas que se hace en la Oración fúnebre de Pericles, y se distingue también del panfleto crítico de la *Constitución de Atenas* por la ausencia de todo resentimiento oligárquico. Platón no habla como un hombre de partido. Adopta una actitud igualmente crítica ante todas las formas de constitución. El estado real que más se acerca al estado perfecto es el espartano, que la teoría política de los sofistas parece presentar, al igual que el de Creta, como modelo de la *eunomia* del orden político[1721]. La exposición de este sistema, para el que Platón crea el concepto nuevo de la timocracia, teniendo en cuenta que se ajuste por entero a la pauta del honor[1722], presenta el encanto especial de la individualización histórica, a diferencia de las otras formas de estado, las cuales se caracterizan en una forma más bien típica. Como en su estado Platón se ajusta en muchos puntos al modelo espartano, hasta el punto de que, exagerando un poco, se le ha podido llamar un *filolacón* al modo de los oligarcas atenienses, es conveniente establecer un paralelo entre su imagen de Esparta y su ideal del estado, para ver lo que en el estado Platónico difiere conscientemente del estado espartano[1723]. La falsa aleación de

los «metales» determina la contradictoria composición del tipo espartano de hombre. Los elementos de hierro y de bronce que hay en él le impulsan al lucro, a la adquisición de dinero y de bienes inmuebles. Ese elemento, que representa la pobreza del alma, tiende a equilibrarse mediante la riqueza exterior. En cambio, el elemento del oro y la plata le empuja a la *areté y* le retrotrae al estado originario[1724]. En efecto, en esta *metabasis* lo normal es, al mismo tiempo, lo originario y este punto de vista desplaza el criterio histórico, que no se remonta nunca al verdadero «origen» de todos los cambios. De este modo, los elementos fundidos en el carácter espartano chocan entre sí, hasta que por último llegan a una transacción entre la aristocracia (es decir, el imperio de la verdadera *areté*) y la oligarquía[1725]. El suelo y las cosas se convierten en propiedad privada y son asignados a la clase dominante; los miembros de la clase inferior, que antes gozaban de su protección y eran llamados amigos y sostenedores de los gobernantes, se ven reducidos a servidumbre y son considerados en adelante como *periecos* e *ilotas*. El vigilarlos se hace para la capa dominante en que se convierten los gobernantes una tarea no menos importante que la de salvaguardar militarmente al estado contra los peligros del exterior[1726].

El estado espartano, por virtud de la situación intermedia que ocupa entre el estado perfecto y el estado oligárquico, tiene ciertos rasgos comunes con ambos y algunos que son también específicos de él. Lo son, por ejemplo, el respeto a la autoridad, que Platón echa de menos en la Atenas democrática, la abstención por parte de la capa social dominante de toda actividad de lucro, las comidas en común, la gimnasia0y las virtudes guerreras, rasgos que comparte con el estado perfecto, lo que equivale a decir que Platón considera estas instituciones buenas y las toma de Esparta[1727]. En cambio, el miedo a la cultura impide a los espartanos dar acceso a los cargos públicos a los hombres del espíritu, y en este estado no existe, en general, un espíritu puro y sin mez-

cla. Esparta propende al tipo de hombre sencillo y valiente, más apto para la guerra que para la paz. Se considera honroso todo ardid, toda astucia que sirvan para estos fines, y el estado se halla constantemente en pie de guerra[1728]. Todos estos rasgos son incompatibles con el carácter del estado perfecto y peculiares del estado espartano. Además, Esparta comparte con el estado oligárquico el vicio de la codicia de dinero. Al exterior se hace gala de la mayor sobriedad, pero las viviendas privadas son verdaderos tesoros y nidos de lujo y disipación. La avaricia en la inversión del dinero propio va siempre aparejada al derroche desmedido cuando se trata de bienes arrebatados a otros, y, como los niños a escondidas de sus padres, se entrega voluptuosamente y en secreto a los placeres prohibidos, a espaldas de la ley que este estado se jacta de personificar[1729].

Esta hipocresía es el producto inevitable de la educación espartana, que no se basa en la convicción interior del hombre, sino en una rutina impuesta a la fuerza. Es consecuencia de la carencia de una cultura verdaderamente musical, que va unida siempre a la razón y al afán de conocer. La ruptura del equilibrio entre la gimnasia y la cultura musical a que aspira la educación Platónica de los «guardianes» es la culpable del carácter unilateral del hombre espartano y, por tanto, del estado espartano. Así se explica que éste represente una mezcla de cosas buenas y malas. La potencia que domina en él de un modo absoluto es la ambición[1730]. A Platón no se le oculta que el cuadro trazado por él no es más que un bosquejo; sólo se propone trazar con rasgos espirituales un esbozo, sin pretensiones de entrar en todo detalle (en toda esta parte de su *República* invoca una vez más el principio fundamental a que debe atenerse el filósofo de la *paideia*: el método de hacer resaltar lo típico)[1731], pues los detalles, que varían hasta el infinito, no son tan importantes para conocer la esencia de la cosa como los rasgos fundamentales. El «hombre espartano», esta expresión tan predilecta hoy y que se ha hecho ex-

tensiva a todas las formas y todos los periodos de la historia, es, por tanto, una invención Platónica. Sin embargo, no se procede con arreglo al espíritu de Platón cuando por tal se entiende, como muchas veces ocurre en la actualidad, simplemente una imagen media de la cultura o de su tipo humano. Para Platón el tipo representa la personificación de un valor o de una determinada fase de valor. Su «hombre espartano» personifica al estado en la primera fase de su empeoramiento, reflejada en la forma del hombre que le sirve de base. Sintetizando, Platón describe este tipo de hombre[1732] como autárquico, amigo de las musas, aunque de por sí bastante poco musical; amigo de escuchar, pero perfectamente incapaz de hablar. Es áspero para con los esclavos[1733] y amable hacia los hombres libres; obediente para con los superiores, pero codicioso de poder y deseoso de distinguirse. Y, además, no aspira a imponerse por medio de la palabra persuasiva, sino por medio de la disciplina y la conducta militares. El espartano es, además, hombre amante del deporte y de la caza[1734].

Platón traza ahora un cuadro de la evolución de un joven espartano que pone de relieve las influencias educativas que actúan sobre él. En su juventud tal vez desprecie el dinero, pero conforme se va haciendo viejo va imponiéndose en él la avaricia, pues carece de la mejor salvaguardia contra ella, de la cultura espiritual necesaria para conservar la *areté* y mantener constantemente el nivel alcanzado[1735]. Tiene tal vez un padre excelente que vive en un estado mal gobernado, lo que le lleva a mantenerse lo más alejado que puede de los honores y los cargos y a velar un poco su luz para no atraer demasiado la atención hacia él. Pero su madre es una mujer ambiciosa, que se siente descontenta de la posición que su marido ocupa en la sociedad. No le agrada que se tenga en tan poco, que no dé ningún valor al dinero y no se destaque más, dedicándose exclusivamente a cultivarse a sí mismo. Tal vez la disgusta también que no la tenga a ella en mayor estima, que se limite a prestarle la atención estrictamente necesaria.

Todo esto la lleva a inculcar a su hijo la idea de que su padre es poco viril y perezoso, y todas esas cosas que las mujeres dicen siempre de los maridos como éste. También los esclavos se ganan su simpatía, diciéndole al oído que su padre no es todo lo respetado que debiera, porque a las gentes como él se las considera tontas. De este modo, el alma del hijo se ve traída y llevada, pues a la par que el padre «riega» y fortalece en él la parte racional del alma, las otras gentes que lo rodean estimulan en ella la parte ambiciosa y audaz. Hasta que, por último, entrega las riendas del gobierno a la parte «intermedia» del alma apasionada por el honor y se convierte en un hombre arrogante y ambicioso[1736].

Si queremos no sólo percibir en todos sus detalles cautivadores la riqueza que encierra, sino también ver aplicada a la luz de un ejemplo plástico su idea metódica fundamental, la idea de la *patología de la educación*, es necesario que expongamos en su concatenación la argumentación Platónica. Platón comienza con su pintura de Esparta que, más que describir sus *instituciones*, lo que hace es caracterizar el *espíritu* que anima su estado[1737]. Las instituciones las da por conocidas. Las somete a un análisis que va separando los elementos contradictorios contenidos en el estado espartano y agrupándolos en torno a los dos polos antitéticos de aristocracia y oligarquía. El estado espartano gira entre estos dos polos que tiran de él en dos direcciones opuestas, hasta que acaba imponiéndose la tendencia peor. Platón enfrenta con esta imagen del estado espartano la del hombre espartano y su *ethos*. La segunda responde rasgo por rasgo a la primera. Al examinar este orden, no debemos olvidar que Platón no coloca a la cabeza la que por naturaleza parece que debiera ser la anterior[1738], sino la que es más fácilmente asequible a nuestra observación. Del mismo modo que al investigar lo tocante a la justicia y al hombre se empezaba exponiendo la esencia de la justicia en el estado, porque en él podía leerse en caracteres más claros, permitiendo descubrirla luego en el alma del hombre, a pesar de que tiene su ori-

gen en ésta y en rigor sólo existía en ella[1739]. Platón, al exponer la patología, empieza mostrándonos siempre cada enfermedad en la escala ampliada del estado afectado por ella, para luego presentarnos los síntomas de la enfermedad, por decirlo así, a través del microscopio de la psicología, en el alma del hombre individual. Es en ésta donde se esconde el germen que acaba envenenando toda el alma de la comunidad[1740]. Y así Platón, partiendo del fenómeno visible, va acercándose a la causa oculta. Ésta reside en el trastorno de aquel equilibrio armónico entre las tres partes del alma en que consiste, según él, la justicia, la «salud» del alma[1741]. Tal parece como si Platón pretendiese llevar especialmente al lector la conciencia de que el fenómeno, en apariencia puramente político, de la timocracia espartana, tiene su raíz en el proceso patológico interno producido en el alma del hombre, al volver a expresar en su última tesis la imagen de las tres partes del alma[1742]. Tal como la definían los médicos griegos, la salud consiste en evitar cuidadosamente el imperio monárquico de uno solo de los factores físicos que la integran[1743]. Platón no recogió este criterio, porque no le habría conducido a su «constitución perfecta». Para él, la esencia de la salud, incluyendo la física, no reside negativamente en la ausencia de predominio de una determinada parte, sino positivamente en la simetría de las partes, que él considera del todo compatible con un predominio de lo mejor sobre lo peor. Desde su punto de vista, el imperio de lo mejor, es decir, de la razón, es el régimen natural del alma[1744]. La enfermedad radica, según esto, en el predominio de las partes o de una de las partes del alma que no se hallan destinadas por naturaleza a mandar, sino a obedecer.

Esto quiere decir que la causa final de los defectos de Esparta, que Platón, enfrentándose con la opinión general dominante en su tiempo, descubre en aquel estado todavía omnipotente, reside en última instancia en las fallas de aquella famosísima educación espartana sobre la cual descansaba toda la comunidad[1745]. La

cronología dominante sitúa la *República* de Platón —y con razón seguramente— a mediados o en la segunda mitad de la década del setenta del siglo IV. Su relato no da la impresión de haber sido escrito ya bajo los efectos de la catástrofe de Leuctra (año 371). La *Política* de Aristóteles, al igual que la crítica de los demás contemporáneos, que de pronto se hizo unánime, revela a cada paso cómo conmovió este acontecimiento histórico el juicio general que existía acerca de Esparta[1746]. Sin embargo, esta crítica respondía a la mera adoración del éxito, ni más ni menos que antes la admiración sentida por el estado que venciera a la poderosa democracia ateniense. Platón constituye, al parecer, la gran excepción. Es lo más probable que su análisis del hombre espartano se escribiese poco antes de sobrevenir la bancarrota del poder de Esparta, inesperada para todos. El acontecimiento de Leuctra no sólo marcó el viraje en la historia de la política de poder de los estados griegos, sino que acusó también un enorme descenso de la cotización de Esparta como modelo, dentro del campo de la *paideia* griega. No en vano la literatura idealizante sobre Esparta procedente de aquellos años se caracteriza, como ya hemos dicho más arriba, por un sentimiento de admiración hacia el sistema educativo espartano[1747]. Pero, a pesar de todo lo que Platón reconoce en Esparta y toma de ella, su estado educativo, lejos de representar el punto culminante en la vigencia espiritual del ideal espartano, es, en realidad, el golpe más rudo asestado a este ideal. Sus defectos aparecen captados aquí con espíritu profético y en Platón, que acepta de ella lo que tiene de fecundo, la Esparta real desciende de la altura de un ideal absoluto al rango de la mejor de las formas deficientes de estado.

La razón de que Platón ponga a la oligarquía inmediatamente después de la timocracia está, por una parte, en su repugnancia contra la degenerada democracia ateniense de su época, que le impide ver los méritos históricos de su ciudad natal[1748]. La aversión más profunda de Platón es para la tiranía. Pero este senti-

miento fundamental, que parece unirle a la democracia clásica, le separa en realidad de la forma de este régimen vigente a la sazón. Una sensibilidad refinada, que no se dejaba influir por palabras, le llevaba ya en el *Gorgias* a comparar el terrorismo de las masas con la tiranía[1749]. De este modo, la democracia va degenerando hasta su límite inferior. Entre la libertad y la servidumbre no existe solamente una antítesis, pues a veces los extremos se tocan, al trocarse entre sí los términos antitéticos[1750]. Por otra parte, la evolución de la Esparta moderna hacia la dominación del dinero había ido poniendo de relieve su secreta afinidad con la oligarquía[1751], a la que había hecho frente en un principio, y parecía lógico considerar también como normal esta transición, poniendo a la oligarquía inmediatamente después de la timocracia y antes de la democracia. En efecto, no es Aristóteles, sino Platón, el primero que ve la esencia de la oligarquía en la consideración del dinero como suprema pauta del valor social de la personalidad y también, por tanto, de sus derechos cívicos[1752]. La oligarquía es, por decirlo así, una aristocracia basada en la fe materialista de que la riqueza constituye la esencia de la distinción. Es cierto que la fortuna figuraba entre las premisas evidentes de la existencia de la antigua nobleza[1753], pero la riqueza inmobiliaria había engendrado una ética distinta de la del dinero, y, al ser eliminada por éste la estimación de la riqueza, o supeditada a él como forma económica, sufrió, precisamente en la mentalidad de la aristocracia, un golpe muy rudo, del que no pudo reponerse. La liberalidad de los nobles sigue constituyendo para Platón y Aristóteles la misma virtud que en los días de esplendor de la antigua nobleza griega[1754]. Sin embargo, el arte de obtener dinero tiene su raíz en un *ethos* distinto del que consiste en saber gastarlo. Platón establece como principio que allí donde se cotiza muy alta la posesión de dinero desciende el valor de la verdadera virtud[1755]. La unidad de riqueza y distinción se había roto ya en los tiempos de Solón y Teognis, representantes ambos

de la vieja aristocracia, y Solón había proclamado que no cambiaría su *areté* por la riqueza[1756]. Platón no apunta siquiera la idea de que la capacidad de acumular dinero constituya un indicio de virtud: su ideal de la *areté* se halla lejos en este sentido de ese concepto vulgar, aunque se advierta también de pasada que la gran masa ensalza el tipo del hombre de éxito[1757]. Es cierto que Platón reconoce el ascetismo de los que se entregan a ganar dinero, como el ascetismo de quienes se consagran a la virtud. Pero entiende que el culto a Mammón que ello requiere, y el consiguiente desprecio de la pobreza, constituyen síntomas de enfermedad del organismo social.

El concepto del estado oligárquico se halla determinado, según Platón, por cuatro características:

1. Todo gira en torno al dinero. No hace falta detenerse a demostrar que esto es falso, pues así como no se nos ocurriría entregar a nadie el mando de nuestro buque por el mero hecho de que tenga mucho dinero, no hay razón para confiarle por el mismo motivo el gobierno del estado[1758].

2. La desaparición de la unidad del estado. Éste encierra, en realidad, dos estados distintos, el de los ricos y el de los pobres, que se miran con recelo y hostilidad[1759]. Por eso este tipo de estado no es apto para su propia defensa. El gobierno siente temor, y se comprende, a armar a la parte pobre de la población, a la que teme mucho más que al enemigo. Pero teme también poner de manifiesto este temor y, además, la falta de disposición de los ricos a contribuir a las cargas de la guerra.

3. Otro rasgo por el que este tipo de estado choca con el principio del estado Platónico es la industriosidad a que obliga a los ciudadanos, pues en él la agricultura, los negocios de lucro y el servicio militar tienen que ser ejercidos por las mismas personas, en vez de confiarse a cada cual una misión específica[1760].

4. En una oligarquía todo el mundo puede vender lo que le pertenece y comprar lo que es de otros, pero quien se ha desprendido de todo y ha dejado de ser, en realidad, miembro del estado, pues no es comerciante ni artesano, ni caballero ni *hoplita*, conserva, a pesar de ello, el derecho a seguir residiendo en el estado como indigente[1761].

Al llegar aquí, nos encontramos con una reflexión muy detallada sobre cuestiones económicas a que no se concedió ninguna importancia al trazar la estructura del estado perfecto, porque éste se preocupaba exclusivamente de la misión educativa y dejaba a un lado todo lo demás. Platón establecerá más tarde, de un modo positivo y bajo forma legal, en las *Leyes*, lo que aquí expone en forma crítica y de pasada, en el plano de los principios. Allí procura superar el contraste dañino entre la excesiva riqueza y la pobreza extrema dando normas sobre la limitación y la inalienabilidad de la propiedad inmueble[1762], aunque en principio estas ideas aparecen ya en Platón, manifiestamente, desde muy temprano[1763]. Lo menos saludable de todo es la existencia en este estado de numerosos «zánganos», unas veces pobres y otras veces ladrones profesionales, rateros y carteristas[1764]. Es un fenómeno que Platón achaca, pura y exclusivamente, a la mala educación[1765].

El hombre oligárquico brota del timocrático cuando llega por experiencia a la conclusión de que la ambición, que en el estado espartano lo domina todo, impone en pro de la comunidad demasiados sacrificios, que «no merecen la pena». Como Platón entiende que todo cambio político es un fenómeno de educación, parte también aquí de la evolución, operada en el *joven*. Esta vez, lo concibe como hijo de un padre que es la encarnación corpórea del tipo de hombre ambicioso característico de la forma timocrática de estado y que, ocupando un puesto público importante, tal como el de general o el de alto funcionario del estado, consagra sin reservas su persona y su fortuna a la colectividad. Pero la

única ganancia que recoge, en vez de honores y distinciones, son quebrantos y fracasos; es separado de su cargo, calumniado por delatores, perseguido judicialmente, pierde su fortuna y su honor, es desterrado o condenado a muerte. El hijo ve todo esto con indignación y jura que a él no le acontecerá nada parecido[1766]. Mata en su alma la ambición en que su padre le había educado y con ella la parte egoísta y audaz de su alma, de la que brotan todos los actos ambiciosos. Humillado por la pobreza, se entrega al ahorro y al trabajo y va reuniendo una moneda tras otra. En su alma va subiendo al trono y se convierte en rey, con una cadena de oro al cuello y un sable corvo a la cintura, aquella parte codiciosa y amante del dinero[1767]. La metamorfosis aparece aquí, directamente ante nosotros, como una imagen política, pero el cambio de trono, que derroca a la ambición espartana dispuesta a la renuncia para entronizar al déspota oriental ávido de dinero, a la torpe avaricia, se opera en el interior del hombre[1768]. Es, en realidad, un proceso patológico que se efectúa en el alma, un trastorno de la sana armonía entre sus partes. El nuevo sultán, la avaricia, degrada y convierte a la parte pensante y fogosa, a la parte honrosa del alma, en un esclavo acurrucado junto a las gradas de su trono. No le permite pensar acerca de nada que no sea el modo de acumular más dinero, no le consiente admirar ni honrar más que a la riqueza y a los hombres ricos[1769]. Platón domina maravillosamente el arte de rehuir la repetición pedantesca de las mismas ideas fundamentales en cada nueva *metabasis*, ocultándolas detrás de imágenes que expresan con gran fuerza plástica las tres partes del alma y las relaciones normales que entre ellas deben existir. El desplazamiento de estas relaciones había determinado ya la decadencia del estado perfecto y su degeneración en el estado timocrático[1770].» Y ahora nos damos cuenta de que esta primera transición determina inexcusablemente la segunda. De pronto, vemos alzarse ante nosotros la imagen completa del hombre oligárquico: el hombre

ahorrativo, laborioso, eficaz, sometiendo al afán único de acumular dinero, en una sobria disciplina, todos los demás afanes, desdeñoso de las formas bellas y sin sentido alguno para la cultura, para la *paideia*, como lo demuestra el hecho de que elija por jefe del coro a un ciego, a Pluto[1771]. Su incultura (*apaideusia*) estimula en él los impulsos del zángano, los instintos del pobre y del delincuente, surgidos de la misma raíz de la avaricia de dinero[1772]. El verdadero carácter del hombre oligárquico se manifiesta siempre allí donde tiene fuerza para apoderarse sin correr ningún riesgo de los bienes de los demás. Así, por ejemplo, se apropia los bienes de los huérfanos confiados a su custodia, pero en el juego normal de los negocios, donde se paga la apariencia de la justicia, sabe reportarse, no precisamente porque le refrene el conocimiento del bien, sino por miedo a poner en peligro el resto de su fortuna[1773]. De este modo, el hombre de dinero aparece, visto desde fuera, como un tipo extraordinariamente pulcro y correcto, pero hay en ello mucho de fariseo, pues esta clase de hombres no conocen lo que son la verdadera virtud ni la armonía interior[1774]. Los grandes sacrificios para vestir los cargos públicos, que el estado democrático impone a los ciudadanos ricos, les resultan muy amargos y dejan de buen grado que otros campeen en este terreno por encima de ellos[1775]. No poseen ese espíritu distinguido de la rivalidad en torno a fines ideales tan consustanciado con los miembros del estado cultural ateniense, que Platón se olvida por completo de imputárselo como un mérito a su ciudad natal.

Del mismo modo que la exageración de la ambición espartana hace que la timocracia se trueque en oligarquía, el hombre insaciable de dinero convierte a la oligarquía en democracia[1776]. Es el pensamiento médico el que vuelve a aguzar aquí la mirada de Platón, en esta etiología de los cambios patológicos de forma de la humanidad. La patología médica opera con el concepto de la *isomoiria* y la simetría[1777], cuyo mantenimiento depende princi-

palmente de que sepa evitarse la plétora[1778]. Lo que la pone tan al alcance de la mano es el hecho de que el intercambio de materias consista en un ritmo normal de plétora y vacío[1779]. El secreto de la salud estriba en la medida oculta de las cosas, tan difícil de trastornar. Siempre se había sentido como el verdadero problema social de la riqueza el hecho de que «los que más tienen aspiran a tener el doble» (Solón), pues aquélla no tiene de por sí límite alguno[1780]. Para esta tendencia toda debilidad humana constituye un medio grato de enriquecerse, sobre todo la propensión de los jóvenes a derrochar, que en los estados oligárquicos no restringe, por tanto, ninguna ley, ya que en ellos todo el mundo se halla preocupado exclusivamente de obtener nuevas posibilidades de lucrarse[1781]. La existencia de una capa cada vez más extensa de gentes empobrecidas, explotadas por los ricos, y el predominio de la usura y del negocio de los réditos acaba convirtiéndose en causa de malestar y de trastornos sociales[1782]. Cuanto más abundan los mejores elementos entre los indigentes y cuanto más tiende por naturaleza el hombre de dinero a despreciar todo lo que no sirva para enriquecerse, más desfavorable para los desposeídos será la comparación que se establezca entre ambas clases. La vida social brinda, a las dos, ocasiones sobradas para conocerse mutuamente. El realismo Platónico no raya nunca a tanta altura como cuando pinta la psicología del hombre sencillo que, tostado por el sol, nervudo y musculoso, lucha en la batalla al lado de uno de esos hombres ricos, al que ve debatirse impotente bajo su grasa inútil y se dice, por último, que los ricos sólo deben su imperio a la cobardía de los pobres. Nos hace sentir cómo en los desposeídos fue formándose gradualmente la convicción de que «esos canallas no son nada, en realidad; podríamos hacer con ellos lo que quisiéramos»[1783].

Así como en un cuerpo enfermizo basta con un pequeño motivo externo para que la enfermedad se abra paso, en este estado al menor pretexto estalla la discordia latente, por ejemplo cuan-

do los ricos simpatizan con una potencia exterior dentro de la cual se oprime también al pueblo o, por el contrario, cuando los pobres buscan apoyo en otro estado democrático[1784]. En un abrir y cerrar de ojos, desaparece el estado oligárquico y se instaura la democracia. Los adversarios de ésta encuentran la muerte o son desterrados. Todos los ciudadanos obtienen derechos iguales y los cargos se proveen por sorteo. Este rasgo es para Platón la verdadera característica esencial de la democracia, tal como la veía en su propia ciudad natal. Ante él, que apreciaba por encima de todo el saber pericial, la democracia se presentaba precisamente como el símbolo de un régimen que daba al juicio de cada cual la misma participación en la decisión de los problemas supremos del estado[1785]. Desde un punto de vista histórico, aquí se confunde un fenómeno de degeneración con la esencia misma de la cosa, pues los propios creadores de la democracia ateniense habían coincidido con la crítica de la mecanización de la idea de la igualdad, tal como se expresa en la provisión de cargos por el azar del sorteo[1786]. Sabido es que Aristóteles rechazaba por demasiado sumario el juicio de su maestro. Aquél reconoce una forma acertada y una forma falsa de toda constitución; más aún, diferencia a su vez estas formas y distingue, en su *Política*, diversas fases históricas de desarrollo de la democracia y de las demás formas de estado[1787]. De este modo se acerca más, indudablemente, a la realidad. Pero a Platón no le interesa ajustarse minuciosamente a la realidad y a sus diferencias. A él las formas de estado sólo le interesan en segundo término, en la medida en que necesita de ellas para esclarecer a la luz del tipo de estado creado por él el tipo patológico del alma a que llama, en términos generales, el hombre democrático.

Es natural, por tanto, que para probar su punto de vista fundamental según el cual todas las formas de estado, fuera de la del estado educativo puro, son manifestaciones patológicas, destaque siempre en primer plano los rasgos más desfavorables. En las

Cartas, por ejemplo, Platón parece denotar cierta comprensión en cuanto a la misión nacional de los tiranos de Sicilia de unir las islas contra el peligro cartaginés, siempre y cuando que no se hiciese por la violencia y que los tiranos plasmasen de un modo más libre la constitución interior de las ciudades[1788]. En la *República* no percibimos nada de esto; la tiranía se considera aquí, sin reservas ni limitaciones, como una manifestación patológica. Y otro tanto acontece con la democracia. En el *Menexeno*, siguiendo la vieja práctica de las oraciones fúnebres de los guerreros, Platón ensalza los méritos de la democracia por haber salvado a la nación en las guerras de los persas[1789]; pero en la *República* no se habla de ellos para nada. Tampoco se preocupa Platón aquí del hecho histórico, que tenía que resultarle por fuerza simpático, de que la democracia había surgido en otro tiempo como el imperio de la ley, poniendo fin con ello al estado de anarquía general que la precediera. Su esencia, tal como aquí se expone, no consiste ni en educar al hombre en el sentido de la propia responsabilidad bajo la protección y dentro del espíritu de la ley, ni en la idea del deber de rendir cuentas, que según Esquilo, en *Los persas*, es lo que distingue a la forma ateniense del estado del despotismo asiático. En vez de esto, Platón traza el cuadro sombrío de la democracia desquiciada de su propio tiempo. «La ciudad —escribe— rebosa ahora libertad y cada cual puede hacer dentro de ella lo que se le antoje.» [1790] La libertad consiste, pues, sobre todo, en sentirse libre de toda clase de deberes, no en someterse por sí mismo a ciertas normas interiores. «Cada cual organiza su vida como mejor le place.»[1791] El individuo triunfa en su carácter fortuito naturalista y escueto, pero esto precisamente hace que «el hombre» y su verdadera naturaleza salgan mal parados. Esta emancipación del individuo perjudica al hombre tanto como el sistema de la coacción y de la exagerada disciplina que oprime al individuo. Lo que Platón describe como el hombre democrático es lo que hoy llamaríamos el tipo del individualis-

mo, que al igual que el tipo ambicioso, el avaricioso y el tiránico, se presenta en realidad en todas las formas de estado, pero constituye un peligro especial para la democracia. El individualismo se convierte en una nueva forma patológica de la personalidad. Pues la personalidad no es la simple individualidad. El hombre como exponente de la *areté* es la naturaleza cultivada por la razón. Qué entiende Platón por ella, lo dejó puesto en claro en la *paideia* de su estado perfecto. Vista desde esta altura de la libertad interior, cuya expresión más visible consiste en que en el estado Platónico pueden ser abolidas todas las leyes salvo las que rigen la *paideia*, nuestra idea media de la libertad aparece como un tópico con el que se cubren muchas cosas que sería mejor prohibir.

Debemos considerar como una premisa tácita, en este respecto, que la severa crítica que Platón hace de la constitución de su propio estado y la enseñanza «revolucionaria de su vida» que entraña su filosofía no habrían podido concebirse en ningún otro sitio fuera de Atenas. Platón juzga dudoso el valor de esta libertad porque todo el mundo la disfruta. Quien como él se siente en posesión de la única filosofía verdadera, ¿cómo ha de mostrarse dispuesto a conceder iguales derechos al error? Aunque el método de su dialéctica deriva su nombre de la palabra «diálogo», nada le repugna tanto como las «discusiones» que a nada obligan y que acaban siempre así: «ése es tu punto de vista, el mío es otro». Al llegar aquí, el educador, que se siente en esta atmósfera de incontrolabilidad como podría sentirse el pez en tierra se seca, entra en colisión con la tolerancia política, que prefiere escuchar una opinión necia que reprimirla por la violencia. La democracia aparece a los ojos de Platón como un estado en que bullen los hombres de todas clases, como un «bazar» de todas las clases de constituciones, donde cada cual toma lo que más a tono se halla con sus gustos particulares[1792]. Quien no quiera participar para nada en el estado puede abrazar este camino, exactamente lo mismo que podría seguir el contrario. Quien no desee intervenir

en la guerra mientras los demás guerrean, puede seguir viviendo en paz. El que se vea separado de su cargo por la ley o por un fallo judicial, sigue gobernando, no obstante, sin que nadie se lo impida[1793]. El espíritu de la tolerancia impera aquí sobre la justicia[1794]. La moral de la sociedad no reconoce pequeñeces. No se establece ninguna cultura del espíritu como condición previa para la actuación política; todo lo que se exige es que los oradores piensen bien del pueblo[1795]. Este cuadro podría documentarse en todos sus rasgos a base de los discursos forenses y de la comedia. Los guardianes patrióticos de esta constitución ateniense son, a su vez, los más propensos a censurar estos defectos del sistema, aun cuando no se muestren dispuestos a renunciar por ello a sus ventajas. También Platón plantea y resuelve negativamente, aunque por otras razones, el problema de la trasformación de la constitución ateniense por la vía revolucionaria. Es el médico consecuente que se limita a examinar el estado de salud del paciente y lo encuentra inquietante, pero sin que se le ocurra ningún medio para curarle[1796].

El nacimiento del hombre democrático se debe, según Platón, lo mismo que el de los demás tipos de hombre, a un defecto de educación, que hace que las fallas del tipo de hombre anterior engendren otro tipo de hombre todavía más defectuoso[1797]. Por eso el elemento de la codicia predominante en él acaba rebasando los límites dentro de los cuales debería mantenerse en rigor su instinto de posesión y de ahorro. No sabe distinguir los apetitos y necesidades necesarios por naturaleza de los innecesarios, sobre todo en la juventud[1798], lo que convierte a su alma en palenque de luchas intestinas y sublevaciones. Aquí, como siempre, se ve claro que el concepto que empieza siendo puramente político se convierte para Platón en símbolo de un determinado tipo estructural psicológico. Como en la *metabasis* del hombre timocrático al hombre oligárquico, Platón pinta aquí el proceso de cambio que se opera dentro del alma, presentándolo incluso con la

imagen alegórica de una revolución política dentro del estado del alma, para esclarecer su importancia directa para la forma de estado. Mientras que el hombre ambicioso es el producto de un triunfo de la parte valerosa del alma sobre la parte pensante de ella, el hombre democrático brota de las luchas que se entablan por entero dentro de la parte afanosa del alma. Lo que hay en ella de oligárquico empieza haciendo resistencia y va a buscar apoyo en otros elementos afines, por ejemplo, en el padre que lo educa, hasta que por último la acción inhibitoria del *aidos*, es decir, del respeto y del pudor, se ve eliminada por la presión de los apetitos, cada vez más fuertes, porque el padre y el educador del joven no conocen el modo de alimentar como es debido (τροφή = *paideia*) los mejores impulsos de él. Su *anepistemosiné* (desconocimiento científico) del verdadero modo de alimentar el alma echa a perder toda su obra educativa[1799]. Y así brota en el joven un *plethos* (concepto de masa) de apetitos no satisfechos[1800]. Un buen día, estos apetitos se apelotonan y asaltan la acrópolis de su alma (= su razón), después de descubrir que su cuerpo de guardia se halla completamente desguarnecido por la ciencia y las aspiraciones ideales del espíritu[1801]. En vez de eso, la fortaleza se ve ahora llena de falsas e imaginarias ideas y el hombre cae ahora por completo en manos de éstas. Cierran las puertas del castillo y no dejan que lleguen a él ni refuerzos de otro campo ni mensajeros trayendo el consejo de amigos más viejos[1802]. Envían al destierro al respeto (*aidos*., al que llaman torpeza, y proceden a cambiar de nombre todos los conceptos estimativos. A la prudencia la llaman ahora falta de virilidad, a la moderación y al orden inculta tacañería, y destierran de allí estas virtudes[1803]. Entronizan bajo seductores ropajes y entre gritos de alabanza todo lo contrario de lo que ellas representan y llaman a la anarquía libertad, a la dilapidación de los bienes del estado magnanimidad y a la desvergüenza valentía.

Fácilmente se ve que Platón utiliza aquí para sus fines aquel relato grandioso de la obra histórica de Tucídides en que éste pinta la decadencia de las costumbres basándose en el cambio de sentido de las palabras[1804]. Platón relaciona la conciencia de este estado de cosas con su problema. Ve en este proceso invisible operado en el alma el signo de la más grave conmoción producida en la historia de la *paideia*. Fiel a su premisa, atribuye al «hombre democrático» como tal la culpa exclusiva de lo que el historiador presenta en toda Grecia como una consecuencia deplorable de la guerra del Peloponeso. Tiene ante sus ojos un tipo de hombre que va cediendo por turno a todos los cambios operados en sus instintos, tanto a las necesidades naturales como a los apetitos dañinos[1805]. Si tiene suerte y no se arruina completamente con sus disipaciones, puede que al llegar a la vejez, cuando haya pasado el tumulto principal dentro de su alma, se sienta capaz de atraer de nuevo a sí una parte de los mejores instintos antes desterrados y de vivir una época de «equilibrio», confiándose a las propensiones contradictorias que en cada momento le dominen. Tan pronto vivirá entre canciones y vino como beberá agua y perderá carnes; tan pronto se dedicará al deporte como se sentirá perezoso e inactivo o entregado sólo a los intereses espirituales. Unas veces se lanza a la política, se pone en pie y habla, otras veces se retira al campo, por entender que la vida rural es hermosa, o se dedica a la especulación. Su vida carece de orden, pero él la llama una vida hermosa, liberal y feliz. Este hombre es una antología de distintos caracteres y alberga un tesoro de ideales que se excluyen los unos a los otros[1806].

La valoración Platónica del hombre democrático se halla determinada en absoluto por el entronque psíquico directo entre este tipo y los orígenes de la tiranía[1807]. Es cierto que al exterior la tiranía es aparentemente la forma que más se acerca al estado que Platón considera el mejor. Descansa como la monarquía del sabio y el justo sobre el imperio ilimitado de una sola persona.

Pero es una semejanza engañosa y el hecho del imperio ilimitado no es a los ojos del filósofo, ni mucho menos, decisivo para juzgar de la esencia del estado, sino sólo la forma de la concentración y unidad supremas de una voluntad que lo mismo puede ser justa que absolutamente injusta. El principio sobre que descansa la tiranía es la injusticia. Este antagonismo que se encierra bajo una forma exteriormente semejante convierte a la tiranía, para Platón, en caricatura del estado ideal, y la aproximación a ella es el criterio de lo malo. La tiranía se caracteriza por un máximo de carencia de libertad. Y esto precisamente es lo que explica que brote de la democracia, régimen que confiere un máximo de libertad, puesto que la exaltación extrema de todo estado de cosas, al convertirse en exageración, hace que se trueque en el contrario. El exceso de libertad es el camino más corto hacia la carencia absoluta de libertad[1808]. Esta explicación médica del proceso político se basa, naturalmente, en la experiencia del último cuarto de siglo transcurrido desde la guerra del Peloponeso. La tiranía antigua había surgido por el tránsito de la aristocracia a la democracia; la llamada nueva tiranía de la época de Platón era la forma típica de liquidación de la democracia, en el momento en que ésta llegaba a la fase más radical y ya insuperable de su evolución. La teoría Platónica es, por tanto, unilateral en el sentido de que sólo toma en consideración la forma actual de la tiranía, pero la experiencia histórica posterior parece venir a darle la razón, pues presenta a la tiranía en la mayoría de los casos como continuadora de la democracia. Para impedir este tránsito, la república romana llegó incluso a realizar el intento victorioso de convertir en institución legal de la democracia, en tiempos difíciles, el imperio de un solo individuo durante un periodo limitado, pues eso significaba el cargo del dictador. Sin embargo, el entronque Platónico de la tiranía con la democracia no se basa sólo en la experiencia histórica externa. Encuentra su necesidad lógica en las reflexiones psicopatológicas de su teoría de la *paideia*.

Aunque su modo de caracterizar esta forma de estado mueva nuestro interés, no es precisamente la tiranía política el fenómeno que Platón ilumina de un modo nuevo, sino que, como ocurre siempre en su morfología del estado, su investigación gira en torno a los orígenes psíquicos de lo tiránico, en el más amplio sentido ético de esta palabra. Dentro de esta órbita de fenómenos, el tirano, considerado como tipo político, no es más que el caso extremo y más preñado de consecuencias para la colectividad. A esta gradación de importancia corresponde el ascenso metódico que va desde el relato de los hechos políticos que forman la tiranía hasta el análisis del hombre tiránico.

La causa de la tiranía reside, como se ha dicho, en el exceso de libertad. Platón no se limita a enunciar este simple tópico, sino que le da fuerza plástica mediante una teoría de los síntomas de la anarquía[1809], que no tiene paralelo en la historia de la literatura universal, como descripción de la íntima interdependencia entre el estado y el espíritu. En ella se ve a cada paso que son las propias experiencias vividas por Platón en su ciudad natal las que imprimen a su cuadro un color tan sombrío y tan realista, hasta llegar a veces a la exageración sarcástica. Esparta y la oligarquía quedan, en realidad, mucho más lejos de él que las cosas que aquí nos revela. Si puede pintar la anarquía como lo hace, es porque fue desde el primer momento la experiencia vivida que determinó el rumbo de su filosofía. Tal parece como si viésemos su estado y su *paideia* brotar de la situación que describe aquí. De este modo, cuanto dice adquiere al mismo tiempo el significado de una advertencia ante el paso siguiente, que habrá de producirse con una lógica inexorable. Es la misma profecía de Solón, que se repite aquí en una eterna etapa más alta, pues toda política es en última esencia tal, lo mismo si descansa sobre la observación empírica desdeñada por Platón[1810] que si se toma por fundamento las más profundas necesidades interiores del proceso del alma. Es cierto que la teoría Platónica de los tránsitos de unas

formas de estado a otras no pretende representar ninguna sucesión histórica, pero por el modo como presenta la crisis de la libertad, Platón enfoca el futuro de Atenas en aquellos años de 10 última reincorporación aparente *que* estaba reservada a su ciudad. Tal vez la historia hubiese seguido realmente este camino durante más o menos tiempo, si el estado ateniense hubiera podido seguirse desarrollando con sujeción a puras leyes internas. Sin embargo, la tiranía no había de surgir en el propio seno de la democracia, sino que le sería impuesta por una potencia exterior. Por el contrario, la invasión macedónica de Grecia, que vino a cortar en su última fase la curva de la fiebre —por llamarla así— trazada por Platón, habría de volver a encomendar a la democracia una gran misión nacional, y su fracaso ante esta misión es lo único que confirma el diagnóstico Platónico, a pesar del distinto carácter con que el proceso de los hechos habría de discurrir.

Donde primero se manifiestan los síntomas de la anarquía es en el campo de la educación, pues es de la decadencia de ésta de donde arranca el proceso, según la etiología de Platón. La *paideia* de la falsa igualdad se traduce en los fenómenos más antinaturales. Los padres se adaptan al nivel de la edad infantil y cobran miedo a sus hijos; éstos se comportan como si fuesen adultos prematuros y piensan como viejos. Ño sienten el menor respeto hacia sus padres ni abrigan ningún sentimiento de pudor, pues ambas cosas chocarían contra su sentimiento de verdadera libertad. Gentes extrañas y extranjeras se arrogan la misma posición que si fuesen ciudadanos del estado, y los ciudadanos viven dentro de su estado desinteresados de él, como si fuesen extranjeros. Los profesores temen a sus alumnos y los adulan; los alumnos tratan a sus maestros sin el menor respeto. Entre los jóvenes reina un espíritu de sabiduría propio de la vejez, mientras que entre los viejos está de moda el espíritu juvenil y nada se rehuye con tanto cuidado como la apariencia de dureza y de rigor «despótico»[1811]. Tampoco se advierte diferencia alguna en las relaciones

entre los señores y los esclavos, para no hablar de la emancipación de la mujer. Estas palabras parecen una glosa de los amenos cuadros que desfilan por la moderna comedia ática, donde aparece ilustrada copiosamente sobre todo la caracterización que se hace de los hijos y de la gran libertad de los esclavos. La fina sensibilidad de Platón para todo lo psíquico se extiende a los animales ni más ni menos que a los hombres. Le parece que en ninguna parte se mueven los perros, los asnos y los caballos con tanta libertad, con tanto desembarazo y con un sentimiento tan grande de sí mismos como en el estado democrático. Parece como si quisieran decir a todo aquel con que tropiezan en la calle: si tú no te apartas, yo por mi parte no pienso cederte el paso[1812].

El trueque de cada extremo en su contrario responde a una necesidad impuesta por la ley natural, que rige lo mismo en el reino de lo atmosférico que en el mundo de la vegetación y en el de la vida animal. ¿Por qué, pues, había de suceder de otro modo, en el mundo político[1813]? Platón acentúa también en varias ocasiones el origen empírico de estas tesis con las palabras que elige para exponerlas. Los giros empleados repetidas veces de «suele» (φιλεῖ) y «habitualmente» (εἴωθεν) aluden de modo visible al precedente de la patología médica y de las ciencias naturales, en las que son usuales giros como éstos para indicar el grado relativo de certeza del conocimiento[1814]. Y tras esto viene el cuadro de la enfermedad: así como las flemas y la bilis trastornan la salud física, los elementos ociosos, que sólo se ocupan de derrochar dinero, constituyen el foco de inflamación del organismo social[1815]. Los «zánganos», cuyo efecto pernicioso pudimos observar ya en el estado oligárquico, son también en la democracia los gérmenes de las enfermedades que ponen en peligro la vida colectiva[1816]. Un sabio colmenero los eliminará cuanto antes, en unión del panal, para poder salvar la colmena en conjunto. Los zánganos son los demagogos que hablan y actúan en la tribuna, mientras la masa zumba en torno a ellos y no consien-

te que nadie exteriorice otra opinión. La miel es la fortuna de los ricos y constituye el verdadero alimento de los zánganos. La masa de la población no políticamente activa, que vive del trabajo de sus manos, no posee gran cosa, pero es la llamada a decidir en las asambleas y los demagogos le entregan en pago un poco de miel, cuando se decide a confiscar la fortuna de los ricos; pero la mayor parte de ella la retienen para sí los propios zánganos. La capa poseedora se lanza a la política, para defenderse con las únicas armas eficaces dentro de este estado. Pero, por otra parte, su resistencia es interpretada como un grito de guerra y la masa confiere a su caudillo poderes ilimitados. Con ello, nace la tiranía[1817].

En los valles inaccesibles escondidos entre las montañas de la Arcadia mora un pueblo tosco, de costumbres antiquísimas. Los usos de los antepasados se han mantenido sin quebranto en él hasta los días de la civilización del siglo IV. Todos los años se siguen ofrendando allí, como en los sombríos tiempos prehistóricos, sacrificios humanos al Zeus Liceo. Un corazón humano y visceras humanas se mezclan en la comida del sacrificio, formada principalmente por las entrañas de los animales consagrados a los dioses. Quien gusta con su parte un trozo de carne humana se convierte, según la leyenda, en lobo. Del mismo modo, quien prueba una vez con labios impuros la sangre de los hijos de su pueblo, se convierte en tirano. Después de arrojar del suelo de su patria o de ejecutar a muchos de sus adversarios y de esbozar planes de profundas reformas sociales, no le quedan más que dos caminos: o sucumbir a manos de sus enemigos o gobernar como tirano, convirtiéndose de hombre en lobo[1818]. Se rodea, para salvaguardar su vida, de una guardia personal que voluntariamente le entrega la masa, la cual es lo bastante necia para preocuparse más de él que de sí misma. Mientras los ricos ponen a salvo su fortuna sacándola al extranjero, si no son sorprendidos en la maniobra y dejan en ella su vida, el tirano elimina en el interior del

estado a sus últimos enemigos. Por fin, se adueña de las riendas del carro del estado, pero el dirigente del pueblo se ha convertido ya en un tirano. Empieza actuando como un amigo del pueblo y se atrae a todo el mundo con su trato afable. Niega que su gobierno tenga nada de común con la tiranía y hace al pueblo grandes promesas, ordena que se cancelen las deudas y asigna terrenos para que establezcan colonias las gentes del pueblo y sus propios correligionarios[1819]. Pero, para hacerse indispensable como caudillo, se ve obligado a buscar constantemente pretextos para acometer empresas guerreras. Esto va atrayendo sobre él, poco a poco, el odio cada vez mayor de la gente, y las críticas llegan incluso a labios de sus más fieles seguidores y más cercanos consejeros, que le ayudaron a escalar el poder y hoy ocupan elevados puestos. Y no tiene más remedio que alejarlos a todos, si quiere mantenerse en el poder[1820]. Los hombres más valientes, los más puros y los más sabios se ven obligados a convertirse en sus enemigos, y el tirano, quiéralo o no, no tiene otra opción que limpiar de ellos el estado. Este concepto, que Platón transfiere de la medicina a la política, tiene aquí el sentido contrario: el tirano se ve obligado a eliminar del organismo del pueblo, no los elementos peores, sino los mejores[1821]. No tiene más remedio que apoyarse en una guardia personal cada vez más numerosa y domina a las partes mejores del pueblo por medio de las personas. Y para poder sostener un séquito tan grande tiene que cometer un desafuero más, confiscando para el estado los bienes sagrados. Por último, el pueblo se da cuenta de lo que ha gastado. Por huir de la sombra de la servidumbre que temía de hombres libres, ha caído en un despotismo entregado en manos de esclavos[1822].

El hombre tiránico parece lo opuesto al hombre democrático, pero el punto de partida de su nacimiento lo forma la vida instintiva demasiado fuerte e independiente, de la que Platón deriva también el tipo democrático de hombre. Si éste brota de la

plétora enmarañada de los apetitos superfluos, el alma tiránica surge de la modalidad, no mencionada hasta ahora, de los apetitos contrarios a la ley[1823]. Para captar su esencia, tenemos que adentrarnos en el campo de lo subconsciente. En el sueño, cuando el espíritu rompe los frenos de las inhibiciones que le impone la razón y aparece en el hombre en vez de lo domesticado lo salvaje y lo animal, se descubre esta parte de la naturaleza humana de la que, por lo general, ni el mismo hombre tiene conciencia. Platón es el padre del psicoanálisis. Es el primero que desenmascara la monstruosidad del complejo de Edipo, la voluptuosidad de unirse sexualmente a la propia madre, como una parte del yo subconsciente, sacándolo a la luz mediante la investigación de las experiencias de los sueños y presenta, además, toda otra serie de apretados complejos de deseo análogos a éste, que llegan hasta el comercio sexual con los dioses, la sodomía y el simple deseo de asesinar[1824]. Pide que se le perdone el detalle con que trata este problema por la importancia que tiene para la educación de la vida instintiva, ante el fracaso completo sufrido por aquélla frente al tipo del hombre tiránico. El hecho de que lo subconsciente aflore en los sueños hasta de los hombres perfectamente normales y dueños de sí mismos, prueba que todo el mundo alberga dentro de sí instintos de este tipo brutal y espantoso[1825].

Platón saca de aquí la conclusión de que debe hacer extensiva la *paideia* a esta vida psíquica subconsciente, para poner un dique a la amenaza de irrupción de estos elementos subterráneos en el mundo armónico de las emociones y aspiraciones conscientes del alma. El método que prescribe para domeñar los instintos anormales se basa en la psicología de las tres partes del alma. Tiene como fundamento una relación sana y mesurada entre el hombre y su propio yo. Se ha observado con razón que en Platón no existe aún el concepto individual moderno del yo. Pero este hecho se halla relacionado con la estructura del concepto Platónico de la personalidad, el cual consiste en la acertada relación exis-

tente entre el hombre impulsivo y su propio yo, a que Platón da el nombre de virtud o parte mejor del alma. El yo no aparece, por tanto, subrayado valorativamente; es, en relación con el mismo, un cualquiera. La acción educativa sobre la vida de los instintos subconscientes debe extenderse ante todo al estado del sueño, la única esfera de la vida que no había sido «captada» hasta ahora por la *paideia*. Platón lo incorpora a sus dominios, lo mismo que hace con el periodo prenatal de la vida humana en el claustro materno y con la vida de los padres antes de que engendren al hijo[1826]. Así como lo racional se prepara, según él, en lo irracional[1827], éste se forma en lo subconsciente. Del descubrimiento Platónico de las conexiones entre la vida de los sueños y los actos del hombre despierto saca Aristóteles sugerencias importantes para sus investigaciones sobre los sueños, pero las investigaciones aristotélicas presentan un carácter más bien de ciencias naturales, a diferencia de las de Platón, cuya psicología del sueño se mantiene también íntimamente vinculada al problema de la educación. Antes de echarse a dormir, el hombre «debe» estimular dentro de sí la parte pensante de su ser; «debe» servirle una cena abundante de hermosos pensamientos y reflexiones, para que se afirme y se concentre. La dieta prescrita para la parte afanosa del alma se atiene al precepto de «ni plétora ni escasez», con objeto de que no trastorne a la parte mejor con emociones de gozo y de dolor, sino que la deje simplemente entregada al tranquilo examen y a la aspiración de algo que no conoce, ya resida en el pasado, en el presente o en el futuro. Y del mismo modo debe apaciguarse a la parte valiente del alma, para que el hombre no se acueste con el ánimo excitado. A propósito de esto hay que tener presentes las formas fundamentales del movimiento en el *timos*, la cólera y el entusiasmo. Por tanto, el sueño deberá empezar extendiéndose a las dos partes inferiores del alma, dejando que el espíritu se mantenga en vela hasta el postrer instante, de tal modo que los últimos efectos de su acción apacigua-

dora se hagan sentir todavía en las zonas psíquicas inquietas durante el periodo de completa inhibición de la conciencia[1828]. Esta pedagogía del sueño tuvo una fuerte influencia en los últimos tiempos de la Antigüedad. Entre los neopitagóricos, por ejemplo, se enlazó con la labor diaria de escrutación de la conciencia[1829], pero no aparece mencionada en Platón. La receta del sueño que éste da para el alma, no es una receta moral, sino dietética.

El tipo tiránico de hombre surge del predominio de una vida instintiva anormal en el alma. Es el fruto de una recaída en su fase prehumana de lo psíquico, la cual, encadenada generalmente a lo subconsciente, sólo vive dentro de nosotros una existencia subterránea[1830]. Se suele pasar por alto el hecho de que, lo mismo en este caso que ante el problema del origen de los otros tres tipos patológicos de la personalidad de los que brotan las tres formas fundamentales de estado, Platón descubre el primer germen de la degeneración progresiva en las relaciones entre padres e hijos. El ejemplo que simula en los cuatro casos para poner de relieve el empeoramiento de la fase siguiente, es el de un joven que se forma sus opiniones y sus ideales en oposición con los de su padre[1831]. Y una vez más admiramos la perspicacia del educador y del psicólogo que, al hablar de la degeneración del alma por una falsa educación, no piensa ante todo en las enseñanzas que la escuela inculca al hombre. Tiene presente de una manera fundamental las relaciones educativas entre el hijo y el padre. Éste es siempre, según la tradición griega, el modelo natural que debe imitar el hijo. La trasplantación de la *areté* encarnada por el padre a la propia descendencia es el sentido de la *paideia*, en su forma más simple y más clara[1832]. Al llegar a una fase más alta de cultura educativa se incorpora a esta relación dada por la naturaleza la persona del educador y, por último, todo un sistema gradual de educación, *en* que el padre se ve completamente desplazado o sólo conserva una función más bien elemental. Sigue

siendo, sin embargo, en un respecto, el prototipo del educador, en el sentido de que en él el ideal aparece en cierto modo ante los ojos del hijo como una vida vivida, midiéndose, en consecuencia, por sus efectos. Mientras que el padre exagera unilateralmente su tendencia al ideal por él perseguido, tendencia legítima dentro de ciertos límites, la resistencia natural de la juventud frente a los años que se agita en el alma del hijo ve alimentada su repugnancia contra la adaptación absoluta al tipo paterno de la *areté*. La timocracia nace de la oposición del hijo contra el modo de vida del padre, exento de ambiciones y preocupado sólo de su propia obra[1833]. Aquí, la aspiración del padre se ajusta incluso de un modo perfecto a la norma. Por tanto, en principio el punto de partida no puede residir tanto en el carácter unilateral del ideal paterno, que en el caso presente no existe en realidad, aunque el hijo crea otra cosa, como en el empeoramiento progresivo y rectilíneo de la *physis* de la joven generación. Y como los representantes de ésta se convierten a su vez en padres, contribuyen mediante el carácter cada vez más unilateral de su *areté*, de generación en generación, a la degeneración progresiva de ésta, y la aportación paterna va aumentando de un tipo a otro de hombre. El ideal ambicioso que el joven timocrático se propone en vez de la abstención de su padre ante toda *philopragmosyné* [1834] es considerado, a su vez, como «demasiado desinteresado» por el hijo de aquél, que en vista de ello se convierte en financiero[1835]. Pero el hijo de éste siente ya repugnancia por el desdén en que se tienen todos los demás goces y anhelos que no guarden relación con el lucro y se convierte de un oligarca en un demócrata[1836]. Finalmente, el hijo del hombre democrático no se contenta con el postulado de los anhelos superfluos cuya satisfacción consideraba su padre como signo de verdadera libertad y humanidad, sino que se convierte en un aventurero lanzado a navegar sobre el mar agitado de los instintos anormales[1837].

Platón pone de relieve este proceso a base de una rigurosa simetría con las fases precedentes, haciendo que los fenómenos típicos que suelen desarrollarse al nacer la forma tiránica de estado se reflejen en el estado del alma. Pero aunque estas imágenes las toma también de la anarquía del mundo político, lo que sucede en el alma es. en realidad, según el principio expresamente proclamado por él, el prototipo invisible de un proceso político análogo. La tiranía nace en el alma del joven por el hecho de convertirse en juguete de sus instintos. El padre y todos los que tienen alguna influencia educativa sobre él se esfuerzan en desviar sus afanes de los cauces de lo ilegítimo, por los que discurren, hacia derroteros menos peligrosos. En cambio, los magos malignos y los creadores de tiranos que le seducen procuran atizar en él una grande e inmensa pasión (ἔρως), un zángano grande y alado, que se lance luego a actuar como caudillo popular (προστάτης) de la masa ociosa de los pequeños apetitos, cuya única misión es dividir entre sí el dinero existente[1838]. Por tanto, lo mismo en el alma que en el estado es el «problema de los sin trabajo» el que engendra el fomento de la tiranía. Rodeados por el enjambre zumbador de estos apetitos, que los espolean hasta más no poder, su pasión principal se ve escoltada por un guardia de corps de manías, y si aún quedan algunos impulsos con fuerza bastante de resistencia. se encarga de «limpiar» al alma del último resto de prudencia que aún existe en ella[1839]. La experiencia nos muestra que la esencia de lo tiránico va asociada siempre principalmente a tres fuerzas psíquicas de destrucción: lo erótico, el alcoholismo o la depresión maniaca. El alma tiránica surge allí donde el hombre se convierte, sea por disposición natural, por hábito, o por ambas cosas a la vez, en alcohólico, erótico o melancólico[1840]. El proceso comienza con manifestaciones de rebeldía contra los padres; luego se producen contra otros sus reacciones de violencia[1841]. La democracia vigente en su alma se disuelve y eros, el gran tirano, le arrastra, lo mismo

que a un pueblo cogido en las redes de este tipo de hombre, a todas las locuras[1842]. Al hablar del temperamento tiránico, Platón no se refiere sólo, en modo alguno, a quien ejerce el poder político; lo tiránico se da en todas las magnitudes, desde el ratero y el salteador hasta el hombre a quien las pequeñas almas de tirano consiguen elevar hasta el poder supremo del estado, sintiendo que alberga en su interior al mayor tirano de todos, la más desenfrenada pasión[1843]. Hasta que, por último, se repite en una fase superior el mismo espectáculo de violencia que el tirano en pequeño daba al principio respecto a su padre y a su madre y que ahora el gran tirano ejerce contra su país paterno y materno[1844].

Los sentimientos de vida del hombre tiránico no conocen la verdadera amistad ni la verdadera libertad. Vive lleno de recelos y *su* verdadera esencia es la injusticia. El hombre tiránico y su imperio son el reverso completo del hombre justo y del estado justo[1845]. Y así como el hombre justo es dichoso, pues la justicia no es otra cosa que la salud del alma[1846], el tirano es desgraciado, porque en su interior se ha roto el orden natural. Pero el único hombre que se halla en condiciones de juzgar verdaderamente esto, es el hombre capaz *de* penetrar con su espíritu en el carácter y en la esencia de otro y no se deja cegar, como el niño que sólo ve lo que «aparece hacia fuera», por las grandes apariencias exteriores[1847]. Platón dibuja aquí al final de su análisis patológico de las formas del estado y del hombre, al psicólogo, que, en su unión personal con el investigador filosófico de los valores, forma la esencia de su nuevo tipo de educador, y hace que Sócrates dirija a su interlocutor, con bella ironía, estas palabras: ven y procedamos por una vez como si fuésemos de esos conocedores de las almas[1848]. ¿No es acaso el alma del tirano como la ciudad gobernada tiránicamente, no sufre de la misma enfermedad que ésta? Es de todas las formas del alma humana la más esclavizada, pues no conoce la libertad y se halla dominada por instintos exaltados a manías. No es, pues, lo mejor, sino lo peor lo que

impera en ella. Se halla poseída constantemente por la inquietud y el arrepentimiento. Es pobre e insaciable, llena de temor y de quejas, de depresión y de dolores[1849]. Y la peor desgracia que puede acontecerle a un hombre tiránico es que no pueda vivir como un simple particular, sino que se vea elevado al poder de la tiranía política por las circunstancias[1850]. Ya en el *Gorgias* se decía que a pesar de toda la voluntad puesta en sus manos, el tirano carece del verdadero poder, pues no le es dado realizar el bien, que constituye el sentido natural de toda voluntad humana[1851]. Ya en la pintura de la tiranía llama la atención el hecho de que el tirano no se caracteriza como el hombre que hace esto o lo otro, sino que se subraya cuidadosamente a cada nueva acción que el tirano no tiene más remedio que expulsar a los hombres mejores y se ve obligado a eliminar a sus propios camaradas[1852]. Todo, en su conducta, es obligado; el tirano es, por tanto, el mayor de los esclavos[1853]. Se ve, por sus recelos, reducido a la soledad y más limitado en sus movimientos que cualquier otro hombre, pues todos menos él pueden viajar y ver el mundo[1854]. Es, por consiguiente, a los ojos del médico filosófico, en todo y por todo, la personificación del hombre desdichado.

EL ESTADO EN NOSOTROS

Platón había justificado su minuciosa exposición de las distintas formas de estado y de las distintas formas de hombre congruente con ellas, alegando que la verdadera finalidad del diálogo era saber si la justicia representaba de por sí un bien y la injusticia un mal[1855]. Su propósito es demostrar que el hombre perfectamente justo, es decir, el hombre que según la definición da-

da más arriba se halla en posesión de la *areté* perfecta[1856], posee también la verdadera dicha y que el hombre injusto es. en cambio, desgraciado. En efecto, según la interpretación Platónica, tal *es* el verdadero sentido de la palabra *eudemonia*: no quiere decir que el hombre goce de bienestar exterior, sino que tiene realmente, como la palabra indica, un buen *demon*.

Este concepto religioso era un concepto susceptible de cambios y profundización infinitos. *Demon* es el dios en su acción y en su significación vueltas hacia el hombre. El hombre que «tiene un buen *demon*» es, para la masa, el dotado de bienes abundantes y feliz en este sentido. La acepción griega vulgar de la palabra aparece caracterizada magníficamente cuando en el drama de Esquilo el rey de los persas pone en juego frivolamente a su viejo *demon* para adquirir nuevo poder y mayor riqueza[1857]. Aquí presenta a la vez el contenido material y el auténtico sentido originario del favor de los dioses. Aunque en la mentalidad del siglo IV vaya adquiriendo fuerza cada vez mayor o predomine de un modo exclusivo el sentido material de la *eudemonía*[1858], esta palabra de por sí, que recuerda el origen del *demon*, es susceptible en todo momento de volver a anudarse con la concepción religiosa que le sirve de base. El concepto del *demon* como tal se había desarrollado desde hacía mucho tiempo hasta adquirir un significado más interior, independientemente de la acepción especial que tenía en el tiempo muy usual de *eudemonía*. Donde presenta un sentido más familiar para nosotros es en la frase de Heráclito: «el carácter (ἦθος) es el *demon* del hombre». Aquí el *demon* no es algo que viva fuera del hombre, sino que la íntima relación que aparece establecida entre lo divino y su acción y el hombre individual como agente del destino, hace que éste forme una unidad con la esencia interior de aquél y con sus especiales condicionalidades. No hay un gran trecho entre esto y la idea Platónica de que la *areté* moral interior del hombre, la «personalidad» como decimos hoy, constituye la fuente única de su *eudemonía* o de

que, para decirlo con la frase con que Aristóteles, en su elegía del altar, resume la doctrina de Platón, la *areté*, es decir, el propio valor interior, es lo único que hace dichoso al hombre[1859]. Con esta fe nos encontrábamos ya como sentido del himno final del *Gorgias* Platónico, donde el juez proclama en el infierno el fallo definitivo sobre el hombre, al examinar con «el alma misma» «la misma alma» en su plena madurez[1860]. En la primera parte de la *República* había definido Platón la justicia como la salud del alma, descartando de este modo como absurda de suyo la pregunta de si valía la pena ser justo[1861]. La justicia así concebida se revela ahora, al encontrarnos con que el tirano es el más desdichado de los hombres, como la fuente única de la verdadera dicha y de la auténtica satisfacción. El desplazamiento de la *eudemonía* a la misma naturaleza interior del alma y a su salud representa, al mismo tiempo, tal como Platón la concibe, el grado supremo de objetivación y de independencia interior de que es capaz la aspiración del hombre hacia la dicha. Por tanto, si tomamos como base la gradación que se establece entre las formas de constitución y los tipos de hombre, vemos cómo queda resuelto el problema de la dicha del justo y de la desdicha del injusto, pues el tirano ha resultado ser el mayor de los esclavos y el hombre «real», que corresponde al estado perfecto, se ha acreditado como el único hombre verdaderamente libre. Esto se pone de manifiesto como resultado final de toda la investigación y es proclamado con toda solemnidad, como entre los trompetazos de un heraldo, cual fallo del juez-sacerdote[1862].

Platón afirma todavía más su posición mediante una segunda prueba basada directamente en la valoración del factor placer en la vida del hombre justo y del hombre injusto. A tono con las tres partes o los tres estamentos del estado y con las tres partes del alma admitidas antes, distingue tres clases de apetitos y de sensaciones de placer y, por tanto, tres clases distintas de dominio sobre ellas. Según el objeto sobre que recae el apetito y la as-

piración de cada una de estas partes del alma, designa a la parte afanosa como amante de lucro, en el más amplio sentido de la palabra, a la segunda o parte valiente como amante del honor y a la tercera o parte pensante como amante del conocimiento (φιλόσοφος). Con arreglo a estas tres direcciones fundamentales de las aspiraciones humanas, establece tres clases de hombres y tres formas fundamentales de vida, planteando ahora el problema en estos términos: ¿cuál de estas formas de vida es la más placentera[1863]? En griego existen varias palabras para expresar lo que nosotros llamamos «vida»: *aion* designa la vida como duración y tiempo de vida delimitado; *zoé* significa más bien el fenómeno natural de la vida, el hecho de estar vivo; *bíos* es la vida considerada como unidad de vida individual, a la que pone fin la muerte, y es también el sustento de vida; es, por tanto, la vida en cuanto se distingue cualitativamente de la de otros seres humanos. Este aspecto expresado en la palabra *bíos* es el que mejor cuadra al nuevo concepto de la vida como plasmación de un determinado *ethos*, de una conducta fija de vida del hombre. La fuerza del espíritu Platónico para plasmar tipos ve siempre al hombre como un todo, y no sólo en sus distintos actos o manifestaciones. Platón imprime al pensamiento filosófico, con el concepto del *bíos*, un impulso cuyos efectos duraderos se perciben en la larga historia de este concepto en la filosofía y en el pensamiento religioso y ético de los siglos siguientes, hasta que desemboca en la idea cristiana de la vida de los santos y en el sistema de los demás grados y formas de la vida cristiana.

Cada una de estas formas de vida se caracteriza por una forma distinta de placer y *eudemonía*. Por tanto, el problema está en saber si existirá un medio para apreciar el valor de cada uno de estos tipos de placer. Platón no ve ningún otro medio para llegar a este fin que el de la experiencia interior[1864]. La dificultad estriba en que cada cual ensalza el valor de su propia vida, sin conocer la de los demás. Platón procura vencer esta dificultad señalando

que el representante del ideal filosófico de vida es el único que conoce las tres clases de placer por experiencia propia. Indudablemente, el apetito sensual y el acicate de la ambición le son tan poco desconocidos como a los representantes de estos dos tipos. Pero mientras que ellos no pueden remontarse con el pensamiento más allá de este horizonte, en la forma de existencia de tal hombre, consagrada al conocimiento, aparecen superadas por principio ambas dificultades[1865]. También aquí habla Platón del ideal, no de los hombres tal como en realidad son. Por eso se siente con derecho a ver unificadas en su hombre filosófico las premisas que deben concurrir para hacer posibles una valoración de las tres clases distintas de placer que sea algo más que una nueva comparación subjetiva: una experiencia real y efectiva en los tres campos conjuntamente. El sentimiento capaz de apreciar el valor moral de estas experiencias es el órgano del juicio, basado en el pensamiento[1866]. Por tanto, la verdadera dicha sólo es aquello que alaba el filósofo. Y su juicio sirve también de pauta para los representantes de los otros tipos de vida[1867]. De este modo, el ideal filosófico de vida se convierte en el verdadero ideal de vida humano. Aristóteles atenúa, en su *Ética*, el rigor exclusivo de esta concepción reteniendo la vida filosófica como forma suprema de la *eudemonía* humana, pero admitiendo al lado de ella una segunda forma de excelencia moral, basada en la vida activa y no en la posesión del puro conocimiento[1868]. Distingue entre sí estas dos fases como la *sofía* de la *frónesis*; sin embargo, para Platón ambas forman una unidad en el ideal del filósofo, como se ponía de relieve al exponer la *paideia* del futuro «regente». El tipo original de la anécdota filosófica presocrática, que contaba cosas peregrinas de su vida y de sus actos, se convierte en Platón en la suma y compendio del hombre superior. Pero esto no porque haya cambiado el modo de enjuiciar las cosas, sino porque ha sufrido una metamorfosis la esencia del filósofo mismo. Bajo el fuego del análisis socrático, el *bíos* del filósofo se convier-

te en meta de toda cultura y en ideal de la personalidad humana[1869].

Sin embargo, podría considerarse unilateral el juicio del filósofo, que Platón erige aquí en criterio exclusivo del valor objetivo para enjuiciar las sensaciones de placer de las distintas clases de hombres. Por eso Platón procura poner de relieve su resultado desde otro punto de vista, enfocando la propia esencia del placer[1870]. Su objetivo, en este aspecto, es llegar a posiciones desde las que sea posible valorar comparativamente las distintas sensaciones de placer. En último resultado, su modo de tratar esta materia, que parece escapar más que ninguna otra a la acción del pensamiento y de la medida racionales, se reduce, lo mismo aquí que en el *Filebo*, al problema de si todas las sensaciones de placer como tales tendrán el mismo valor o de si existen algo así como placeres verdaderos y falsos y qué es lo que los distingue a unos de otros. No hemos de reproducir aquí en detalle la argumentación. El argumento principal estriba en que la mayoría de nuestras llamadas sensaciones de placer no son otra cosa que la sensación de vernos libres de algo desagradable, es decir, algo puramente negativo[1871]. Las «mayores» sensaciones de placer que experimentamos resultan emanar, si nos fijamos bien en ellas, de esta fuente negativa, es decir, nacen de la quietud producida al desaparecer la angustia que causaba un estado o una situación que nos producía dolor o desasosiego[1872]. Platón compara este fenómeno, en el que la quietud situada en un lugar intermedio entre el placer y el dolor es sentida como algo positivamente placentero, con la ilusión de los sentidos que padecemos cuando, subiendo a una cumbre, tenemos ya, al llegar a mitad del camino, la sensación de que estamos en lo alto[1873]. Una ilusión semejante es la que experimentamos al recorrer con la vista una escala de colores, cuando en el tránsito gradual de lo negro a lo blanco creemos haber llegado ya a este color y en realidad sólo estamos en el gris[1874]. Toda sensación de placer y dolor es siem-

pre algo relativo; depende, como Platón pone de manifiesto más tarde en el *Filebo*, de la cantidad mayor o menor de placer a que en cada momento aspiramos[1875]. Si partimos del supuesto de que todo placer y dolor se hallan relacionados en cierto modo con las sensaciones de plenitud y de vacío —concepción ésta muy usual en la medicina de la época—, podemos entender, por ejemplo, que el hambre y la sed representan un vacío físico y la incultura y la necedad un vacío del alma. La saciedad y la satisfacción vienen, por tanto, a colmar el estado físico; el conocimiento y el estudio, a colmar el estado del alma[1876].

A primera vista parece casi imposible comparar entre sí los dos estados de cosas y la plenitud correspondiente a ambos. Sin embargo, este paralelo entre el proceso físico y el proceso anímico de tránsito del vacío a la plenitud adquiere un sentido cuando medimos ambos procesos y el placer unido a ellos por el rasero metafísico, para saber cuál de los dos procesos infunde al hombre el verdadero ser. Pues éste será también el que produzca al hombre la verdadera plenitud. El cuidado del cuerpo y sus necesidades no pueden nunca colmar al hombre en el mismo grado que la alimentación y la satisfacción del alma por medio del conocimiento, pues los objetos que alimentan el cuerpo no participan del verdadero ser en el mismo grado que el conocimiento de la verdad, que constituye el sustento del alma[1877]. Si el verdadero placer consiste en la plenitud de las cosas que corresponden por naturaleza a aquel a quien se trata de alimentar, la plenitud del ser superior tiene que producir necesariamente un placer más verdadero y más esencial que la que recae sobre objetos de un grado inferior en la escala del ser[1878]. Por tanto, para conservar la alegoría de aquella ilusión óptica de que se hablaba hace poco, los que sólo disfrutan los placeres de los sentidos no llegan a la verdadera «cumbre», ni siquiera levantan la vista hacia ella, ni han disfrutado nunca de un goce permanente y puro. Miran hacia «abajo» como las bestias de los rebaños e, inclinados sobre el

suelo y sobre sus mesas, pacen y viven entregados a su vida voluptuosa y, para que los demás no les estorben en ella, se acometen los unos a los otros con los cuernos y con las pezuñas y se matan, movidos por su insaciabilidad, por no llenarse de aquello que verdaderamente «es». No conocen más que las sombras y los ídolos del placer, pues el verdadero placer, inseparable de la parte espiritual del hombre, de la *frónesis*, es algo desconocido para ellos, hasta el punto de que llegan incluso a considerar el espíritu y la razón como antagónicos del placer. Son como los griegos que luchaban delante de Troya por la reconquista de Elena, sin saber que la Elena de Troya no era más que una imagen engañosa y que la verdadera Elena se encontraba en Egipto, como cuenta Estesícoro[1879]. Por donde el filósofo resulta ser, considerado desde el punto de vista del contenido de verdadera existencia del placer, el único que disfruta auténticamente de él[1880]. El más distanciado del verdadero placer es el tirano y el más próximo a él es el «regente», el hombre «justo» del verdadero estado. Y tan lejos lleva Platón su juego irónico, que determina las distancias relativas a que las formas de hombre correspondientes a las distintas formas de estado se encuentran del verdadero placer, y calcula que el tirano vive setecientas veintinueve veces menos plancenteramente que el hombre Platónico. Pues, si el hombre bueno y justo le supera con tantas creces en lo tocante al placer, ¡cuánto no le superará en lo que se refiere a dignidad, a belleza y a perfección humana[1881]!

Pero la existencia del hombre justo no sólo es más feliz que la del injusto, sino que además no es más provechoso, en modo alguno, ser injusto y parecer justo, como al principio del diálogo sostienen Glaucón y Adimanto, presentándolo como la opinión de muchos[1882]. Platón había llegado ya a esta conclusión antes, al definir la justicia como la salud y la armonía del alma[1883]. Y la corrobora una vez más aquí, al final de su investigación[1884], valiéndose del medio artístico del *eicón*, que tanto suele emplear en

los puntos decisivos. Traza con este fin un símil alegórico, que pone de relieve la naturaleza humana en toda la complejidad de su estructura interior. Esta imagen del hombre, mejor dicho, del alma, pone de manifiesto su objeto, como corresponde a la teoría Platónica del alma, bajo tres formas distintas: primero como un monstruo multicéfalo, luego como un león y sólo en último término como hombre. Lo que llamamos comúnmente hombre no es más que una engañosa envoltura externa que abarca todos estos seres independientes tan distintos entre sí y produce la impresión de que el hombre es una unidad lisa y sin problema alguno[1885]. El monstruo rodeado por todas partes de cabezas de numerosas bestias domesticadas y salvajes es el hombre como ser de instintos. Es una imagen idéntica a la de la parte afanosa del alma, que Platón distingue de la parte valiente y de la pensante. El león es el hombre considerado como ser temperamental, con sus sentimientos de cólera, de pudor, de valentía, de entusiasmo. Pero el verdadero hombre o el «hombre en el hombre», como en la alegoría Platónica se explica maravillosamente este nuevo concepto, es la parte espiritual del alma[1886].

No hacen falta muchas palabras para poner de relieve la importancia que esta idea tiene para la historia del humanismo. La imagen esclarece de un solo golpe la tendencia y el sentido de la *paideia* Platónica, toda vez que se basa en una nueva valoración del hombre y de la naturaleza humana. Se propone como meta el desarrollo del hombre dentro del hombre. Y supeditando rigurosamente todo lo demás a esta parte espiritual, obtiene una imagen completamente nueva de la vida y de la verdadera perfección humana. Vuelve a verse claro que toda la complicada estructura del estado perfecto ño es más que un desatino encaminado en última instancia al desarrollo de esta imagen del alma del hombre; del mismo modo que la derivación de las diversas formas de degeneración del estado no es sino el fondo esclarecedor sobre que se destaca el alma en todas las modalidades de su

degeneración. Quien alaba la injusticia da alas a la bestia salvaje y multicéfala que hay en nosotros. Sólo el filósofo que fortalezca y haga prevalecer la naturaleza sumisa del hombre someterá todo lo demás a lo que hay en nosotros de divino. La supeditación de lo mejor a lo peor no puede ser nunca beneficiosa, pues va contra la naturaleza. El sentido que tiene la doble *paideia* de la «república» Platónica, la educación filosófica de los «regentes» y la educación guerrera de los «guardianes», se esclarece una vez más con la imagen del león, el cual, si se le sabe domar bien, en vez de hacer causa común con el monstruo de múltiples cabezas, se somete al hombre que hay dentro del hombre y le ayuda a triunfar en la lucha con aquella hidra[1887]. Es misión de la educación poner las emociones nobles e irracionales del alma en tal pie de armonía con la parte espiritual del hombre que, apoyándose en ella, lo verdaderamente humano, a pesar de ser tan débil, sea capaz de tener a raya a lo infrahumano.

He ahí el estado que se propone como meta la *paideia* Platónica. La juventud no deberá eximirse de su disciplina para la libertad hasta que no se erija y eche raíces en su interior esta *politeia*: el imperio en el hombre de lo divino sobre lo animal[1888]. El hombre que Platón llama justo y que encierra la misma esencia que el estado verdaderamente justo, no encuentra ningún punto de apoyo para su educación en el estado real, que no es más que un reflejo oscurecido de la naturaleza humana superior. Como el propio Platón dice en otro pasaje, a falta de un estado perfecto en que pueda intervenir activamente, se dedicará sobre todo a formarse a sí mismo (ἑαυτὸν πλάττειν)[1889], Sin embargo, este hombre alberga en su alma el verdadero estado, y obra y vive con vistas a él, aunque no viva dentro de él. Se guardará mucho de cambiar en él nada y regulará su actitud con respecto a los bienes de esta vida terrena tomando como pauta su compatibilidad con la ley del estado que vive dentro de él[1890]. Esto le planteará también el problema de si debe actuar políticamente.

Sin embargo, este problema se halla ya resuelto por cuanto queda expuesto y el joven interlocutor de Sócrates no se equivoca cuando opina en sentido negativo. Pero Sócrates le lleva la contraria: deberá, indudablemente, actuar en política, y en su estado incluso con todas sus fuerzas, aunque tal vez no en su propia patria, a menos que una *tyché* divina le permita intervenir decisivamente en el sentido en que debe hacerlo[1891]. Y *su* estado es el que acaba de erigirse y se funda en el mundo de las ideas, pues sobre la tierra este estado no existe en parte alguna. Sin embargo, el hecho de que exista o no —y con esto pone fin Platón a sus investigaciones— no supone ninguna diferencia. Tal vez sólo exista en el cielo como eterno paradigma para quien quiera verlo y, con la vista fija en este modelo, desee fundarse a sí mismo como verdadero estado[1892].

Platón nos pidió que le acompañásemos a descubrir el estado, y hemos descubierto en vez de ello al hombre. Tanto si el estado ideal es realizable en el futuro como si es irrealizable, podemos y debemos construir incesantemente el «estado en nosotros». Estamos ya habituados a ver que la profundización y los cambios metafísicos de la conciencia de la esencia del hombre que se producen en la filosofía Platónica hablan el lenguaje de la paradoja y de la alegoría, pero ésta es la mayor de las paradojas forjadas por el pensamiento de Platón. Hemos asistido a lo largo de las obras de Platón, desde los primeros rudimentos, al desarrollo de una nueva voluntad encaminada hacia el estado. Cierto es que no pocas veces nos hemos visto obligados a preguntar si este camino llevaría realmente a la meta que parecía perseguir, puesto que veíamos a Platón chocar con todo lo que según la opinión imperante constituyen requisitos indispensables para la existencia exterior de un estado[1893]. Una vez llegados a la meta, nos damos cuenta por fin de que si bien el estado, para este pensador, constituye uno de los problemas predominantes de la humanidad, como corresponde a la mejor tradición del pensamiento griego,

la pauta por la cual mide el estado es, exclusivamente, su misión moral y educadora. Ya en la obra de historia de Tucídides aparece este aspecto en colisión con la función de poder del estado, a pesar de que en su imagen ideal del estado ateniense aquél se esfuerza por mantener todavía el equilibrio entre uno y otra[1894]. Por lo demás, en la época de Platón abundan también los signos de una perturbación de la armonía originaria. Comprendemos a partir de entonces el desdoblamiento del estado en estas dos mitades, desdoblamiento que se opera con una consecuencia implacable tanto en la vida real del estado de aquella época como en el pensamiento filosófico de Platón acerca del estado. Mientras que en la tendencia cada vez más acentuada de aquellos decenios al desarrollo de un estado basado exclusivamente en el poder dirigido en gran parte por importantes personalidades políticas, tiranos, etcétera, se impone al parecer sin miramiento alguno la pura razón de estado, por otra parte, en la concepción educativa del estado por los filósofos se manifiesta la voluntad ética de encontrar una forma nueva de comunidad. Para ésta, lo único que decide no es el poder, como ya había puesto de relieve el *Gorgias*, sino el hombre, el alma, el valor interior[1895]. Platón, al aplicar de un modo consecuente, al menos en apariencia, este criterio para purificar al estado presente de todas sus escorias, se encuentra con que a la postre sólo le queda el «estado interior del alma». En la lucha por la revolución de la *polis*, esta renovación del propio individuo se concebía originariamente como el germen de un nuevo orden universal. Pero la interioridad del alma se revela a la postre como el último refugio de aquella inquebrantable voluntad normativa del antiguo hombre de la *polis* griega que había sabido plasmar en otro tiempo el estado-ciudad, pero que ya no encuentra patria alguna en el mundo.

El hombre justo del estado Platónico no es, por tanto, el ciudadano ideal del estado efectivo, cualquiera que sea su constitución. Ese hombre es, por fuerza, como el propio Platón lo com-

prendió claramente, un intruso dentro de este estado. Dispuesto siempre a entregarse de lleno a la causa del estado ideal en que tiene clavada la vista y que responde a sus propios postulados morales, vive retraído en el estado de la realidad. Lo cual no quiere decir que eluda el cumplimiento de sus deberes como miembro de una comunidad social. Por el contrario, se esforzará en cumplirlos del modo más puntual, al realizar «su propia obra», en el sentido pleno de la palabra. Así lo exige el concepto Platónico de la justicia, que puede servir de pauta en todo estado y en todo medio social. Pero el hombre justo de Platón sólo es ciudadano en el pleno sentido de la palabra dentro del estado que alberga en su alma y cuya ley aspira a cumplir cuando realiza de ese modo su deber[1896]. La ciudadanía de dos mundos aparece a partir de entonces como una consecuencia ineludible de la conciencia moral superior de la personalidad[1897]. Esta dualidad perdura en el mundo cristiano donde el cristiano aparece escindido entre el estado finito del mundo terrenal y el eterno e invisible reino de Dios, de que es miembro. Se desprende de la «conversión» al verdadero ser, que Platón presenta como la esencia de su *paideia*. En el fondo, todo lo que dice no es sino la conciencia de la verdadera situación del hombre filosófico, tal como aparecía ante él encarnada en la vida y en las aspiraciones de Sócrates. No es ningún azar, sino una profunda necesidad espiritual e histórica el que esta nueva fundamentación del hombre sobre la base del «estado dentro de él mismo» se opere al llegar a su apogeo la cultura griega. La seriedad con que se habían concebido las relaciones entre el individuo y la comunidad en los tiempos primitivos y en el periodo clásico del helenismo pareció traducirse durante largo tiempo en un entrelazamiento sin par de la vida del individuo con el espíritu de la *polis*. Sin embargo, desde el punto de vista de Platón, comprendemos que precisamente este entrelazamiento total, si se lleva a término consecuentemente, nos lleva fuera de la órbita terrenal del estado y nos hace remontarnos al

único mundo en que real y verdaderamente puede imperar: el mundo de lo divino. En su vinculación consciente a la ley de este mundo que descubre dentro de sí mismo, descubre por último el hombre la verdadera libertad. Y así, el pensamiento griego sobre el estado conduce en última instancia a la creación de la idea occidental de la libre personalidad humana, la cual no se basa en ningún estatuto de los hombres, sino directamente en el conocimiento de la suprema norma. Esta pauta eterna había sido descubierta por Platón en la alegoría de la caverna como la esencia de Dios. La meta del ascenso hacia el conocimiento de esta norma, que Platón había presentado en aquella alegoría como el sentido de la *paideia*, es. como ahora se pone de relieve, la fundación del «estado en nosotros» con la vista puesta en Dios.

LA REPÚBLICA III

EL VALOR EDUCATIVO DE LA POESÍA

El libro décimo y último de la *República* se dedica a una nueva disquisición sobre la poesía y su valor educativo. A primera vista, resulta extraño que Platón retroceda aparentemente al estudio de una cuestión concreta, descendiendo de la suprema cumbre alcanzada, desde la que puede abarcarse con la mirada todo el panorama del camino recorrido, y si realmente fuese así, es evidente que el resultado sólo podría ser amortiguador. Sin embargo, como suele ocurrir en Platón, el problema de la forma entraña un profundo problema filosófico, razón por la cual es importante llegar a ver claro acerca del método elegido aquí por él. Fácil es comprender, naturalmente, que la crítica de la poesía expuesta más arriba por Platón a propósito de la educación de los «guardianes», en la que, situándose en el punto de vista de una idea superior de Dios y de una moral más elevada, se formulan objeciones contra ella, es una crítica en la que Platón, bajo la forma dogmática a que es tan aficionado, sólo apela a la «opinión certera» del lector, sin trasmitirle ningún verdadero conocimiento acerca del principio que se toma como base[1898]. En la educación posterior de los «regentes», basada ya en su saber puramente

filosófico, desempeñan un papel importante la poesía y la cultura «música» en general, razón por la cual Platón no ha tenido hasta ahora ocasión de decir su última palabra acerca de la misión educativa de la poesía desde el punto de vista de la filosofía, es decir, del puro conocimiento de la verdad. Para esto era necesario partir de la teoría de las ideas, que entretanto se había introducido en el diálogo como tema fundamental de la educación de los «regentes». Por tanto, está absolutamente justificado que Platón examine una vez más, sobre esta base, el problema de la poesía.

Sin embargo, lo esencial es que nos demos cuenta de por qué Platón procede precisamente aquí a librar esta última batalla decisiva entre la filosofía y la poesía. Estamos preparados para poder comprender este rasgo por la conciencia de que toda la disquisición sobre el estado perfecto, incluyendo la vasta investigación sobre las formas de degeneración del estado, no son realmente, como el mismo Platón lo proclama al comienzo, más que un medio para poner de relieve la estructura moral del alma y la cooperación entre sus partes, proyectándolas sobre el espejo de ampliación del estado.» Por eso la escala de la *paideia* incluye también los libros que tratan de las clases de constitución y de los correspondientes tipos de alma. Sólo desde este punto de vista comprendemos por qué la disquisición culmina por último en la fundación del «estado en nosotros», de la personalidad humana, como meta de toda la obra[1899]. En el transcurso de la educación encaminada a la cultura de los «guardianes» y los guerreros, que incluye también la antigua *paideia* musical, nos hemos remontado hasta una forma de cultura filosófica que aspira a moldear el espíritu de los «regentes» mediante el conocimiento de la verdad y de la suprema norma. Esta educación pretende dar al alma como fundamento el orden y la ley que rige dentro de ella misma, es decir, lo que hay de semejante al estado en su estructura interior y en su modo de actuar. Entre esta concepción acerca de la esencia de la misión educativa y el *logos filosófico*, que Platón pone

aquí de relieve como la forma suprema de la cultura, existe la más estrecha afinidad. La antítesis con la poesía, que en la fase de la educación de los «guardianes» era puramente relativa, cobra aquí el carácter absoluto. Las fuerzas ordenadoras y normativas del alma, que encarna la filosofía, se enfrentan al elemento de sensación vivida y de imitación que hay en ella y del que brota la poesía como algo sencillamente superior y exigen de él que dimita o se someta a los preceptos del *logos*. Desde el punto de vista «moderno», que considera a la poesía como simple literatura, este postulado es difícil de comprender y parece un mandato tiránico, una usurpación de derechos ajenos. Pero a la luz de la concepción griega de la poesía como la representación principal de toda *paideia*, el debate entre la filosofía y la poesía tiene necesariamente que agudizarse en el momento en que la filosofía cobra conciencia de sí misma como *paideia* y reivindica para sí, a su vez, la primacía de la educación.

Este problema se convierte forzosamente en un ataque contra Homero, entre otras cosas porque todo el mundo ama a este poeta y, por tanto, se comprenderá mejor lo serio que es el problema planteado si el ataque recae sobre él, sobre el poeta por antonomasia. Por eso el Sócrates Platónico se excusa por atreverse a exponer así a la crítica sus pensamientos secretos acerca de la poesía[1900]. Hasta ahora, una timidez y un respeto santos sentidos desde niño ante el poeta le disuadieron de profesar públicamente estas opiniones. Con estas palabras, Platón previene a quienes pudieran sentirse inclinados a acusarle de incomprensión o de falta de respeto. Pero Homero no es tomado como blanco de ataque solamente porque con ello se acentúe la paradoja filosófica, sino por otras dos razones. Platón enuncia la primera al comienzo de su disquisición, donde dice de Homero que es el maestro y el caudillo de la tragedia[1901]. El peso principal del ataque va dirigido contra la poesía trágica, porque en ella se manifiesta con mayor fuerza el elemento «patético» impulsivo de la

acción que la poesía ejerce sobre el alma[1902]. La segunda razón es la de que Homero tenía que ocupar necesariamente el lugar central en cualquier debate sobre las pretensiones educativas de la poesía. Era algo así como la personificación de la *paideia* en su sentido tradicional[1903]. Esta concepción era ya de suyo antigua, como hemos puesto de manifiesto más arriba. Ya en el siglo VI a. C. Jenófanes, el censor de Homero, habla de él como de la fuente de la que todos han sacado desde el primer momento su sabiduría[1904]. El movimiento espiritual de los sofistas, que hacían resaltar conscientemente en todas partes el punto de vista educativo, dio nuevo pábulo a esa concepción[1905]. Hacia el final de su polémica, se ve perfectamente claro que Platón se refiere a un determinado escrito o discurso sofístico en que se mantenía la tesis de que Homero era el educador de toda Grecia[1906]. Esta idea se razonaba convirtiendo al poeta en maestro de una cultura enciclopédica universal, capaz de comprender todas las artes (τέχναι)[1907]. Opiniones de esta clase debían de estar a la orden del día, por aquel entonces. Estos criterios desempeñaban también, evidentemente, su papel, como lo demuestra el *Ión* Platónico[1908], en la interpretación de Homero por los rapsodas, quienes ensalzaban y explicaban a su poeta. Todavía en la obra de Plutarco, correspondiente a la época imperial, sobre la vida de los poetas, nos encontramos con el mismo modo realista-escolar de enfocar la poesía homérica como la fuente de toda la sabiduría[1909]. Por tanto, Platón lucha contra la opinión general de los griegos acerca del valor propedéutico de la poesía en general y de la poesía de Homero en particular.

Nos encontramos aquí en un punto de viraje en la historia de la *paideia* griega. La lucha se libra en nombre de la verdad contra la apariencia. Se recuerda pasajeramente que la poesía imitativa debiera ser desterrada del estado ideal que se pretende fundar[1910]. Y como el estado ideal tal vez no podrá llegar a realizarse nunca ni en parte alguna, como Platón acaba de manifes-

tar[1911], la repudiación de la poesía no significa tanto su alejamiento por la violencia de la vida del hombre como una delimitación tajante de su influencia espiritual para cuantos se adhieran a las conclusiones a que llega Platón. La poesía daña al espíritu de quienes la escuchan, si éstos no poseen como remedio el conocimiento de la verdad[1912]. Esto quiere decir que la poesía debe hacerse descender a una fase más baja. Seguirá siendo siempre materia de goce artístico, pero no será asequible a ella la dignidad suprema: la de convertirse en educadora del hombre. El problema de su valor se aborda en el punto que tenía que ser necesariamente el decisivo para Platón, el de la relación entre la poesía y la realidad, entre la poesía y el verdadero ser.

El ataque de Platón va dirigido principalmente contra la poesía imitativa. Pero ¿qué es imitación? Platón esclarece esto por el procedimiento acostumbrado, partiendo de la hipótesis de las ideas[1913]. Éstas designan la unidad de la pluralidad, operada en el pensamiento. Las cosas que nos trasmiten los sentidos son reflejos de las ideas, es decir, las sillas o las mesas son reflejo o imitaciones de la idea de la silla o de la mesa, que es siempre única. El carpintero crea sus productos teniendo presente la idea como modelo. Lo que produce es la mesa o la silla, no su idea[1914]. Una tercera fase de la realidad, además de las de la idea y la cosa trasmitida por los sentidos, es la que representa el producto del arte pictórico, cuando el pintor plasma un objeto[1915]. Es esta fase precisamente la que Platón toma como punto de comparación de la relación existente entre la poesía y la realidad y el ser. El pintor toma como modelo las mesas o las sillas perceptibles por los sentidos que el carpintero produce, y las imita en su cuadro. Lo mismo que si alguien pretendiera crear un segundo mundo colgando su imagen en un espejo, el pintor se limita a trazar la simple imagen refleja de las cosas y de su aparente realidad[1916]. Considerado como creador de mesas y sillas es, por tanto, inferior al carpintero, que produce sillas y mesas de verdad. Y, a su

vez, el carpintero es inferior a quien ha producido la idea eterna de la silla o de la mesa, que sirve de pauta para fabricar todas las sillas y las mesas del mundo. El creador último de la idea es Dios[1917]. El artesano sólo produce el reflejo de la idea. El pintor es, por tanto, el creador imitativo de un producto que ocupa, desde el punto de vista de la verdad, el tercer rango. A la misma categoría pertenece el poeta. Éste crea un mundo de mera apariencia[1918].

De todas las artes que los intérpretes atribuyen a Homero, sólo una interesa a Platón desde este punto de vista, la única que destaca para comprobar si verdaderamente la poseía el poeta. No se detiene a indagar si Homero era, por ejemplo, un gran poeta, como afirma la gente, ni si poseía realmente todos aquellos otros conocimientos que se ensalzan en él; sólo le interesa saber si poseía el arte político y si era realmente capaz de educar a los hombres[1919]. Le pregunta al poeta, como en un examen en toda regla, si alguna vez mejoró a una ciudad, como los antiguos legisladores, y perfeccionó sus instituciones, o ganó una guerra, o brindó a los hombres en la vida privada, como Pitágoras y sus discípulos, el modelo de una nueva vida (βίος). Pero, indudablemente, no llegó a congregar nunca en torno suyo, como los sofistas, los maestros contemporáneos de la educación, discípulos y secuaces dedicados a cantar su fama[1920]. Era ésta, indudablemente, una sátira manifiesta contra los sofistas, que consideraban a Homero y a los poetas antiguos como a iguales suyos, al modo como lo hace, por ejemplo, Protágoras en el diálogo Platónico[1921]. Según Platón, los poetas, desde Homero, no han hecho más que representar las imágenes reflejas (εἴδωλα) de la *areté* humana, pero sin tocar la verdad, razón por la cual no podían ser sinceros educadores de hombres[1922].

La poesía es como el esplendor juvenil de un rostro humano que no es bello de por sí y cuyos encantos desaparecen, por tanto, con la juventud[1923]. Esta idea ilumina con resplandor fulgu-

rante la situación que ocupa la poesía en el concepto de Platón. El verdadero factor comparativo es la juventud, el estado de primer desarrollo del esplendor y de la gracia más completos, el cual tiene su determinado momento en la vida del individuo y constituye puramente en cuanto tal un goce para los otros. Pero, al declinar, la juventud debe ceder el puesto a otras ventajas, y es entonces cuando se pone de relieve, no pocas veces, que la persona que deja de ser joven carece de belleza verdadera. Es la conciencia profunda de que la poesía no es una planta que florezca en todo tiempo, idea que por vez primera empieza a dibujarse en el espíritu griego. También la vida de los pueblos tiene su juventud, y la imaginación poética es la compañera más grata de ella. Si consideramos de un modo demasiado abstracto las reflexiones de Platón acerca de las relaciones entre la poesía y la filosofía, encontramos en ellas algo de chocante para nosotros, aun suponiendo que sean perfectamente exactas. Sin embargo, en todas las verdades proclamadas por Platón sorprende la asombrosa y no pocas veces profetice capacidad de intuición, que se adelanta, bajo la forma de los conceptos generales, a las necesidades del *kairos* del espíritu griego, preñado de destino. La elevación del yo moral sobre el estado en descomposición, la sustitución del espíritu creador por la forma poética de creación, el retorno del alma a sí misma, son todos rasgos que sólo un genio de primer rango como Platón podía captar como visión de una nueva realidad. Es cierto que a un hombre como él tenía que serle especialmente grata la generalidad del pensamiento según el cual la poesía no encierra la belleza auténtica e imperecedera, que sólo posee la verdad. El poeta, según Platón, no es hombre de saber en el sentido filosófico de la palabra, ni tampoco de verdadera opinión, en el sentido de los prácticos no filosóficos, sino que imita la vida tal como la multitud la considera hermosa y buena[1924]. Su obra es el reflejo de los prejuicios e ideales imperantes, pero le falta el verdadero arte de la medida sin el cual no es posi-

ble sobreponerse al engaño y a la apariencia[1925]. Es notable en todo este diálogo la ironía de Sócrates, quien viste sus profundas reflexiones con el conocido ropaje pedantesco y sugiere al lector toda una serie de pensamientos, con la elección de sus ejemplos de las mesas y las sillas.

Pero la objeción fundamental contra la poesía desde el punto de vista educativo estriba en algo distinto a esto. No habla a la parte mejor del alma, la razón, sino a los instintos y las pasiones, a los que espolea[1926]. El hombre moralmente superior domina sus sentimientos, y cuando se ve sometido a fuertes emociones, se esfuerza en refrenarlas[1927]. La ley y la razón ordenan poner un freno a sus pasiones, pero la pasión le impulsa a ceder ante el dolor. La pasión (πάθος) y la ley son potencias contradictorias entre sí. Los mandatos de la ley apoyan a la parte pensante del alma en su resistencia contra los instintos[1928]. Pero la poesía se coloca en la fase infantil, y del mismo modo que el niño que experimenta un dolor lleva la mano a la parte dolorida del cuerpo y llora, la poesía acentúa todavía más el sentimiento de dolor que representa, imitándolo. Con ello empuja al hombre a entregarse con toda intensidad a esta sensación, en vez de acostumbrar al alma a dedicarse con la mayor rapidez posible a la restauración de las partes del alma afectadas por el mal y a sustituir las quejas por la curación[1929]. Estos dos conceptos caracterizan maravillosamente el antagonismo entre el *ethos* de la poesía trágica y de la filosofía Platónica. Platón explica la tendencia de la poesía a gustar en toda su plenitud los sentimientos del dolor por su interés natural en la parte pasional de la vida del alma humana. Esta parte brinda al intérprete imitativo, que aspira a lograr al mismo tiempo variación y fuerza de expresión, posibilidades enormemente mayores que la parte pensante del alma, con su *ethos racional* y tranquilo, siempre inalterable. Y esto es aplicable especialmente a las representaciones que se dirigen a una cantidad numerosa de espectadores, que asisten a ellas con un estado de ánimo

un poco solemne. La parte pasional del alma se halla siempre excitada y aparece bajo formas múltiples; es, por tanto, más fácil de imitar[1930].

De todo esto concluye Platón que el poeta imitativo tiene una influencia mala sobre el alma del hombre, puesto que despierta, nutre y vigoriza en ella las fuerzas peores, matando en cambio el espíritu pensante, como los regentes que robustecen los elementos peores dentro del estado[1931]. Platón recuerda una vez más que es ésta la razón por la que destierra de su estado ideal la poesía imitativa, que no se detiene en esta medida de tipo policíaco, en la que fácilmente tendemos a pensar ante todo cuando interpretamos su estado como plan para la fundación de un estado real, sino que enfoca su conocimiento pura y exclusivamente hacia la meta de la educación del individuo. Esta meta es la única que mantiene al final del libro noveno, dejando a un lado como secundario el problema de la realización del estado perfecto[1932]. Lo que reprocha al poeta imitativo es el «evocar un estado malo en el alma de cada individuo», al congraciarse con lo que hay en él de irracional[1933]. Es una imagen tomada de la tan combatida práctica de los demagogos, los cuales se dedican a halagar a la multitud. El poeta incapacita al alma para distinguir lo importante de lo que no lo es, pues representa las mismas cosas unas veces como cosas grandes y otras veces como cosas pequeñas, según el fin que en cada caso persigue. Y esta relatividad es precisamente la que demuestra que el poeta crea ídolos y no reconoce la verdad[1934].

El reproche más grave es el de que la poesía corrompe nuestros juicios estimativos. Al escuchar las palabras de un héroe trágico que se queja de sus penas y se comporta pasionalmente, sentimos un goce y nos entregamos por entero en manos del poeta. Lo seguimos arrastrados por el movimiento de simpatía de nuestros sentimientos y ensalzamos como buen poeta a quien mejor sabe producirnos estás emociones. La «simpatía» es la esencia de

todo efecto poético[1935]. Sin embargo, en nuestra vida privada, cuando experimentamos algún golpe duro del destino, respetamos precisamente lo contrario de esta tendencia a someternos a nuestras sensaciones más blandas. En estos casos, consideramos poco viriles los sentimientos que admiramos cuando los vemos expresados por los personajes del poeta. Tenemos, pues, el extraño fenómeno de que en la poesía nos alegra el espectáculo de un hombre que no nos gustaría ser en la realidad y con el que en verdad nos avergonzaría vernos identificados[1936]. Dicho en otros términos: nuestro ideal moral del hombre se halla en abierta oposición con nuestros sentimientos poéticos. La necesidad natural de lamentarse y llorar, que en la vida se sofoca por la violencia, es satisfecha por el poeta, y en él la experimentamos como un goce. La parte verdaderamente mejor de nuestro ser cede en este caso, si está mal educada por la razón y la costumbre, abandona su vigente resistencia y deja rienda suelta a la necesidad de lamentarse[1937]. Y se siente plenamente disculpada, puesto que se trata de llorar las penas de otros y no las propias, y considera incluso como una ventaja pura estas sensaciones de goce que brotan del hecho de compartir aquellas penas. La simpatía es, en la poesía trágica, como el sentimiento del ridículo en la poesía cómica, la fuente de la acción ejercida sobre el ánimo de quien escucha. Todos nos rendimos a este encanto, aunque son pocos los que advierten el cambio insensible del propio ser que se opera por virtud del fortalecimiento de estos impulsos mediante la poesía[1938].

Por todas estas razones, Platón niega a Homero la categoría de educador del pueblo griego, que se le reconocía de un modo general. Es, indudablemente, el mayor genio poético y el primer trágico, pero debemos amarle y respetarle sin salimos de los límites de su competencia. En el estado perfecto sólo cuadran los himnos dirigidos a los dioses y las alabanzas en honor de los hombres buenos y excelentes. Platón no querría que se le tachase

de pedantesco[1939]. Opina que la antítesis de la poesía y la filosofía es de por sí antiquísima. Conoce por experiencia propia la magia de la poesía. Quiere dar a ésta y a los poetas la ocasión de defenderse y de probar que son no sólo agradables, sino además útiles para la vida y para el estado, y promete escuchar con la mejor intención sus argumentos[1940]. Estas defensas de Homero y de la poesía habían sido desarrolladas ya, indudablemente, por los sofistas, en sus escritos en prosa. Y es probable que fuese aquella misma obra sofística a cuya existencia nos hemos referido más arriba[1941], la que Platón tenía presente al decir esto y la que aplica a Homero por vez primera esta pauta:

omne tulit punctum qui miscuit utile dulci[1942].

Platón compara la poesía con un viejo amor, al que no acertamos a sobreponernos, aunque hemos llegado a considerarlo como perjudicial y con el que, por último, rompemos violentamente. Querríamos portarnos bien con él y que, al analizarlo, resulte lo mejor y lo más verdadero que fuese posible. Pero si realmente no acierta a justificarse, nos abroquelamos por último con aquel sobrio conocimiento al que hemos llegado y lo empleamos como fórmula incantatoria para pertrecharnos contra la vieja magia. Nos decimos, pues, que la poesía de esta clase no debe tomarse nunca en serio, sino que debemos prevenirnos contra ella, por miedo a destruir el «estado dentro de nosotros». El valor educativo de la poesía se mide, única y exclusivamente, por el grado en que sabe acercar el alma a esta forma interior[1943].

«PAIDEIA» Y ESCATOLOGÍA

La educación por medio de la filosofía ha demostrado ser la única verdadera. Ningún otro camino fuera de éste conduce a la meta, que es el fundar el estado dentro del alma misma. Y este objetivo constituye, como hemos visto, el único que la educación puede proponerse, en un mundo en que la vida política real no es susceptible de ser mejorada de un modo decisivo. Aunque al principio pudiera parecer que el propósito fundamental de Platón era crear un «estado perfecto» gobernado por pocos y supeditar por completo a sus fines la educación y la ética, en el transcurso de la obra se ha visto claro como el sol que lo que hace es, por el contrario, erigir la política sobre la ética, no sólo porque la renovación política debe arrancar de la educación ética del hombre, sino porque, desde el punto de vista de Platón, no puede haber para la comunidad y el estado otro principio de conducta que el que rige para la conducta moral del individuo. El estado perfecto sólo significa, para Platón, el marco ideal de vida dentro del cual puede la personalidad humana desenvolverse libremente con arreglo a la ley moral innata en ella, y de ese modo realizar al propio tiempo dentro de sí mismo la finalidad del estado[1944]. Esto no es posible, según Platón, en ninguno de los estados existentes. En todos ellos se plantean inevitablemente ciertos conflictos entre el espíritu del estado y el *ethos* del hombre que alberga en su alma «el estado perfecto» y se esfuerza en vivir con arreglo a él, es decir, el *ethos* del hombre perfectamente justo[1945]. Si consideramos el estado Platónico desde este punto de vista, vemos que no es tanto un proyecto encaminado a la reforma práctica del estado como una construcción social, en la que todas las demás consideraciones de la *paideia* se supeditan a la formación de la personalidad moral y espiritual. Todo tiende en ella a la dicha del hombre, pero ésta no estriba en sus deseos o en sus criterios individualistas, sino que descansa en la salud interior de su alma, o sea en la justicia. Al final del libro noveno de su obra, Platón reparte los premios entre los representantes de los

diversos tipos de alma y formas de vida, declarando al hombre justo como el único verdaderamente feliz. Con ello contestaba al mismo tiempo la pregunta de Glaucón, que había servido de punto de partida al diálogo fundamental: la de si la justicia en sí, independientemente de su reconocimiento social, podía hacer felices a los hombres[1946]. Sin embargo, tampoco esto constituye la última palabra acerca de su valor y de la *paideia* que conduce a esta meta. El trofeo de esta lucha es más alto, el valor que aquí se debate, superior a cualquiera de los fines susceptibles de ser realizados durante el breve periodo que abarca la vida de un hombre[1947]. El marco dentro del cual debemos enfocar la existencia del alma, no es el tiempo, sino la eternidad. Se trata de su salvación permanente en este mundo y en el otro. Si la vida terrenal del justo es un único e incesante proceso de educación para el verdadero estado, que vive como las ideas en el cielo[1948], toda educación es, a su vez, una preparación para un estado superior del alma, en la que ya no existe bajo la forma compleja de una bestia multicéfala, del león o del hombre, sino en su forma pura.

No es necesario entrar a examinar aquí el problema de la inmortalidad ni detenerse en las pruebas que Platón aduce al llegar aquí en su apoyo[1949]. Todas ellas tienden a demostrar que si el alma no puede ser destruida por su propia enfermedad, que es la maldad, no hay nada en el mundo capaz de destruirla. Platón no toma en cuenta el punto de vista de que la vida del alma puede depender del cuerpo. Le interesa otro aspecto del alma que el psicofísico, le interesa el alma como receptáculo de valores morales. Como en los mitos finales del *Gorgias* y el *Fedón*, también en la *República* la vemos, al llegar al mismo sitio, envuelta en la luz superior que se derrama desde el más allá sobre su suerte terrenal. No es posible examinar este más allá en su contextura física, pues lo impide la forma mítica en que el filósofo envuelve el misterio de la concatenación del alma con lo supraterrenal. El juego de la fantasía artística y la profunda seriedad religiosa que

la anima aparecen confundidos aquí como siempre en Platón, y es muy difícil distinguirlos. Lo mismo que el estado, el alma del hombre no se muestra nunca tampoco bajo su forma perfecta cuando encarna en la realidad terrenal. Sólo la vemos en el estado que presenta en Glaucón, cuando emerge de entre la marejada de la vida, cubierta de algas y de conchas, a trechos destrozada y rota, deteriorada por las olas, más semejante a una bestia que a su verdadero ser[1950]. Su verdadero ser sólo se nos revela cuando dirigimos la vista a su amor por el saber y a los supremos esfuerzos en que se debate para encontrar el camino hacia lo alto con la conciencia de su divinidad e inmortalidad, y este ser suyo es simple y no múltiple, a diferencia de los dolores y deformaciones que hemos descrito y de sus formas[1951].

Así como en la antigua poesía griega se ensalza al héroe y se describe el premio que sus conciudadanos le disciernen, Platón establece aquí, siguiendo este precedente, un verdadero catálogo de las distinciones que confiere al justo[1952]. Y del mismo modo que los poetas antiguos suelen dividir estas promesas en las que se realizan en vida de quien tiene derecho a disfrutarlas y en la que sólo se realizan después de su muerte[1953], el filósofo empieza trazando aquí un cuadro de los honores terrenales discernidos al justo en su *polis*, cuadro que, naturalmente, presenta y debe presentar ciertos rasgos convencionales, para que pueda recordar los modelos antiguos, y pasa luego a pintar con todo detalle la suerte reservada al alma del justo, cuando éste muere[1954]. La antigua ética de la *polis* sólo podía garantizar a sus héroes muertos la inmortalidad del nombre grabado en su tumba y unido a sus hechos[1955]. En la *República* Platónica viene a ocupar su puesto la eternidad del alma y, comparados con ella, resultarían incomparablemente insignificantes cuantos honores la *polis* pudiera conferir. La estrella polar del hombre Platónico no puede ser ya la fama obtenida entre sus conciudadanos, como lo fuera durante todos aquellos siglos de esplendor de la antigua *polis* griega, sino

solamente la fama ante Dios. Y esto rige ya para el tiempo de su permanencia en la tierra, donde Platón antepone su título de «amados de los dioses» a todos los demás honores humanos[1956]. Y rige sobre todo para el destino de su alma en la peregrinación milenaria a que se lanza después de separarse del cuerpo.

En el mito de la *República* existe, como en el del *Gorgias* y el *Fedon*, un tribunal del infierno, pero lo fundamental aquí no es el modo como el juez establece el valor del alma o la pena. Estas cosas se mencionan al principio, para indicar que al justo le espera una suerte bienaventurada y al injusto, en cambio, un largo camino de dolor[1957]. Lo decisivo en el aspecto ultraterrenal del estado es la opción de las formas de vida (βίων αἵρεσις) que se realiza al final de la peregrinación[1958]. El número de almas es limitado y, después de terminar su estancia en el más allá, deben retornar a la tierra y cobrar una nueva existencia. La teoría de la trasmigración de las almas, que Platón recoge aquí de la tradición órfica, le permite explicar en un sentido más profundo la propia responsabilidad moral del hombre, que es la premisa suprema de toda acción educativa. Es en este sentido como él trasforma la idea de la metamorfosis. Hace una tentativa audaz para conciliar la conciencia moral del deber, que vive en nosotros, con la antigua fe griega, contrapuesta a ella, en el *demon*, que encadena mágicamente todos los actos del hombre, desde el principio hasta el final.

La idea de la *paideia* presupone la libertad de opción[1959]; sin embargo, la acción del *demon* pertenece a la órbita de la *ananke*[1960]. Ambos modos de concebir la vida humana son legítimos dentro de sus propios confines. La vieja concepción griega distinguía en proporciones cada vez mayores de la idea tradicional de la ceguera enviada por los dioses y que precipitaba ignorantemente al hombre a la perdición, una segunda *até*, provocada por la propia culpa del hombre y a sabiendas. Ésta habíase convertido con Solón en el germen de una nueva conciencia ética de

la responsabilidad y de ella había surgido el mundo de pensamientos de la tragedia griega[1961]. Pero la concepción trágica de la culpa y del castigo entrañó constantemente el dualismo implícito en aquella doble manera de concebir la esencia de la *até* y era incapaz de sobreponerse a él. Mientras la incertidumbre de esta contradicción irreductible pesase sobre la conciencia, no podía estar segura de alcanzar su última meta la fe Platónica en el poder de la educación que abordaba su empresa con una fuerza arrolladora y a la que la *República* dio su forma definitiva. Sin embargo, Platón no podía resolver este problema de los problemas con los medios del sobrio análisis del alma y el arte ético de la medida. Lo único que le parece posible es proyectar una solución interior como la que flota ante su espíritu en el mundo superior del más allá, del mismo modo que la antigua poesía coronaba su modo de concebir el destino humano como un escenario divino superior, en que encontraban su solución final los problemas humanos. Esta imagen sólo es asequible en sus contornos más generales a la mirada espiritual del hombre, razón por la cual no puede ser razonada en detalle por la inteligencia.

Ya en su primer análisis de la *paideia* musical de la antigua poesía había combatido Platón la idea de que los dioses son los culpables de los extravíos trágicos de los hombres y los que precipitan a la ruina casas enteras[1962]. En realidad, este modo de pensar destruye toda *paideia*, puesto que exime al hombre de toda responsabilidad. Por eso la obra de Platón alcanza su apogeo en aquel pasaje del mito final en que, después de destronar a la poesía, se proclama el logos de Láquesis, la hija de Ananke[1963]. Un profeta levanta los signos y los paradigmas de las diversas formas de vida (βίος) de sus rodillas, donde las depositara ya Homero. Pero no los adjudica directamente a los mortales, siguiendo el fallo de una ineluctable necesidad. Grita esto a las almas que claman por su reencarnación: «¡No os elegirá vuestro *demon*, sino que sois vosotras las que tenéis que elegirlo a él!» El

alma tiene que aceptar la vida elegida por ella, a la que se halla encadenada ya de un modo permanente. «La *areté* no es propiedad de nadie. Cada cual participa de ella en mayor o menor medida, según que la enaltezca o la deshonre. La responsabilidad es del que elige su suerte. Dios no es responsable.» De este modo las almas realizan su opción del futuro *bíos* ante nuestros ojos y lo que eligen de entre las suertes de Láquesis se ve corroborado por las otras dos *moiras*: Cloto y Átropos. La elección es irrevocable.

En el mismo momento en que somos testigos de esta escena y de la advertencia del profeta, vemos acercarse a la primera alma y realizar su opción. Elige la vida del poderoso tirano y sus estentóreas acusaciones contra el destino y los dioses llenan los aires tan pronto como advierte la carga de dolores y de culpas que ha echado sobre sus hombros con la ansiada elección[1964]. La injusticia de sus quejas salta aquí a la vista. Es el viejo problema de la teodicea que desde Homero se trasmite a lo largo de la poesía de los griegos. pasando por Solón y por Esquilo[1965]. Este problema se revela otra vez al llegar al nuevo apogeo de la cultura moral a que Platón da el nombre de «República». Platón retiene el característico rasgo homérico según el cual el hombre peca a pesar de la advertencia previa de los dioses[1966]. Ese rasgo se sitúa, como el mismo acto de la opción, en un único momento decisivo anterior a la vida, pero el alma que elige no es una hoja virgen todavía de escritura. Ha recorrido ya el ciclo de los nacimientos y su opción se halla predeterminada por la vida que la ha precedido. Platón pone esto de relieve a la luz de muchos ejemplos en que las almas humanas eligen la existencia de determinados animales afines al sentido y al espíritu de su vida anterior[1967]. El cantor, por ejemplo, elige la figura del cisne, el héroe la del león. Tersites reencarna en un mono, Agamemnón en un águila. Odiseo, con su gran experiencia, es el único que no elige una vida hecha de fama, de hazañas y sufrimientos, sino un destino nuevo, humilde y sin apariencia alguna, la vida de un parti-

cular insignificante y retraído, que tras larga búsqueda encuentra. No en vano ha aprendido que la riqueza, el esplendor y el poder, no son la dicha, como no lo es tampoco lo contrario de ellas, y que lo mejor es una vida intermedia[1968].

El único saber que tiene un valor es el saber elegir, que capacita al hombre para adoptar la verdadera decisión. Tal es el sentido del mito, explicado por el propio Platón. El gran peligro para todos es el elegir el destino de vida, que para el filósofo es sinónimo de forma de vida o de ideal de vida. Por eso debe esforzarse en adquirir el saber que le capacita para realizar esa elección, sin preocuparse de ninguna otra cosa[1969]. Este punto de vista esclarece definitivamente lo que es la *paideia*. La extraordinaria seriedad con que Platón concibe este problema y lo convierte en el único asunto que verdaderamente domina toda la existencia del hombre, se expresa en el postulado de que el hombre debe prepararse en esta vida con todas sus fuerzas para poder realizar la elección que deberá hacer en la otra vida cuando, tras una peregrinación milenaria, se disponga a descender nuevamente sobre la tierra para vivir una vida superior o inferior[1970]. Ahora no es un ser libre en el pleno sentido de la palabra, sobre todo si se ve embarazado para ascender por sus antiguas culpas. Pero puede, no obstante, laborar en la obra de su liberación, siempre y cuando luche por seguir el camino ascendente[1971]. Si el hombre «se esfuerza por marchar siempre hacia arriba», su liberación se llevará a cabo en una vida nueva.

LIBRO CUARTO
EL CONFLICTO DE LOS IDEALES DE CULTURA EN EL SIGLO IV

PRÓLOGO

La publicación de este volumen tercero de Paideia sigue de cerca a la del segundo, «En busca del centro divino». Quienes deseen saber más sobre el plan de la obra entera y el lugar que ocupan en ella los dos últimos volúmenes, pueden consultar el prólogo del segundo.

El volumen segundo describe cómo la filosofía nace del problema de la paideia.Investiga el crecimiento de esta fuerza nueva y poderosa en la vida humana a través de la etapa clásica de su desenvolvimiento prístino, desde la pregunta de Sócrates que pone en marcha el proceso: «¿Es realmente posible la educación en un sentido distinto del técnico?», hasta su clímax natural de la Repúblicade Platón. La espléndida lucha de la filosofía para establecer la existencia de los valores supremos que deberían constituir la meta del ideal de la vida del hombre y de la educación, se describió en ese volumen como la búsqueda del «centro divino» y se comparó con las tendencias centrífugas de la época de los sofistas, que habían declarado que el hombre era la medida de todas las cosas.

El tercer volumen recoge ahora la tendencia general del gran esfuerzo reconstructivo del espíritu griego, que alcanzó su momento de máxima actividad a la caída del imperio de Pericles, al final de la guerra del Peloponeso. Este libro arranca del mismo punto que su predecesor, pero persigue una línea distinta de desarrollo intelectual. Se ocupa de la antítesis lógica a las fuerzas filosóficas de la época; a saber, aquellas fuerzas culturales que dependen de la experiencia práctica y del sentido común más bien que de principios. A este conflicto de ideas culturales es al que se refiere el título. En la segunda parte el libro vuelve a Platón y estudia la etapa posterior de su carrera como filósofo. Su última obra, las Leyes,que es profética, es el

preludio de un finale trágico: la decadencia y muerte del estado-ciudad libre, que señala la terminación del periodo clásico de la cultura griega.

Quiero aprovechar esta oportunidad para dejar testimonio del profundo agradecimiento que debo a mi esposa por lo mucho que ha contribuido a preparar mi libro para su publicación. Con una paciencia y una perseverancia incansables, tomó a su cargo la tarea ingente de descifrar el manuscrito original de los tres volúmenes y dactilografiarlo, sin contar nuestras frecuentes discusiones sobre su contenido.

Werner Jaeger

Harvard University
Cambridge, Massachusetts.

I. LA MEDICINA GRIEGA, CONSIDERADA COMO PAIDEIA

Aunque no hubiese llegado a nosotros nada de la antigua literatura médica de los griegos, serían suficientes los juicios laudatorios de Platón sobre los médicos y su arte para llegar a la conclusión de que el final del siglo V y el siglo V a. C. representaron en la historia de la profesión médica un momento culminante de cotización social y espiritual. El médico aparece aquí como representante de una cultura especial del más alto refinamiento metódico y es, al propio tiempo, la encarnación de una ética profesional ejemplar por la proyección del saber sobre un fin ético de carácter práctico, la cual, por tanto, se invoca constantemente para inspirar confianza en la finalidad creadora del saber teórico en cuanto a la construcción de la vida humana. Sin exageración puede afirmarse que la ciencia ética de Sócrates, que ocupa el lugar central en los diálogos de Platón, habría sido inconcebible sin el procedimiento de la medicina. De todas las ciencias humanas entonces conocidas, incluyendo la matemática y la física, la medicina es la más afín a la ciencia ética de Sócrates[1972]. Sin embargo, la medicina griega no merece ser tenida en cuenta solamente como antecedente de la filosofía socrática, Platónica y aristotélica en la historia del espíritu, sino además porque por vez primera la ciencia médica, bajo la forma que entonces revestía, traspasa los linderos de una simple profesión para convertirse en una fuerza cultural de primer orden en la vida del pueblo griego. A partir de entonces, la medicina va convirtiéndose más y más, aunque no sin disputa, en parte integrante de la

cultura general (ἐγκύκλιος παιδεία). En la cultura moderna no llegará a recobrar nunca este lugar. La medicina de nuestros días, fruto del renacimiento de la literatura médica de la Antigüedad clásica en la época del humanismo, a pesar de hallarse tan desarrollada, es, por su especialización rigurosamente profesional[1973], algo por completo distinto de la ciencia médica antigua.

La incorporación de la ciencia médica al sistema de cultura de la Antigüedad ya avanzada, tal como la encontramos por lo que se refiere a los griegos en Galeno y en cuanto a los romanos en las obras «enciclopédicas» de Catón, Varrón y Celso[1974], ninguno de los cuales era médico, significa sencillamente el reconocimiento *a posteriori* de la posición efectiva de gran potencia que la medicina había sabido conquistar durante y a partir de la segunda mitad del siglo V. Posición que debió en primer lugar a la feliz circunstancia de haber encontrado por primera vez en aquella época representantes de un horizonte espiritual universal que la colocaron en el nivel que había de ocupar en todos los tiempos posteriores. El auge de la medicina se explica en segundo lugar por su fecunda colisión con la filosofía, gracias a la cual esclareció ésta su conciencia metódica de sí misma y pudo llegar a adquirir el cuño clásico de su concepto peculiar del saber. Y a ello contribuyó también, por último, y en un grado considerable, el hecho de que la cultura griega se hallase de por sí orientada tanto hacia la formación del cuerpo como hacia la del espíritu. Esta concepción aparecía simbolizada ya desde el primer momento en la dualidad de gimnasia y música, suma y compendio de la cultura griega antigua. La nueva época se manifiesta en la aparición del médico[1975] como figura normal al lado del gimnasta, en lo tocante a la educación física, al paso que en el campo de la educación espiritual surge paralelamente, como personaje descollante al lado del músico y el poeta, el filósofo. La posición única que ocupa el médico en la Grecia de los tiempos clásicos responde principalmente a esta relación en que se halla con la *paideia*. He-

mos examinado todas las fases de desarrollo de la gimnasia a partir de Homero, en la medida en que sus ideales se plasmaban en la gran poesía de cada época y conquistaban un lugar dentro del panorama de conjunto de la existencia humana. A diferencia de la gimnasia, la medicina produjo ya desde muy pronto una literatura propia que nos revela su esencia y a la que se debe su influjo universal. Al mismo tiempo, tenemos en ella la confirmación de que esta ciencia es en realidad una conquista de la época racionalista, a pesar del elogio homérico[1976] del arte del médico, del que dice que «vale por muchos otros hombres».

Al principio, cuando se incorporó a la historia de la cultura griega, la medicina recibió más de lo que aportó. Nada caracteriza mejor su situación espiritual que el hecho de que se halle redactada en prosa jónica toda la literatura médica de los dos siglos clásicos que ha llegado a nosotros en obras completas. Aunque algunas de las obras conservadas procedan probablemente de Jonia, su lugar de origen sólo explica en una parte pequeñísima el fenómeno a que aludimos. Hipócrates vivió y enseñó en Cos, isla de población y lengua dóricas; el hecho de que tanto él como sus discípulos escribiesen sus obras en jónico, idioma que sería también seguramente el que emplearían en sus conversaciones científicas, sólo puede explicarse por una razón: por la influencia y la superioridad de la cultura y la ciencia jónicas en aquella época.

En todas partes y en todos los tiempos ha habido médicos, pero la medicina griega sólo se convirtió en un arte consciente y metódico bajo la acción de la filosofía jónica de la naturaleza. Y la conciencia de este hecho no debe en modo alguno oscurecerse por la actitud marcadamente antifilosófica de la escuela de Hipócrates, en cuyas obras encontramos plasmada por vez primera la medicina griega[1977]. La medicina jamás habría llegado a convertirse en una ciencia sin las indagaciones de los primeros filósofos jónicos de la naturaleza que buscaban una explicación «natural»

de todos los fenómenos; sin su tendencia a reducir todo efecto a una causa, y a descubrir en la relación de causa a efecto la existencia de un orden general y necesario; sin su fe inquebrantable en llegar a encontrar la clave de todos los misterios del mundo mediante la observación imparcial de las cosas y la fuerza del conocimiento racional. Hace algún tiempo que podemos consultar los apuntes del colegio de médicos de la corte de los faraones egipcios, procedentes del siglo III a. C., y en ellos vemos con admiración y asombro el alto grado de capacidad de observación que poseían ya aquellos médicos y comprobamos de vez en cuando ciertos conatos notables de generalizaciones teóricas y razonamientos causales[1978]. No puede uno menos que preguntarse: ¿por qué una medicina tan desarrollada como aquélla no llegó a convertirse en una ciencia, tal como nosotros la concebimos? Los médicos egipcios no adolecían ciertamente de falta de especialización, muy acentuada entre ellos, ni de falta de empirismo. La solución del enigma no puede ser más sencilla: estriba pura y simplemente en que aquellos hombres no abrazaban el punto de vista filosófico ante la naturaleza en conjunto que abrazaban los jonios. Hoy sabemos que la medicina egipcia fue ya lo suficientemente fuerte para superar la fase de magia y de brujería que aún conoció la metrópoli griega en el mundo arcaico que rodeaba a Píndaro. Pero fueron los médicos griegos, disciplinados por el pensamiento normado de sus precursores filosóficos, los primeros que fueron capaces de crear un sistema teórico que pudiese servir de base de sustentación a un movimiento científico.

Ya en Solón nos encontramos, dentro de la órbita de las influencias culturales jónicas, con una visión perfectamente objetiva de las leyes que rigen el curso de las enfermedades y del entronque indisoluble que existe entre la parte y el todo, la causa y el efecto, visión que por aquel entonces sólo podía darse probablemente, con una claridad tan grande, entre los jonios. Es ella la

que en Solón constituye la premisa evidente de su concepción orgánica de las crisis políticas como perturbaciones de salud en la vida de la colectividad humana[1979]. La especulación hebdomádica de aquella poesía en que pone de relieve la periodicidad rítmica con que se suceden las distintas edades del hombre revela ya en el siglo vi la tendencia coincidente con el escrito *Sobre las hebdómadas*, notablemente posterior, y con ciertas partes del *corpus* hipocrático a reducir este orden regular a cifras uniformes como hacía por la misma época Anaximandro de Mileto y como más tarde harían Pitágoras, originario de Jonia, y sus discípulos[1980]. El concepto de lo que es «adecuado» para cada edad y sus fuerzas aparece ya también en Solón. Más tarde nos encontramos con él como idea fundamental en que se basa la teoría médica de la dieta[1981]. Un eco de la doctrina de la filosofía de la naturaleza, según la cual todo suceso natural representa una especie de compensación, nos lo ofrece la medicina con el concepto de la indemnización o reparación de un trastorno, tan frecuente en la explicación concreta de los procesos fisiológicos y patológicos[1982]. Una idea estrechamente relacionada con esto es la de la *isomoira*, es decir, la idea de la proporcionalidad entre los elementos fundamentales del organismo o de la naturaleza en conjunto como el estado sano y normal. Con esta idea nos encontramos en los autores médicos de la obra *Sobre los vientos, las aguas y las regiones* y, en cuanto al sentido, en casi todas partes[1983], mientras que otros conceptos fundamentales de la medicina griega, como el de la mezcla (κράσις) y el de la armonía, no se sabe si proceden de la filosofía de la naturaleza o si, por el contrario, fueron tomados por ésta del pensamiento médico.

En cambio, es absolutamente claro el origen del concepto de la naturaleza (φύσις) misma, que domina por sobre todos los demás. Ya al estudiar a los sofistas y su teoría de la educación hubimos de reconocer la importancia decisiva que para ellos tenía

el concepto de la naturaleza humana como base del proceso educativo[1984]. En Tucídides nos encontramos con el mismo concepto aplicado en un sentido histórico y vemos cómo su pensamiento histórico responde a la premisa de la existencia de una «naturaleza humana» que en sus rasgos fundamentales permanece idéntica en todos los tiempos[1985]. Tanto los sofistas como Tucídides se hallaban influidos no pocas veces, en esto como en muchas otras cosas, por la medicina de su tiempo, donde se fraguó para aplicarlo como pauta constante el concepto de la naturaleza del hombre (φύσις τοῦ ἀνθρώπου). Pues bien, en este punto precisamente es donde la medicina se halla influida a su vez por el concepto de la *physis* en conjunto, de la naturaleza del universo (φύσις τοῦ παντός), concepto forjado y desarrollado por la filosofía jónica de la naturaleza. La conexión entre el pensamiento médico de las obras de Hipócrates y el estudio de la naturaleza en su conjunto encuentra una expresión grandiosa ya en la introducción al escrito *Sobre los vientos, las aguas y las regiones*:

«Quien desee aprender bien el arte del médico deberá proceder así: en primer lugar, deberá tener presentes las estaciones del año y sus efectos, pues no son todas iguales, sino que difieren radicalmente en cuanto a su esencia específica y en cuanto a sus transiciones. Asimismo, deberá observar los vientos calientes y fríos, empezando por los comunes a todos los hombres y siguiendo por los característicos de cada región. Deberá tener presentes también los efectos de las diversas clases de aguas. Éstas se distinguen no sólo por su sabor y por su peso, sino también por sus virtudes. Cuando el médico [a quien se considera, como era usual en aquella época, como un médico ambulante] llegue a una ciudad desconocida para él deberá precisar ante todo la posición que ocupa ante las diversas corrientes de aire y ante el curso del sol…, así como también observar lo que se refiere a las aguas… y a la calidad del terreno… Conociendo lo referente al cambio de las estaciones y del clima y a la salida y ocaso de los astros…

conocerá de antemano la calidad del año… Puede que alguien opine que todo esto se halla demasiado orientado hacia la ciencia natural, pero quien tal piense puede convencerse, si es capaz de aprender algo, de que la astronomía puede contribuir esencialmente a la medicina, pues el cambio de las enfermedades del hombre se halla relacionado con el cambio del clima.»

Es el sentido para enfocar el conjunto lo que nos da una sensación de superioridad en este modo de concebir el problema de las enfermedades. Las enfermedades no se consideran aisladamente y como un problema especial, sino que el autor se fija con mirada segura en el hombre víctima de la enfermedad con toda la naturaleza que le circunda, con las leyes generales que la rigen y con su calidad individual. Es el mismo espíritu de la filosofía milesia de la naturaleza que inspira las memorables palabras del ensayo *Sobre la enfermedad sagrada* (es decir, la epilepsia) que dicen que la tal enfermedad sagrada no es ni más ni menos divina que cualquiera otra y responde a causas naturales, lo mismo que las demás. Todas las enfermedades son divinas y humanas[1986]. La idea fundamental de las indagaciones presocráticas, el concepto de la *physis*, no se aplicó ni se desarrolló tan fecundamente en ningún terreno como en la teoría de la naturaleza humana física, que desde entonces había de trazar el derrotero para todas las proyecciones del concepto sobre la naturaleza espiritual del hombre.

En el transcurso del siglo V empiezan a desplazarse las relaciones entre la filosofía de la naturaleza y la medicina: los filósofos, como Anaxágoras y Diógenes de Apolonia, asimilan a su pensamiento conocimientos de medicina y especialmente de fisiología o son al mismo tiempos filósofos y médicos, como ocurre con Alcmeón, Empédocles e Hipón, pertenecientes los tres a la escuela griega occidental. Y esta fusión de intereses no deja de repercutir, a su vez, sobre los médicos, que ahora toman en parte de los filósofos sus teorías físicas sistemáticas como base de sus

propias doctrinas, tal como puede observarse en algunas de las llamadas obras hipocráticas. Por tanto, a la fase de fructífero acercamiento inicial de dos formas de conocimiento de la naturaleza de modalidad tan distinta sigue un periodo de ingerencias mutuas y fluctuantes en el que parecen borrarse todas las lindes. Es en este momento, lleno de peligros para la existencia independiente de la medicina, cuando se inicia la más antigua literatura médica de los griegos que ha llegado a nosotros.

No podemos menos que entrar a examinar aquí brevemente el problema filológico que esta literatura nos plantea. El hecho de que se haya conservado esta masa de escritos, así como también su estilo y el estado peculiar con que nos son trasmitidos, señala claramente su relación con la práctica profesional y docente de la famosa escuela médica que tuvo su sede en la pequeña isla de Cos. El periodo de florecimiento de esta escuela comienza a mediados del siglo V y va asociado al nombre de su maestro Hipócrates, en quien Platón ve ya a comienzos del siglo IV la personificación de la medicina por antonomasia, como Polícleto o Fidias lo son del arte plástico[1987]; Aristóteles lo invoca también como prototipo del gran médico. Cien años más tarde, esta escuela tiene aún por guía a una figura tan importante como Praxágoras, el autor de la teoría del pulso. Las obras médicas de los siglos V y IV a. C. que han llegado completas a nosotros se colocan sin excepción bajo el nombre de Hipócrates y nos son trasmitidas bajo la forma de un cuerpo de escritos de la Antigüedad. Las más recientes investigaciones científicas consagradas a ellos han demostrado en gran medida que los escritos que forman esta colección, escritos que en no pocos puntos se contradicen entre sí y hasta se combaten, no pueden proceder del mismo autor, conclusión a que había llegado ya la filología hipocrática de la Antigüedad. Esta filología surgió, al igual que la aristotélica, como un fenómeno concomitante del renacimiento espiritual de aquellos dos grandes maestros en el periodo helenístico, y existió mientras la

cultura griega y la ciencia médica como parte integrante de ella permanecieron en pie. Los extensos y eruditos comentarios de Galeno a las obras de Hipócrates y todo lo demás —aportaciones lexicográficas y otros escritos acerca de este autor— que ha llegado a nosotros, fragmentariamente o en su integridad, procedente de esta etapa posterior de la Antigüedad, proyectan ante nuestros ojos una imagen de aquellas investigaciones sabias que infunde respeto ante su ciencia y su capacidad, pero que al mismo tiempo le hace a uno sentirse escéptico ante su confianza excesiva en poder volver a descubrir el auténtico Hipócrates entre la masa de los escritos hipocráticos. El número de obras susceptibles de ser atribuidas al propio Hipócrates y que la crítica más reciente se ha creído autorizada a desglosar de nuestra colección es cada vez más reducido y su contingente varía según la tendencia que se le achaque, entre las distintas tendencias médicas que pueden distinguirse en este cuerpo de doctrina. Así, pues, el último resultado a que se llega después de toda la serie de esfuerzos emprendidos en este terreno con gran alarde de paciencia y de agudeza, es la resignación[1988].

Por otra parte, la abundancia de escritos en esta colección hipocrática es copiosísima y la búsqueda del verdadero Hipócrates proyecta involuntariamente una imagen diferenciada del conjunto de la investigación médica en el periodo clásico del espíritu griego. Esta imagen, aunque sólo pueda reconstruirse en sus líneas generales, tiene un encanto extraordinario, pues a través de ella no se revela tan sólo un sistema docente, sino el proceso vivo de toda una ciencia, en todas sus ramificaciones y en todos sus contrastes. Es evidente que los escritos que han llegado a nosotros con el nombre del maestro de Cos no representan precisamente una especie de edición de sus «obras completas» que circulase en el comercio librero de su tiempo, sino la suma de las obras antiguas que los filólogos alejandrinos del siglo II a. C. encontraron en el archivo de la escuela de medicina de Cos, al es-

forzarse en salvar para la posteridad la herencia literaria de Hipócrates y de los demás clásicos. Indudablemente, estos papeles no habían sido clasificados, ni mucho menos. Junto a obras ya publicadas o preparadas para su publicación, aparecían copiosas recopilaciones de materiales en bruto, o bien materiales elaborados, pero no para fines literarios, sino para ilustración de otros colegas. Entre ellas figuraban también obras que no procedían del mismo círculo médico de la isla de Cos, cosa muy natural, pues la ciencia no habría tardado en estancarse si nadie se hubiese preocupado de saber lo que los demás pensaban y descubrían. La objetividad impersonal que presidía el funcionamiento de la escuela explica por qué estas obras se incluían entre las del círculo hipocrático y por qué no se distinguía cuidadosamente entre los escritos de los discípulos y los del maestro. Además, todo el mundo sabía cuál era el parecer del otro. Es el mismo fenómeno con que nos encontramos cuando se trata de ordenar la herencia literaria de las cabezas de grandes escuelas filosóficas como Platón y Aristóteles[1989], aunque en menor grado que con respecto a Hipócrates.

El «juramento» hipocrático que debían prestar quienes deseasen ingresar en el gremio contenía, entre otras, la obligación solemne de guardar el secreto de la doctrina. Ésta se trasmitía, por lo general, de padres a hijos, ya que éstos solían suceder a aquéllos en el ejercicio de la profesión. Las personas extrañas eran equiparadas a los hijos al ser aceptadas como discípulos. A cambio de ello se obligaban a trasmitir gratuitamente el arte médico a los hijos que su maestro dejase al morir[1990]. Otro rasgo típico era también, indudablemente, el de que los discípulos se casasen, como los aprendices, dentro de la corporación. Del yerno de Hipócrates, Polibo, se nos dice expresamente que era médico. Por cierto que es el único miembro de la escuela de Cos de quien Aristóteles cita nominalmente una detallada descripción del sistema venoso. Esta descripción figura todavía en una de las obras

más famosas de nuestro *Corpus* hipocrático[1991]. Este rasgo concreto contribuye a aclarar poderosamente el carácter de toda la colección a que nos estamos refiriendo. Aunque es precisamente en la época de Hipócrates cuando la gran personalidad como tal empieza a destacarse en la medicina, como mucho antes se había destacado ya en la poesía y en el arte y desde el primer momento en la filosofía, en la profesión de la medicina la solidaridad gremial es aún tan fuerte que en la práctica profesional no es corriente que se haga hincapié en la paternidad individual de determinadas ideas y doctrinas. En la exposición oral de las enseñanzas ante el gran público era, evidentemente, donde el médico investigador exteriorizaba en su propio nombre sus ideas personales. De este tipo de conferencias han llegado varias a nosotros entre las obras de Hipócrates, pero sin los nombres de sus autores. En uno de los escritos hipocráticos se citan, evidentemente, algunas obras de otras escuelas, como las «doctrinas cnídicas», en las que se recogen las concepciones de la antigua escuela médica de Cnido en el Asia Menor, escuela que se mantuvo también floreciente por espacio de varios siglos[1992], pero hasta hoy no se ha conseguido probar de un modo definitivo que algunas de las obras conservadas eran el testimonio auténtico de otra determinada escuela. La época de alrededor del año 400 dejaba un margen tan amplio a la exteriorización de las opiniones individuales, aun en el terreno de la ciencia, que sería desatentado querer apoyarse en todas y cada una de las ideas divergentes de la escuela de Cos para inferir, a base de ellas, sin más elementos, la existencia de una escuela distinta. Sin embargo, el hecho de que existieron una escuela médica en Cnido (Asia Menor) y otra escuela helénica-occidental y siciliana[1993], se halla comprobado por las investigaciones del siglo pasado, aunque nuestro conocimiento, por falta de materiales, adolezca de grandes lagunas en lo que a sus doctrinas se refiere.

La literatura médica es algo perfectamente nuevo en la evolución espiritual del helenismo en el sentido de que, a pesar de su carácter directamente docente, no se dirige en una parte pequeña al hombre como tal, al modo como lo hacían la filosofía y la poesía. La aparición de la literatura médica es el ejemplo más importante de un fenómeno de la época que a partir de ahora va atrayendo cada vez más nuestra atención: la tendencia progresiva a dar a la vida un giro técnico y a la creación de profesiones especiales que requieren una especialización basada en altos postulados espirituales y éticos y asequible sólo a un número reducido de personas. Es significativo que las obras de los médicos hablen mucho de «profanos» y «profesionales». Es una distinción preñada de consecuencias, con las que nos encontramos aquí por vez primera. La palabra «lego» («profano») procede del lenguaje medieval de la Iglesia y servía en sus orígenes para designar a los no clérigos y más tarde, en un sentido amplio, a los no profesos; en cambio, el término griego de *idiotés*, con que se expresa la misma idea, tiene un origen político-social. Designa al individuo que no se halla encuadrado dentro del estado y de la comunidad humana, sino que se mueve a su antojo. Por oposición a él, el médico se siente un *demiurgo*, es decir, un hombre de actuación pública, nombre que se da también, por lo demás, a todo artesano que se dedica a fabricar zapatos o herramientas para la gente. Los profanos, considerados como objeto de la actividad demiúrgica del médico, suelen designarse también como «miembros del *demos*» (δημόται). El nombre de *demiurgo* abarca plásticamente los dos aspectos de la profesión médica, el social y el técnico, mientras que la palabra jónica χειρῶναξ, palabra difícilmente traducible que suele emplearse como sinónimo, sólo acentúa el aspecto manual[1994]. El médico griego comparte con el artista la carencia de un nombre, que diferencie su alta capacidad de las actividades del artesano en sentido moderno. Por lo demás, la distinción que hoy se establece entre el profesional y el profano, el

iniciado y el no iniciado, tiene su paralelo, dentro de la medicina griega, en aquellas hermosas palabras finales [1995] del *Nomos* hipocrático: «Las cosas consagradas sólo se revelan a los hombres consagrados; se halla vedado revelárselas a los profanos, mientras no se hallen iniciados en los misterios del saber.» Es la idea religiosa de dos series distintas de hombres, separadas por la divisoria rigurosa de una ciencia oculta y asequible sólo a unos cuantos, idea que no enfoca la importancia del profesional únicamente en el aspecto técnico o social, sino que además le infunde una dignidad superior. Este lenguaje solemne constituye un elocuente testimonio del alto nivel ético y de la conciencia propia que tenía en aquella época la profesión médica, si no en el propio Hipócrates, por lo menos en un hombre a quien no se le ocultaba lo que la posesión de un conocimiento profundo de la naturaleza hacía de esta profesión. Por lo demás, las palabras citadas indican, desde luego, que se sentía como un problema la posición aislada, aunque elevadísima, que el nuevo tipo de médico ocupaba dentro del conjunto de la comunidad.

En la realidad, la nueva ciencia médica no se halla netamente separada, ni mucho menos, de la vida general del espíritu, sino que procura conquistar un lugar fijo dentro de ella. Aunque se base en un saber especial que diferencia al profesional médico del profano, se esfuerza conscientemente en comunicar a éste sus conocimientos y en encontrar los medios y los caminos necesarios para hacerse inteligible a él. Surge así una literatura médica especial, destinada a las personas ajenas a esta profesión. Afortunadamente, ambas clases de literatura, la profesional y la destinada al gran público, han llegado a nosotros. A la primera pertenece la gran masa de las obras médicas que se conservan. Estas obras no pueden ser valoradas aquí, pues nuestro interés recae primordialmente, como es natural, sobre la segunda clase de obras, no sólo porque éstas responden a exigencias literarias más altas, sino porque guardan una estrecha relación con lo que los

griegos llamaban *paideia*.[1996] En la época en que los médicos empezaban a exponer ante el público sus problemas, siguiendo las huellas de los sofistas, en forma de «conferencias» (ἐπιδείξεις) o de «discursos» (λόγοι) preparados por escrito, no existía aún una idea clara en cuanto a la medida en que un *idiotés* debía preocuparse de estas cosas. La actuación de los médicos como oradores sofistas ambulantes representaba un intento de realzar la importancia pública de esta profesión. La energía espiritual de quienes lo afrontaron no sólo despertó un interés transitorio por su causa, sino que creó algo así como el nuevo tipo del «hombre culto en medicina», es decir, del hombre que consagraba a los problemas de esta ciencia un interés especial aunque no profesional y cuyos juicios en materia médica se distinguían de la ignorancia de la gran masa.

La mejor ocasión que podría brindarse para iniciar al profano en los pensamientos médicos era, como es natural, el tratamiento de los enfermos. La diferencia existente entre el médico de los esclavos y el médico formado científicamente que curaba a los hombres libres se revela, según la divertida exposición que hace de esto Platón en las *Leyes*, en el modo como ambos médicos procedían con sus enfermos. Los médicos de esclavos corren de unos pacientes a otros y dan sus instrucciones sin hablar (ἄνευ λόγου), es decir, sin pararse a razonar sus actos, a base de la simple rutina y la experiencia. Este médico es un tirano brutal. «Si uno de estos médicos oyese hablar a un médico libre con pacientes libres en términos muy semejantes a los de las conferencias científicas (τοῦ φιλοσοφεῖν ἐγγύς), exponiendo cómo concibe la enfermedad en su origen y remontándose a la naturaleza de todos los cuerpos, aquél se echaría seguramente a reír y diría lo que la mayoría de las gentes llamadas médicos replican de inmediato en tales casos: “Lo que haces, necio, no es curar a tu paciente, sino enseñarle, como si tu misión no fuese devolverle la salud, sino convertirle en médicos”.»[1997] Platón, por su par-

te, ve en esta *paideia* médica, basada en la ilustración a fondo del enfermo, el ideal de la terapéutica científica. Es una concepción tomada por él de la medicina de su tiempo. En las obras hipocráticas nos encontramos a veces con reflexiones de los médicos acerca del mejor modo de hacer llegar sus conocimientos a los profanos. «Esta *techné* debe estar más atenta que cualquier otra a la preocupación de hablar en términos inteligibles para los profanos», dice el autor de la obra *Sobre la medicina antigua*. Para ello se debe tomar como base los padecimientos de la misma gente. Aunque como profanos no estén en condiciones de formarse una idea de sus enfermedades y de las causas y el tratamiento de éstas, no es difícil hacerles comprender que las normas que han de seguirse en estos casos no son otra cosa que el recuerdo de sus propias experiencias por parte del enfermo. Para el autor de esta obra, el hecho de que sus pareceres como médico se hallen en consonancia con la anamnesia del enfermo constituye ni más ni menos que un criterio de verdad[1998].

No hace falta exponer aquí todos los pasajes en que se toca el problema de la iniciación de los profanos o en que los autores hablan directamente a éstos. No todos los médicos, ni mucho menos, proceden con arreglo al consejo que da el autor de la obra *Sobre la medicina antigua* de guiarse inductivamente por la experiencia del propio enfermo. Otros proceden, según sus dotes o según las ocasiones que se les brindan, precisamente en el sentido contrario, y desarrollan ante un auditorio profano teorías de carácter general acerca de la esencia de las enfermedades, como el autor de la obra *Sobre la naturaleza del hombre*, o, como hace el autor de la obra *Sobre el arte*, ponen al público como juez en el problema de si la medicina constituye o no una verdadera *techné*. En el *Simposio* de Platón, el médico Erixímaco desarrolla ante los profanos, de sobremesa, una larga e ingeniosa conferencia sobre la esencia del *eros* desde el punto de vista de la medicina y de la filosofía de la naturaleza[1999]. En los círculos cultos se pres-

taba gran atención a estos temas. El entronque con la filosofía de la naturaleza que estaba de moda por aquel entonces, era seguramente lo que les daba interés. Jenofonte pinta en el joven Eutidemo, que más tarde se convertiría en un ardiente partidario de Sócrates, el nuevo tipo de este hombre culto. Sólo mantiene amores espirituales y ha comprado ya toda una biblioteca. Ésta se halla formada por obras de arquitectura, de geometría y astronomía, y sobre todo por muchos libros de medicina[2000]. Es lógico que un acontecimiento como el de la gran peste que se desató en la guerra del Peloponeso engendrase toda una literatura médica, afanosamente leída por el gran público. Esta literatura incitó a un profano en cuestiones de medicina como el historiador Tucídides a describir en su famosa, exposición los síntomas de la enfermedad, moviéndose por entre la muchedumbre de hipótesis contradictorias acerca de la causa de la epidemia y prescindiendo de toda etiología[2001]. Sin embargo, en su informe se advierte hasta en los detalles terminológicos el estudio de la literatura profesional.

Aristóteles comienza su obra *Sobre las partes de los animales* con estas palabras[2002]: «Ante toda ciencia, sea importante o insignificante, caben dos actitudes: una, la que merece el nombre de conocimiento científico, otra, la que podemos designar preferentemente como una especie de cultura (παιδεία). En efecto, lo que caracteriza al hombre culto es el poder juzgar certeramente si el que habla concibe la cosa de un modo exacto o falso. Para nosotros, la esencia del hombre culto en general y el hecho de serlo residen, por tanto, en la capacidad para hacer eso, con la diferencia de que por hombre culto en general entendemos aquel hombre que reúne en su persona, por decirlo así, la capacidad de discernir acertadamente acerca de todo, mientras que éstos de que ahora hablamos sólo poseen esa capacidad de discernimiento para un campo especial, pues también dentro de los campos especiales existe indudablemente una forma de hombre culto que co-

rresponde a aquel tipo del hombre culto en general.» Esta misma distinción que Aristóteles establece aquí entre el investigador profesional de la naturaleza y la persona simplemente culta en materia de ciencia natural (pues de esto se trata), se señala también de modo expreso en otro pasaje de la *Política* entre el médico y el hombre culto en materia de medicina. En este pasaje, Aristóteles[2003] señala incluso tres etapas del saber: la del médico práctico, la del investigador original, que a su vez trasmite al médico sus conocimientos, y el hombre culto en materia de medicina. Y tampoco aquí se olvida de añadir que este tipo de gente existe en todas las especialidades. Con este ejemplo se propone dejar sentado que no es sólo el político actuante, sino también el hombre culto en materia de política, quien puede tener una capacidad de discernimiento; sin embargo, el hecho de que eligiese como ejemplo precisamente al hombre culto en materia de medicina demuestra que este tipo de hombre abunda de modo especial en el campo médico.

La distinción entre el estudio de una materia simplemente para adquirir una cultura personal y el ocuparse profesionalmente de ella se presentaba ya entre los atenienses distinguidos de aquella época, los cuales, aunque asistían con asiduidad a las conferencias de los sofistas distaban mucho de aspirar a convertirse en sabios profesionales[2004]. Platón caracteriza ingeniosamente en el *Protágoras* esta reserva interior que abrigaban hasta los oyentes más entusiastas de los sofistas[2005]. Y otro tanto podemos decir, en lo tocante a la medicina, del Eutidemo de Jenofonte, quien, aunque gustaba de leer libros de carácter médico, se echó a temblar cuando Sócrates le preguntó si quería hacerse médico[2006]. La variedad de intereses que se refleja en la formación de su biblioteca de *amateur* corresponde precisamente a la naturaleza de este nuevo tipo de «cultura general». Por eso Jenofonte pone los diálogos de Eutidemo expresamente bajo la rúbrica de «Actitud de Sócra-

tes ante la *paideia*»[2007]. Esto demuestra que dicha palabra va adquiriendo cada vez más este sentido entre ciertas capas sociales. No es nuestra misión investigar aquí una función específica y concreta de la cultura, sino exponer ésta en toda la riqueza de sus manifestaciones. Entre ellas no podía faltar un tipo nuevo y tan lleno de consecuencias como éste. El concepto aristotélico del hombre culto en materia de medicina o de ciencia natural es menos confuso que el tipo descrito por Platón y Jenofonte. Aristóteles entiende por la capacidad de discernimiento que atribuye al hombre culto un cierto sentimiento en cuanto al modo adecuado de tratar un objeto y que no necesita envolver forzosamente el conocimiento de la verdad. Éste sólo lo posee el investigador científico; en cambio, la capacidad de discernimiento puede tenerla también el hombre meramente culto, y no pocas veces el sentimiento de éste es más de fiar que el que abriga el hombre productivo con respecto a su propia obra. La aparición de esta esfera intermedia entre la ciencia profesional pura y el campo del profano absoluto es un fenómeno característico de la historia de la cultura griega del periodo postsofístico. Aristóteles la da ya por supuesta como algo evidente por sí mismo. Sus orígenes no se nos revelan en ningún otro campo con tanta claridad como en la antigua literatura médica, tan preocupada del proselitismo. En qué medida los conocimientos profesionales de una ciencia pueden incorporarse a la órbita de la cultura es algo que se halla condicionado por el estándar de lo selecto, frontera que será siempre insuperable. También en Aristóteles nos encontramos constantemente con la máxima ética, que le lleva asimismo a amplias consecuencias como político de la cultura, de que una excesiva especialización (ἀκρίβεια) es incompatible con una formación libre del hombre y una auténtica *kalokagathia*.[2008] Principio éste de la alta cultura de la nobleza que reaparece y se impone hasta en la época del triunfo de las ciencias especializadas.

La situación en que nos encontramos al «arte médica» —como la llamaban los griegos— en la literatura médica más antigua era lo bastante crítica para suscitar en un ambiente como aquél el interés del gran público. Más arriba hemos intentado, mediante deducciones a base del arsenal de conceptos científicos de que disponía la medicina en la época de Hipócrates, reconstruir la influencia que la filosofía de la naturaleza ejerció sobre el pensamiento médico y formarnos una idea de la transformación sufrida gracias a él por la medicina antigua. Es verdad que hace falta tener cierta fantasía histórica para comprender en todo su alcance esta transformación y representarse el abismo inmenso que separa a esta medicina científica de la fase primitiva que la precedió. Sin embargo, esta reflexión es necesaria para no considerar como algo evidente la existencia en el siglo V de una ciencia médica altamente desarrollada. Es un peligro en que podemos incurrir fácilmente si tenemos en cuenta que las ideas fundamentales de aquella ciencia médica son todavía, en parte, las que imperan hoy. aunque en el detalle la hayamos dejado ya muy atrás desde el siglo pasado. La lucha contra la primacía de las teorías de la filosofía de la naturaleza, lucha de la que arranca nuestra tradición histórica en materia de medicina, no es más que un síntoma de las repercusiones de aquella grande y necesaria revolución que por entonces estaba ya terminada, en lo esencial. La medicina se basa desde entonces en el conocimiento de las relaciones, sujetas a leyes, del organismo frente a los efectos de las fuerzas en que se basa todo el proceso de la naturaleza y también, por tanto, la existencia física del hombre, tanto en estado normal como en sus enfermedades. El haber conquistado esta premisa metódica segura abrió nuevas perspectivas en todas las direcciones y el espíritu griego, con aquella clara conciencia, aquella agudeza y aquella consecuencia que le eran innatas, se puso a investigar mentalmente hasta el fin cada uno de estos caminos, en la medida en que se lo permitía la experiencia con que contaba. Era perfecta-

mente lógico que al recoger los conceptos decisivos de la filosofía de la naturaleza, irrumpiesen también en la medicina e inquietasen los espíritus de las masas las ideas cosmológicas de esta filosofía.

Ya dijimos que algunos de los nuevos filósofos de la naturaleza como Empédocles derribaron las barreras divisorias y se adueñaron a su vez de la medicina. Se trasluce aquí el mismo rasgo sintético que Empédocles revela al aunar el empirismo filosófico-natural con la actitud de un profeta religioso. Sus éxitos como médico práctico tenían que realzar necesariamente la importancia de sus doctrinas médicas. Su teoría física de los cuatro elementos perdura en la medicina de los siglos siguientes como la doctrina de las cuatro cualidades fundamentales, lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo. Se combinan de distintos y curiosos modos con la teoría médica de los humores básicos (χυμοί) y del cuerpo entonces imperante o desplaza incluso toda otra base para convertirse en fundamento exclusivo de la medicina teórica. A la luz de este ejemplo podemos ver claramente cómo las concepciones físicas de la filosofía penetran en el campo de la medicina y de qué modos tan distintos reaccionó ésta a aquellas influencias, cómo unos capitularon de modo completo ante el nuevo punto de vista para pensar en lo sucesivo exclusivamente dentro de los conceptos de caliente y frío, seco y húmedo, mientras que otros intentaban injertar esta nueva teoría de las cualidades en la anterior teoría de los humores y compaginarla con ella, y otros, finalmente, la rechazaban como perfectamente inservible o como de interés secundario para el médico. Este ejemplo ilustra claramente la curiosidad espiritual de los médicos y la atención con que seguían cuanto sucedía en todo el ámbito de la ciencia natural. La aplicación precipitada de teorías no suficientemente examinadas para la explicación de fenómenos sólo en parte es un defecto achacable a la mentalidad griega, pues debe imputarse principalmente a la escasa experiencia acumulada en

aquella época. En lo tocante a la fisiología y a la patología, el pensamiento teórico estaba todavía en mantillas. Y no debe asombrarnos tanto la tendencia a generalizar demasiado o a esquematizar como la rapidez y la seguridad con que el genio médico, preocupado ante todo de curar a los enfermos y con este objetivo siempre presente, se abstiene de especulaciones estériles por el momento y mantiene abierto el camino del verdadero progreso.

Con este giro renovado hacia el empirismo y hacia la minuciosa observación de los requisitos de cada caso concreto, el campo de la medicina como un arte independiente se deslinda definitivamente de la simple filosofía de la naturaleza, después de haber alcanzado el rango de ciencia con ayuda de ésta, y se convierte en rigor en una ciencia médica. El desconocido autor de la obra titulada *Sobre la medicina antigua* es, antes que todo, quien propugna de un modo fundamental por esta orientación. Y seguramente que no se hallaba solo en su época, sino que era el portavoz de lo que en este caso podemos llamar con sinceridad una escuela. Y esta escuela no era otra que la de Hipócrates, aunque éste no fuese personalmente el autor de la obra de referencia, y en este sentido podemos afirmar que la escuela de Cos fue en realidad la primera fundación de la medicina como una ciencia especial con existencia propia. Claro está que la tesis del autor era precisamente la de que la medicina no necesitaba de una fundamentación nueva, puesto que hacía mucho tiempo que era un arte verdadera y efectiva. Por eso repudia a los médicos para quienes una verdadera *techné* exige un principio armónico al que puedan reducirse todos los fenómenos concretos, como lo hacen los filósofos con sus sistemas[2009]. Según el criterio del autor, este intento no conduce, como se piensa, a la eliminación de titubeos poco científicos en el modo de concebir las causas de las enfermedades, y menos aún a una terapéutica acertada, sino simplemente a trocar por una hipótesis insegura la sólida base de expe-

riencia sobre la que ha descansado siempre la medicina. Es posible que ése sea el único camino para transitar por los oscuros dominios de lo ignoto en que se mueve por tanteos la filosofía. Pero el médico no puede marchar por él sin abandonar todas las conquistas arrancadas trabajosamente por la experiencia médica en siglos y siglos de esfuerzo, desde sus orígenes primitivos. Y el autor traza con rasgos enérgicos esta senda de desarrollo partiendo de la idea primitiva según la cual el médico es el hombre que receta sopas y cucharadas. Poco a poco, el hombre, a fuerza de pruebas, va diferenciando sutilmente su alimento del de los animales y concibiéndolo como algo aparte. Pero el alimento que el médico prescribe para el enfermo representa ya una etapa superior, pues la alimentación de una persona sana no sería menos perjudicial para el enfermo que la comida de un animal para el hombre sano[2010].

Con este paso la medicina se convierte por vez primera en una verdadera *techné*, pues nadie se expresaría así tratándose de una cosa conocida hoy de todo el mundo como el arte culinario. Y, sin embargo, el principio sobre que descansa la alimentación del hombre sano y del enfermo es el mismo, en el fondo, a saber, el de lo adecuado[2011]. Pero el descubrimiento de este criterio no se llevó a cabo por el mero hecho de distinguir entre alimentos pesados y ligeros, sino que abarcaba también la determinación de la cantidad conveniente para cada constitución orgánica. Al enfermo le perjudica no sólo el exceso de comida, sino también la escasez de ella. En la dosificación de lo que cada individuo puede soportar es donde se conoce el verdadero médico[2012]. Éste es el hombre que sabe aplicar certeramente la medida adecuada en cada caso. No existe una norma susceptible de ser fijada en cifras o en peso y con arreglo a la cual pueda determinarse exactamente lo que conviene dar en cada caso. Todo depende, pues, del tacto seguro (αἴσθησις), el único que puede suplir la falta de un cri-

terio racional[2013]. Es aquí, por tanto, donde radica la fuente más importante de errores del médico práctico y puede considerarse como un gran maestro en su arte a quien sólo cometa de vez en cuando pequeños errores. La mayoría de los médicos se parecen a los malos navegantes: cuando el tiempo es bueno o tolerable no salen a relucir sus errores de navegación, pero cuando los sorprende una tormenta dura su incapacidad se pone de manifiesto ante todo el mundo.

El autor de esta obra es enemigo de las generalidades. No está de acuerdo con la afirmación de algunos «médicos y sofistas» según los cuales no se puede entender nada de medicina sin saber lo que es el hombre, cómo ha nacido y de qué materias está formado. Desde un punto de vista teórico, estos investigadores tenían indudablemente toda la razón y si de nuestros empíricos dependiese, la química médica jamás habría llegado a descubrirse. Pero desde el punto de vista de la teoría de los elementos reinante a la sazón y que representaba un conato demasiado tosco todavía, sus reservas dan prácticamente en el clavo. «Esta doctrina tiende a la filosofía, al modo como Empédocles y otros autores que han escrito sobre la naturaleza.» Esto quiere decir que el autor a que nos referimos no ataca a Empédocles, como generalmente se cree, interpretando mal sus palabras, sino que define la palabra «filosofía», que en esta época no tiene aún el sentido que hoy solemos darle[2014]. mediante el giro «al modo como Empédocles y otros». Y opone a la tendencia de elevar la medicina al rango pretendidamente superior de la filosofía de la naturaleza estas palabras llenas de orgullo[2015]: «Yo entiendo que no es posible llegar a resultados exactos acerca de la naturaleza por otro camino que no sea el de la medicina.» Esta tesis, extraña para nosotros hoy, era absolutamente exacta en aquel tiempo. La investigación de la naturaleza no conocía aún, por aquel entonces, la exigencia de la exactitud. La medicina es la ciencia natural que establece esta exigencia antes que ninguna otra, ya que para ella todo re-

sultado positivo dependía de la observación exacta de los hechos concretos y lo que en ella se ventilaba era la vida humana. El problema de los problemas, para nuestro autor, no estriba en lo que el hombre de por sí es, sino en «lo que es en relación con lo que come y bebe y a cómo vive y a los efectos que todo esto produce en él»[2016]. Y precave al médico contra la tendencia a creer que basta con decir: el queso es pesado, pues produce trastornos si se come en exceso. Quiere que se le diga exactamente qué trastornos produce y por qué y con qué partes integrantes del organismo humano es incompatible. Por lo demás, afirma que los efectos de este alimento difieren completamente según la naturaleza del individuo y que las distintas clases de alimentos pesados lo son por distintas razones. En medicina es ridículo, por tanto, hablar de «la» naturaleza humana en general.

Los siete libros *Sobre las epidemias* que han llegado a nosotros trazan el fondo adecuado sobre el que se proyecta esta actitud empírica conscientemente sobria, típica de la nueva orientación médica[2017]. Contienen en su mayor parte historias clínicas sacadas de una práctica profesional indudablemente amplia que se extiende principalmente a lo largo de los países y las islas del norte de Grecia. Los casos concretos se designan muchas veces con nombres de lugares y personas. En ellos vemos brotar directamente de la experiencia concreta de la medicina el edificio de la ciencia médica que nos revela en su conjunto las obras de la escuela hipocrática. La redacción por escrito de estos «puntos de apoyo para la memoria» (ὑπομνήματα) constituye la mejor ilustración del criterio metódico con el que volvemos a encontrarnos de nuevo en Aristóteles y según el cual el empirismo debe proceder partiendo de las percepciones trasmitidas por los sentidos y mediante el recuerdo. Y sobre los datos empíricos o suministrados por la experiencia se construye la *techné*, la verdadera teoría. En esta obra *Sobre las epidemias* colaboraron indudablemente varios autores. Su trabajo da relieve plástico a la gran-

diosa tesis con que comienzan los aforismos hipocráticos[2018]: «La vida es breve, el arte largo, la ocasión fugaz, el intento arriesgado y el juicio difícil.» Sin embargo, tampoco el auténtico investigador se contenta con los detalles, aunque sólo de mala gana se aleje de ellos. La verdad no puede disolverse nunca por entero en la infinitud de los casos concretos y variables, y desde luego una verdad de este tipo no tendría gran valor para el hombre. De aquí que el pensamiento médico de esta época cree por vez primera el concepto de clases (εἴδη) de naturaleza humana, de tipos, disposiciones, enfermedades, etcétera[2019]. El *eidos* designa en primer lugar, además, la forma, las características formales visibles de un grupo de individuos, comparados con los de otro grupo. Pero luego se hace extensiva a todos los rasgos comunes que de algún modo puedan encontrarse en cualquier pluralidad de fenómenos análogos, adquiriendo, sobre todo en plural, la significación de «tipo» o «clase». Tal es la clase de generalización que admite también el autor con respecto a la medicina antigua[2020]. En cambio, se rechazan las afirmaciones de estilo presocrático, tales como la de que el calor es el principio de la naturaleza y la causa de toda salud y enfermedad. En el hombre hay, según este autor, lo salado y lo amargo, lo dulce y lo ácido, lo áspero y lo suave y otras innumerables cualidades de distintos efectos que, estando mezcladas, no aparecen sueltas y no perjudican tampoco al hombre[2021]. Pero tan pronto como alguna de ellas se disocia de las otras y actúa por sí sola, produce efectos perjudiciales. Es la antigua teoría de Alcmeón de Cretona según la cual el imperio exclusivo (μουναρχίν) de una sola fuerza en el organismo es la causa de las enfermedades, y el equilibrio (ἰσονομίη) de las fuerzas la causa de la salud[2022]. El autor no admite, no ya la teoría de las cualidades, sino tampoco la famosísima teoría de los cuatro humores, la sangre, el moco, la bilis amarilla y la bilis negra, que más tarde y sobre todo a partir de Galeno se consideraría co-

mo la base de la medicina hipocrática[2023]. En esto se opone rígidamente al dogmático y esquemático autor de la obra *Sobre la naturaleza del hombre*, atribuida durante algún tiempo a Hipócrates.

Sin embargo, a pesar de toda la aversión que siente por todo lo que sea filosofía *en el sentido de la época*, a pesar de la brusquedad con que se presenta como un empírico redomado y con que deliberadamente quiere desconcertar a la gente, no puede uno menos que asombrarse de la enorme cantidad de atisbos nuevos que se descubren en cuanto al pensamiento médico en el autor de la obra *Sobre la medicina antigua*, atisbos filosóficamente fecundos. Y hasta tiene uno la impresión de que él mismo tenía la conciencia de esto, aunque no apeteciese el título de sofista. Es cierto que nuestros historiadores y filólogos de la medicina, siguiendo las huellas de este autor, suelen entender por médico filósofo precisamente lo contrario de un investigador empírico, así: un hombre con la cabeza llena de teorías cosmológicas y cuyo lenguaje retumba de frases grandilocuentes tomadas de las obras de los filósofos presocráticos de la naturaleza, al modo del autor de los cuatro libros *Sobre la dieta*, que tan pronto habla como Heráclito como parece imitar a Anaxágoras o a Empédocles. Sin embargo, no era la reproducción servil por parte de algunos médicos de las teorías anteriores sobre la naturaleza lo que era con fecundidad filosófico en la medicina, sino el modo original y verdaderamente creador como los más capaces de ellos se esforzaban en comprender la «naturaleza», partiendo de un fragmento de la naturaleza en conjunto que nadie antes de ellos había escrutado tan profundamente y con una mirada tan clara para descubrir sus leyes peculiares.

Vimos ya que Platón, con su seguro instinto, se plegó estrechamente desde el primer momento a la medicina. Pero conviene que antes de seguir nos detengamos a examinar aquí este entronque, pues la acción de la medicina sobre la filosofía de Pla-

tón y Aristóteles ilustra mejor que nada la importancia científica del nuevo método y del nuevo modo de pensar de la ciencia médica. Es tanto más oportuno examinar esto aquí cuanto que se trata del problema verdaderamente central de la *paideia*. *Es* perfectamente lógico que Platón, al fundar su ciencia ético-política, no empezase apoyándose ni en la forma matemática del saber ni en la filosofía específica de la naturaleza, sino que tomase por modelo, como nos dice en el *Gorgias* y en muchos otros lugares, el arte médica. En el *Gorgias* se esclarece a la luz de la medicina la esencia de una verdadera *techné*, tal como Platón se la propone, y se derivan de aquélla sus características principales[2024]. La *techné* consiste en conocer la naturaleza del objeto destinado a servir al hombre y que, por tanto, sólo se realiza como tal saber en su aplicación práctica. El médico es. según Platón, el hombre que a base de lo que sabe acerca de la naturaleza del hombre sano conoce también lo contrario de éste, o sea el hombre enfermo, y sabe, por tanto, encontrar los medios y los caminos para restituirlo a su estado normal. A este ejemplo se atiene Platón para trazar su imagen del filósofo, llamado a hacer otro tanto con el alma del hombre y su salud. El paralelo que Platón establece entre su ciencia, la «terapéutica del alma» y la ciencia del médico y lo que lo hace posible y fecundo son dos cosas que ambas ciencias tienen de común: ambas clases de saber derivan sus enseñanzas del conocimiento objetivo de la naturaleza misma, el médico de su conocimiento de la naturaleza del cuerpo, el filósofo de su comprensión de la naturaleza del alma; pero ambos investigan el campo de la naturaleza a la que se consagran, no como un montón informe de hechos, sino con la mira de descubrir en la estructura natural del cuerpo o del alma el principio normativo que prescribe la conducta de ambos, la del médico y la del filósofo y educador. El médico da a esta norma de la existencia física el nombre de salud y éste es precisamente el aspecto bajo el cual abordan la ética y la política Platónicas el alma del hombre.

Mientras que en el *Gorgias* el interés de Platón por la medicina recae principalmente sobre el carácter y la forma de una verdadera *techné*, en otro pasaje fundamental de sus obras en el que siente la necesidad de manifestarse sobre este punto, en el *Fedro*, se refiere más bien al método médico. En él Platón afirma que la medicina debiera servir de modelo para una verdadera retórica[2025]. Por ello entiende aquí, lo mismo que en el *Gorgias* su propio «arte» filosófico-político, llamado a encauzar el alma del hombre hacia lo que verdaderamente es mejor para él: ¿pero qué es, en este pasaje, lo decisivo para él en el método de la medicina? Creo que esto se ha pasado siempre por alto ante la seducción de las palabras pasajeras y medio humorísticas de Platón sobre Pericles, del que dice que era un orador y un guía de almas tan formidable porque había aprendido de Anaxágoras aquel torrente sublime de palabras (ἀδολεσχία) sobre la naturaleza. Y como a continuación vuelve a hablar de que «sin la naturaleza en conjunto» no es posible penetrar en el alma y de que esto lo ilustra la medicina de Hipócrates, que aplica el mismo principio al conocimiento del cuerpo, se concluía de aquí que Platón consideraba a Hipócrates como el típico médico basado en la filosofía de la naturaleza, algo así como el hombre a quien el autor de la obra *Sobre la medicina antigua* combate como un filosofastro. Pero la descripción tan precisa que Platón traza en seguida del método de Hipócrates se orienta en una dirección completamente distinta, y lo que aquí dice se destina exclusivamente a servir de modelo para la retórica y su arte de tratar las almas. Hipócrates, nos dice, enseña a preguntar siempre ante todo si la naturaleza del objeto con respecto al cual deseamos adquirir un verdadero saber y una verdadera capacidad es simple o multiforme (πολθειδές) y si es simple a seguir investigando hasta qué punto es capaz de influir sobre otro objeto determinado o de sufrir la influencia de éste; si, por el contrario, presenta múltiples formas (εἴδη), a enumerar estas formas o tipos y a comprobar res-

pecto a cada una de ellas lo que comprobaríamos si se tratase de un objeto simple, preguntándonos cómo influye sobre otros o cómo es susceptible de ser influido por éstos.

Esta descripción del método hipocrático no encaja en el tipo de médico que empieza el tratamiento de un resfriado con la definición del universo y de *su* causa primera. Encaja más bien en el procedimiento seguido por el verdadero observador, procedimiento que encontramos aplicado siempre en los mejores escritos del *Corpus* hipocrático. Lo afín a la imagen de Hipócrates que traza Platón no es el adversario «filosófico» del autor de la obra *Sobre la medicina antigua*, que nos habla de la naturaleza del hombre en general, sino por el contrario el autor «empirista» de esta obra, que le objeta a aquél que las naturalezas de los hombres difieren cualitativamente y que, por tanto, los efectos producidos por el queso en sus estómagos respectivos tienen que ser también necesariamente distintos. Claro está que sería precipitado concluir de aquí que el autor de esta obra fue precisamente el propio Hipócrates. En efecto, sus rasgos característicos indican, por ejemplo, al autor del escrito *Sobre la dieta y* también al autor de la obra *Sobre las epidemias*. El fracaso de los intentos reiterados de desglosar de nuestro *Corpus*, partiendo de la descripción que Platón hace del método hipocrático, los escritos auténticos de Hipócrates, no se debe solamente a la falsa interpretación que se da al pasaje de Platón, sino también a la vaguedad excesiva de la característica contenida en él, que atribuye específicamente a Hipócrates uno de los rasgos muy comunes a la medicina científica de fines del siglo V y del siglo IV. Puede que Hipócrates fuese el autor de este método, pero entre ¡as obras que han llegado a nosotros figuran también, probablemente, algunas de otros médicos discípulos suyos. Lo único que cabe afirmar con seguridad es que la medicina del autor de la obra *Sobre la naturaleza del hombre*, orientada hacia generalidades de la filosofía de la naturaleza, al que Galeno aplicaba las palabras de Platón, o del tipo de aquella

contra la que polemiza el autor de la obra *Sobre la medicina antigua*, representa lo contrario de lo que Platón describe como el método propio de Hipócrates, o sea el método consistente en analizar cuidadosamente la naturaleza (διελέσθαι τήν φύσιν), en enumerar los tipos (ἀριθμήσασθαι τὰ εἴδη) y en determinar lo adecuado para cada uno de ellos (προσαρμόττειν ἕκαστον ἑκάστῳ).

No hace falta conocer a fondo los diálogos Platónicos para comprender que el método que Platón caracteriza aquí como el propio y peculiar de la medicina no es otro que el seguido por él mismo, sobre todo en las obras de su última época. Leyendo la literatura médica se asombra uno, en efecto, de ver hasta qué punto se refleja en ella el criterio metódico de «Sócrates», tal como Platón lo expone. Ya hemos visto que la medicina empírica, obligada por la práctica, empieza a «enfocar conjuntamente», agrupándolos en tipos o formas (εἴδη), para decirlo con las palabras de Platón, los casos concretos de las mismas características comprobadas por ella en una larga observación. Cuando se distingue una variedad de estos tipos se habla en medicina de εἴδη, pero cuando se trata simplemente de la unidad dentro de la variedad, se emplea ya el concepto de «una idea» (μία ἰδέα), es decir, de un aspecto o de una faz. La investigación de las expresiones *eidos* e *idea* y del modo como las emplea Platón ha llegado, sin traer a colación a los médicos, a idéntico resultado[2026]. Estos conceptos metódicos, que los médicos empiezan desarrollando con relación al cuerpo y a sus funciones, son trasplantados más tarde por Platón al campo de problemas en que se concentraban sus investigaciones, al campo de la ética y, partiendo de aquí, al de toda su ontología. Ya los médicos habían reconocido como problema la multiformidad de las enfermedades y la posibilidad de establecer entre ellas numerosas divisiones (πολυτροπίη, πολυσχιδίη), esforzándose en indagar las clases de cada enfermedad[2027], lo mismo que hace Platón con su método dialéctico

de la clasificación que él caracteriza también como la disección y división de los conceptos generales en sus diversas clases[2028].

Cuando Platón compara la ciencia médica con la filosofía, lo hace fijándose sobre todo en el carácter normativo de aquélla. Por eso pone como ejemplo de este tipo de saber, al lado del médico, al navegante, y otro tanto hace Aristóteles. Ambos toman este símil de la obra *Sobre la medicina antigua*, que es la primera que lo emplea en relación con el problema de que estamos tratando[2029]. Pero mientras que Platón, al recoger esta imagen, piensa más bien en el conocimiento de la norma como tal, en Aristóteles el médico es tomado como modelo en otro sentido. Uno de los mayores problemas de la ética aristotélica consiste en saber cómo la norma, aun teniendo un carácter general, puede aplicarse a la vida del individuo y al caso concreto que momentáneamente parece sustraerse a toda reglamentación general. Esto tiene una importancia decisiva, en lo que se refiere sobre todo a la educación. De aquí que Aristóteles distinga esencialmente entre la educación individual y la educación colectiva, apoyándose para ello en el ejemplo de la medicina[2030]. Pero la medicina ayuda también al filósofo a resolver el problema de cómo el individuo ha de encontrar la verdadera pauta de su conducta, enseñándole a descubrir el comportamiento ético adecuado como un justo medio entre el exceso y el defecto, por analogía con una dieta física sana.

Para comprender mejor estas expresiones bastará recordar que la ética, según Aristóteles, versa sobre la regulación de los impulsos humanos, del placer y el dolor. Ya Platón había aplicado los conceptos médicos de la llenura y el vacío a la teoría de las sensaciones de placer y adscrito ésta al género en que existe «un más o un menos» necesitado de regulación[2031]. Aristóteles determina este criterio como el del justo medio, pero no concibe éste como un punto matemático fijo entre los extremos, ni como el centro

absoluto de la escala, sino como el medio justo para el individuo de cuya conducta se trata. Por donde el comportamiento ético es la tendencia a «centrarse» en el medio justo para cada cual entre lo mucho y lo poco.[2032] Todos los términos empleados aquí por Aristóteles, el concepto del exceso y del defecto, del punto medio y de la medida justa, el del centrarse y el del tacto seguro (αἴσθησις), la repudiación de una regla absoluta y el postulado de una norma adecuada a las características del caso concreto, son términos y criterios tomados directamente de la medicina y sirviéndose como modelo, concretamente, de la obra *Sobre la medicina antigua*.[2033]

Nos cerraríamos a la comprensión del espíritu griego si quisiésemos atenuar este hecho, en nombre, por ejemplo, de una «originalidad» interpretada y, por tanto, desvirtuada en un sentido moderno. Es éste un criterio falso que sólo puede servir para extraviarnos. Platón y Aristóteles infunden a su doctrina una autoridad mayor por el hecho de tomar como base una etapa de conocimiento alcanzada ya en un terreno paralelo. En el armazón de la vida griega todo se halla relacionado y una piedra descansa sobre la otra. Y es importante ver confirmado este tipo de estructura de la historia del espíritu helénico, que pudimos observar en cada una de las fases anteriores, ante un punto tan decisivo como el de la teoría central Platónica y aristotélica sobre la *areté* del hombre. No se trata, sin embargo, como a primera vista podría pensarse, de simples analogías, sino de fundir toda la teoría médica sobre la acertada terapéutica del cuerpo con la teoría socrática sobre el cuidado y la terapéutica certeros del alma, para formar una unidad superior. El concepto Platónico y aristotélico de la *areté del hombre* abarca tanto las *aretai* del cuerpo como las del alma[2034]. De este modo, la medicina se encuadra perfectamente dentro de la antropología filosófica de Platón. Y contemplado desde este punto de vista, aparece mucho más claro el problema de si y hasta qué punto la ciencia profesional de la medici-

na debe figurar en la historia de la *paideia*. La ciencia médica no sólo fomenta la comprensión de los problemas y del pensamiento de la medicina en amplios círculos, sino que, concentrándose en una órbita parcial de existencia humana, la del cuerpo, obtiene conocimientos de importancia decisiva para la composición filosófica de una nueva imagen de la naturaleza humana y, por tanto, para la más perfecta formación del hombre.

De nada serviría a nuestro propósito examinar con el mismo detalle el contenido de la medicina de los griegos y su carácter. Una gran parte de ella está formada por simples pormenores de tipo profesional que no tienen un interés directo para el fin que nosotros perseguimos. Sin embargo, la medicina de los siglos V y IV trae, aparte de lo dicho anteriormente, al gran proceso espiritual de la formación del hombre helénico una aportación directa cuya importancia sólo ha sido reconocida y desarrollada por la ciencia médica moderna desde hace poco tiempo: la doctrina referente a la conservación de la salud del hombre. Es éste el verdadero hecho creador del espíritu hipocrático en materia educativa. Para comprenderlo, tenemos que proyectarlo sobre el fondo de la imagen total de la naturaleza que trazan las obras de ciencia médica de aquella época. El concepto de la naturaleza es, como veíamos más arriba, un concepto omnipresente en el pensamiento de los médicos griegos. ¿Pero cuál era su contenido concreto? ¿Cómo concebía el espíritu investigador de la escuela hipocrática la acción de lo que se llamaba la *physis*? Hasta hoy, no se ha hecho ningún intento sistemático de determinar el concepto de la naturaleza en la antigua literatura médica de los griegos, a pesar de lo importante que sería para toda la historia del espíritu del mundo de entonces y de la posteridad. El verdadero médico aparece siempre como el hombre que nunca desliga la parte del todo, sino que la enfoca siempre en sus relaciones de interdependencia con el conjunto. Y nuevamente podemos tomar como punto de referencia el juicio emitido sobre Hipócrates en el

Fedro.[2035] En sus palabras, Platón tiene presente lo que nosotros llamarnos la concepción orgánica de la naturaleza. Con su referencia al método de la medicina, se propone poner de relieve la necesidad de que en todos los terrenos se comprenda de un modo certero, primordialmente, la función de la parte dentro del todo, determinando así lo más adecuado para el tratamiento de la parte. Y la medicina es precisamente la ciencia que sirve de modelo para este método de investigación. En el *Fedón*, Platón censura a la antigua filosofía de la naturaleza[2036] por no haber tenido en cuenta el factor de la educación inmanente a un fin dentro del cosmos, factor que se halla relacionado del modo más estrecho con el método orgánico de investigación. Lo que echaba de menos en los filósofos de la naturaleza lo encontraba en la ciencia médica.

Es cierto que la ciencia natural y la medicina del siglo XIX veían de otro modo la medicina griega, y su prejuicio dogmático sirvió a su vez de criterio decisivo en cuanto al modo de abordar este problema en las investigaciones de historia de la medicina realizadas por los filólogos[2037]. Se sabía, indudablemente, que en los médicos griegos de una época posterior, y sobre todo Galeno, desempeñaba ya un papel importante la concepción teleológica de los procesos naturales. Pero esto se debía, como a primera vista podía comprenderse, a que la influencia de la filosofía había venido a empañar en este punto el pensamiento médico. Por oposición a Galeno se consideraba a Hipócrates como un empírico puro, con lo cual se creía dar ya por sentado que el punto de vista teleológico era incompatible con él. A Hipócrates se le reputaba como uno de los grandes representantes antiguos de la actitud puramente mecánico-causal ante la naturaleza[2038]. La idea de la «medida», imperante en la obra *Sobre la medicina antigua* y que los médicos griegos consideraban como un criterio obligatorio general, nos lleva a pensar que ese modo de concebir

el carácter de la medicina hipocrática es, por lo menos, discutible. Al mismo tiempo, esa idea nos indica en qué sentido podemos hablar aquí de teleología. El médico es el llamado a restaurar la medida oculta, cuando viene a alterarla la enfermedad. En estado de salud es la propia naturaleza la que se encarga de implantarla[2039], o bien es ella misma la medida justa. El concepto de «mezcla», tan importante y que representa en realidad una especie de equilibrio justo entre las diversas fuerzas del organismo, se halla estrechamente relacionado con el de la «medida» y el de la «simetría»[2040]. La naturaleza actúa a tono con esta norma —pues así debemos llamarla— plena de sentido y, desde este punto de vista, se comprende que Platón hable de la fuerza, la salud y la belleza, concretamente, como de las «virtudes» (ἀρεταί) del cuerpo, comparándolas con las virtudes éticas del alma. Para él la *areté* es precisamente la simetría de las partes o de las fuerzas, que constituye en términos médicos el estado normal[2041]. Por eso no nos asombra encontrarnos también con la palabra *areté* en las obras que recogen el pensamiento médico antiguo[2042]. Este término no penetra en la medicina bajo la influencia de Platón. Por el contrario, refleja un punto de vista que responde precisamente a la concepción que tenía de la naturaleza la medicina griega antigua. La adecuación a un fin en la acción de la naturaleza se revela de un modo especial en las enfermedades. La función del médico en el tratamiento de los enfermos no consiste en intervenir en contra de la naturaleza. Los síntomas de la enfermedad y, sobre todo, la fiebre representan ya de por sí el comienzo del proceso de restauración del estado normal. Éste se encarga de encauzarlo el propio organismo: el médico se limita a averiguar dónde puede intervenir para ayudar al proceso natural encaminado a la curación. La naturaleza se ayuda a sí misma[2043]. Tal es el axioma supremo de la teoría médica hipocrática y al mismo

tiempo la expresión más palmaria de la fundamental concepción teleológica de Hipócrates.

Dos generaciones más tarde, Aristóteles determina la relación entre el arte y la naturaleza, diciendo que no es ésta la que imita al arte, sino que el arte se ha inventado para llenar las lagunas de la naturaleza[2044]. Esta concepción presupone que la naturaleza tiene una estructura adecuada enteramente a un fin y ve en ella el prototipo del arte. En cambio, la medicina de la época sofística había intentado probar, en parte, la adecuación del organismo humano a un fin comparando las distintas partes del organismo a las herramientas e invenciones técnicas y estableciendo las semejanzas existentes entre unas y otras. Un ejemplo de esta concepción teleológica lo tenemos en Diógenes de Apolonia, que era a la par filósofo de la naturaleza y médico. Por eso se le atribuye la paternidad de esta teoría[2045]. En todo caso, ésta surgió en el campo de la medicina. En el *Corpus* hipocrático la encontramos sostenida por el autor del escrito *Sobre el corazón*.[2046] En el libro primero de la obra *Sobre la dieta* tropezamos con otra forma más mística de la concepción teleológica: según ella, todas las artes son imitaciones de la naturaleza del hombre y deben interpretarse partiendo de las analogías ocultas con ella, como el autor intenta demostrar a la luz de una serie de ejemplos traídos de muy lejos[2047]. Esto no tiene nada que ver con Aristóteles ni con Diógenes, pero demuestra cuan multiforme era y cuan extendida se hallaba esta idea en la medicina de aquella época. «El arte del médico consiste en eliminar lo que causa dolor y en sanar al hombre alejando lo que le hace sufrir. La naturaleza puede lograr esto por sí misma. Si se sufre de estar sentado, no hay más que levantarse; si se sufre de moverse, basta con echarse a descansar. Y como en este caso, la naturaleza lleva en sí misma muchas otras cosas del arte del médico.» [2048] Todo esto no son más que especulaciones personales del autor. Pero también la escuela hipocrática

aconseja al médico que sólo asuma un papel de auxiliar y complemento de la naturaleza. Así, leemos, por ejemplo, en la obra *Sobre las epidemias*: «La naturaleza del paciente es el médico que cura su enfermedad.» [2049] Y mientras que aquí se concibe la *physis* individual como un ser que actúa con arreglo a un fin, en la tesis —o mejor diríamos aforismo— siguiente, la consideración del autor recae sobre la *physis* en general. La naturaleza encuentra por sí misma los medios y los caminos necesarios sin necesidad de una inteligencia consciente, por ejemplo el pestañear, los movimientos de la lengua y tantas cosas más por el estilo. El problema de la adecuación de la naturaleza a un fin había sido resuelto por la filosofía de la naturaleza en la etapa más reciente —dejándose guiar a su vez, como ya hemos visto, por la medicina— mediante la hipótesis de una razón divina que gobernaba el mundo entero y que lo había ordenado todo de un modo tan racional[2050]. Los hipocráticos se abstienen de toda hipótesis metafísica de esta clase, pero admiran la naturaleza que, a pesar de carecer de conciencia, procede de un modo absolutamente teleológico. El moderno vitalismo introduce en este punto como eslabón intermedio entre lo consciente y lo inconsciente el concepto fisiológico del estímulo, como fuente de las reacciones ideológicas del organismo. Este concepto no aparece aún en Aristóteles. La ciencia antigua no llegaba a una conclusión clara en cuanto al modo de realizarse los procesos teleológicos en el organismo, pero sí afirmaba decididamente la existencia del hecho como tal. Para ella, la acción teleológica de la naturaleza se halla vinculada absolutamente a la existencia de los seres animados, los únicos que interesan a la medicina.

En el citado pasaje, el autor acuña en relación con esto el concepto de una *paideia* inconsciente por virtud de la cual la naturaleza se encarga de hacer lo que es necesario: εὐπαίδευτος ἡ φύσις ἑκοῦσα, οὐ μαθοῦσα, τὰ δέοντα ποιεῖ. Es cierto que en el texto de la edición de Hipócrates por Littré, poco satis-

factoria desde un punto de vista crítico aunque extraordinariamente meritoria para su tiempo, y que todavía hoy tenemos que utilizar, pues no existen ediciones mejores de muchas de las obras de este autor, se dice, por el contrario, que «la naturaleza, aunque sea inculta y no haya aprendido nada, hace lo que se debe hacer». Con una idea negativa semejante a ésta nos encontramos en el autor de la obra rica en aforismos *Sobre la dicha*, escrita más tarde[2051]: «Las naturalezas de las cosas no han tenido ningún maestro.» Casi parece como si hubiese conocido y plagiado la variante de nuestro pasaje del libro *Sobre las epidemias*. Pero en este caso se dejó llevar por un camino falso, pues para el pensamiento de esta época sería demasiado paradójica la idea de que pudiera hacerse lo debido sin *paideia* alguna. Por tanto, si la naturaleza hace por sí misma lo necesario sin haberlo aprendido es porque encierra la capacidad genial de educarse a sí misma (εὐπαίδευτος). Su maestría se desarrolla en contacto directo con su misión. Tal es el texto que, aparte de los mejores manuscritos, tuvo también a la vista, evidentemente, el poeta de la colección de los gnomos atribuidos a Epicarmo. Este poeta explica la sabiduría de la naturaleza exactamente en el mismo sentido, mediante la idea de que se ha educado a sí misma. La razón inconsciente de la naturaleza se interpreta como algo análogo a la «cultura» consciente del hombre[2052]. Esta idea hipocrática cala más hondo que la prueba de los sofistas, que encontraba también eco en el pensamiento médico, según la cual la formación de la naturaleza humana por la *paideia* tenía su analogía en la agricultura y en la domesticación de animales[2053]. En efecto, aquí la *paideia* se concibe como una disciplina y una domesticación puramente exteriores, mientras que según la concepción hipocrática la *paideia* tiene ya su avanzada inconsciente y espontánea en la naturaleza misma y en su acción teleológica. Este punto de vista espiritualiza lo natural y naturaliza lo espiritual. De esta raíz es de donde brota el empleo genial de analogías espirituales para

explicar lo físico y de analogías físicas para interpretar lo espiritual. El autor del libro *Sobre las epidemias* estampa, valiéndose de tales analogías, afirmaciones tan palmarias y aforísticas como ésta: «El esfuerzo físico es alimento para los miembros y la carne, el sueño es alimento para las entrañas.» «El pensar es para el hombre el paseo del alma.» [2054]

A la luz de esta imagen de la naturaleza como una fuerza espontánea e inconscientemente teleológica, podemos comprender la tesis del autor de la obra *Sobre la dieta*: «La naturaleza se basta en todo y por todo.» [2055] Pero del mismo modo que el médico, con su arte, facilita la obra de la naturaleza cuando se altera su equilibrio, esta misma concepción imbuye también a este autor el deber de prevenir el peligro que amenaza y de velar por la conservación del estado normal. En la Antigüedad los médicos eran, mucho más que hasta estos últimos tiempos, médicos de sanos más que de enfermos. Esta parte de la medicina se resume bajo el nombre de higiene (τὰ ὑγιεινά). Los cuidados de la higiene versan sobre la «dieta». Los griegos entienden por «dieta» no sólo la reglamentación de los alimentos del enfermo, sino todo el régimen de vida del hombre y especialmente el orden de los alimentos y de los esfuerzos impuestos al organismo. En este aspecto, el punto de vista teleológico en cuanto al organismo humano debía imponer al médico una gran misión educativa. La sanidad antigua sólo era incumbencia pública en una parte muy pequeña; en lo fundamental dependía del nivel de cultura del individuo, de su grado de conciencia, de sus necesidades y de sus medios. Y se hallaba relacionada desde el primer momento, como era natural, con la gimnasia. Ésta ocupaba un lugar importante en los trabajos del hombre griego medio. Descansaba a su vez en una larga experiencia higiénica y exigía un control constante del cuerpo y de sus actos. Se explica, pues, que el gimnasta fuese, como consejero experto en el cuidado del cuerpo, el precursor del médico. Y no fue desplazado, ni mucho menos, al

aparecer la teoría de la dieta, sino que mantuvo siempre su posición al lado de aquél. Aunque al principio la medicina intentó invadir el campo de la gimnasia, las obras dietéticas que se han conservado demuestran que no tardó en establecerse una división de jurisdicciones, en la que el médico se remitía para ciertas cosas a la autoridad del gimnasta.

A nosotros han llegado los restos de una copiosa literatura médica sobre la dieta adecuada procedente de todos los periodos de la cultura griega, que nos permiten trazar una historia de su desarrollo, la cual ilustra también las vicisitudes de la vida social. Sin embargo, aquí sólo tenemos que ocuparnos de sus comienzos. Las obras más antiguas sobre higiene se han perdido. Respecto a la época de fines del siglo V y comienzos del IV. en que empezó a desarrollarse este aspecto de la cultura física griega, dispondríamos, si el criterio cronológico imperante fuese cierto, además del breve escrito *Sobre un régimen de vida* sano, de otros dos testimonios: los cuatro libros *Sobre la dieta*, una obra famosa en la baja Antigüedad, y los extensos fragmentos conservados por escritores posteriores de la obra perdida del importante médico Diocles de Caristos. Es cierto que ambas obras datan seguramente, como veremos, de tiempos posteriores a lo que generalmente se venía creyendo. No obstante, podemos considerarlas como representantes de una época unitaria, puesto que coinciden en lo típico. Pero como revelan en sus variaciones sobre el tema un cierto desarrollo de esta rama y un grado considerable de individualidad, las caracterizaremos por separado. Una historia completa de la dietética en esta época debería tomar en consideración, además, las reglas sobre el régimen de vida de las personas sanas, diseminadas en otros escritos del *Corpus* hipocrático.

La obra *Sobre un régimen de vida sano*[2056] se propone servir de guía a los profanos sobre la dieta diaria que debe observarse. Comparte esta mira con el libro *Sobre las afecciones*, por cuya razón esto ya en la Antigüedad se reproducía en algunos manuscri-

tos inmediatamente a continuación de aquella obra. En él se examina, a modo de introducción, el problema de la educación de los profanos y se habla de la cantidad de cultura médica que el profano necesita para su propio uso, para impedir que su enfermedad empeore o, si ello no es posible, por lo menos para entender mejor las indicaciones del médico y coadyuvar a ellas. El libro termina con la exposición de una doctrina dietética para enfermos, de inteligencia general. Con esto, el paralelo entre este escrito y la obra *Sobre un régimen de vida sano* es perfecto y se comprende que en la Antigüedad ambas obras se atribuyesen al mismo autor. La reglamentación de la dieta para las personas sanas abarca la alimentación y los esfuerzos físicos indicados para las diferentes épocas del año y para las distintas comarcas, constituciones, edades y sexos, pero todo en términos muy generales. La idea fundamental del autor podría caracterizarse como una especie de política médica de equilibrio que en las estaciones frías del año prescribe mucho alimento sólido y poco líquido y en las estaciones cálidas lo contrario, para compensar los efectos del invierno aumentando la sequedad y el calor y los del verano mediante la humedad y el frío. Por tanto, siempre que haya el peligro de que predomine en el organismo una cualidad, deberá acentuarse la cualidad contraria. En efecto, el origen de las enfermedades se debe, según el punto de vista del autor, el cual coincide en esto con la obra *Sobre la naturaleza del hombre*, al hecho de que el organismo no está formado solamente por un elemento, sino por varios, y a que la proporción adecuada entre éstos puede alterarse fácilmente al aumentar en exceso una de las cuatro cualidades: el calor, el frío, la humedad y la sequedad. Tal es la teoría que el autor de la obra *Sobre la medicina antigua* rechaza con razón como demasiado esquemática, pero precisamente por serlo se comprende que esta teoría se manejase con cierta facilidad. Esta dieta constituye una diplomacia relativamente sencilla con respecto al propio organismo, ya que sólo tiene que

contar con un número relativamente pequeño de factores decisivos. No es aún una doctrina tan intrincada como lo será un siglo más tarde, aproximadamente, en la obra de Diocles. Este autor reglamenta todo el curso del día desde la mañana hasta la noche; en cambio, en aquella antigua obra sólo se determinan en cierto modo las variaciones de la dieta en las dos estaciones extremas del año, verano e invierno, y en las dos estaciones de transición, primavera y otoño. El atenerse a sus prescripciones no resulta difícil precisamente porque exige demasiada precisión, sino a lo sumo, por lo contrario, porque eran excesivamente vagas. La relación entre el médico y el gimnasta no se halla todavía deslindada en esta obra. El autor esquematiza también la cantidad mayor o menor de ejercicio físico con arreglo a la misma idea fundamental, o sea según las estaciones del año, sin preocuparse demasiado de la opinión del gimnasta[2057].

Carácter completamente distinto tiene la obra en cuatro libros *Sobre la dieta*, obra verdaderamente enciclopédica que el autor, según sus propias palabras, ha emprendido con el propósito de resumir toda la literatura sobre esta materia, ya muy copiosa en su época, y completarla allí donde fuese necesario[2058]. El autor es un filósofo y un sistemático, aunque apenas le caracterizaríamos con justicia calificándolo de simple compilador. Es más que dudoso que los intentos hechos hasta ahora para analizar esta obra y que la cortan como con tijeras para atribuir unos trozos a un sofista heraclizante. otros a un discípulo de Anaxágoras y otros al dietético Heródico, representen la solución del enigma[2059]. El filósofo de la naturaleza al que se pretende desglosar como segunda fuente fundamental de las partes de la obra de matiz heracliteano sólo es, a su vez, parcialmente anaxagoriano; a ratos tiene destellos que recuerdan completamente a Empédocles o a Diógenes de Apolonia. Indudablemente, no hay más remedio que dar crédito al autor cuando dice que se inspira en las más diversas fuentes y que su doctrina pretende ser también muy am-

plia en el aspecto filosófico, al igual que en el aspecto médico. Todo esto parece situarle en una época posterior a la de Hipócrates, razón por la cual es inverosímil de antemano que el autor de la obra *Sobre la medicina antigua*, escrita en el último tercio del siglo V, se refiriese precisamente a él, con su polémica contra los médicos dados a la filosofía. En cambio, el autor de la obra *Sobre la dieta* parece conocer ya al empírico; en todo caso, se esfuerza en atenerse a sus postulados y en no detenerse en generalidades; más aún, señala expresamente repetidas veces que lo fundamental en medicina es lo individual. También le preocupa el problema de la exactitud. No tiene a juicio suyo ningún valor prescribir en términos generales la cantidad de calor y frío que debe suministrarse para mantener sano el cuerpo, como hace el autor anterior a él de la obra *Sobre un régimen de vida sano*, sino que debe exigirse una descripción detallada de los efectos que producen todos los alimentos. Su obra era famosa en la Antigüedad como un arsenal inagotable de detalles[2060]. Galeno entiende que su segundo libro, pese a la abigarrada filosofía que impera en el primero y a otros elementos extraños, es digno de Hipócrates, y aunque el autor deba esto en parte a las fuentes utilizadas por él en este libro, todo el mundo debiera reconocer que adopta ya conscientemente una actitud situada más allá de la antigua polémica de principios entre la medicina filosófica y la medicina empírica y aspira a conciliar ambas tendencias. Para él, el postulado establecido también por la escuela hipocrática según el cual el médico debe tener en cuenta la constitución total del hombre, su medio ambiente climático y local y el cambio del acontecer cósmico, incluye irremisiblemente la necesidad de ocuparse teóricamente de la naturaleza toda. El problema que tan importante considera el autor de la obra *Sobre la medicina antigua*, a saber, el de cuál es la parte del organismo que ejerce el predominio en un momento dado, es decisivo también para el dietético, pero no puede separarse del problema de saber qué partes componen el

hombre y le han dado origen[2061]. La *diagnosis* es inseparable de la *gnosis*, del conocimiento de la naturaleza en su conjunto. A continuación viene el conocimiento de los detalles, empezando por el de los alimentos y sus efectos sobre las diversas constituciones, así como también lo referente a los esfuerzos físicos. Este último aspecto es tan importante como el de una alimentación adecuada y, sin embargo, el autor de esta obra, al igual que tantos otros médicos anteriores, no se refiere para nada a él[2062]. El dietético preconiza una compensación sistemática y consciente entre los efectos contrapuestos de la alimentación y el esfuerzo. Toma como ideal para ello la simetría, que los antiguos sólo aplicaban en un principio a la alimentación. Según él, este ideal debe hacerse extensivo a los ejercicios físicos y a su relación con la nutrición[2063]. El autor sigue aquí, probablemente, la teoría de Heródico de Selimbria, el primero que asignó a los ejercicios físicos un puesto de primer plano en la dieta y los desarrolló sistemáticamente[2064]. Era *paidotribes* y buscaba la curación de sus propias enfermedades en la gimnasia, haciendo de ésta una medicina para sí mismo y para otros. Debió de alcanzar cierta celebridad, pues son muchos los que lo citan. El sarcástico autor del sexto libro *Sobre las epidemias* dice, refiriéndose a él, que mataba a los enfermos de fiebre a fuerza de ejercicios físicos redoblados y baños de vapor, y Platón se burla de él diciendo que no fue capaz de curarse a sí mismo con su método y que no hizo más que aplazar artificialmente su muerte «martirizándose» años y años. Aristóteles cita un dicho suyo, según el cual hay mucha gente a quien no puede considerarse feliz porque goce de salud, pues sólo conserva ésta a fuerza de privarse de todas las cosas agradables. Este juicio debiera aplicarse en primer término, según Platón, al propio Heródico. Es posible que el postulado de la simetría entre la alimentación y los ejercicios físicos que preconiza nuestro autor tuviese ya en cuenta estas críticas, extendidas evidentemente en el siglo IV. Es cierto que él no sostiene el principio de la «autar-

quía» del arte médica, tan vivamente propugnada por otros médicos, ni para un concepto tan ampliado de la medicina, por entender que no es posible determinar la medida exacta de la alimentación y del esfuerzo para cada individuo. En este punto creo que es clara su actitud polémica contra el autor de la obra *Sobre la medicina antigua*, puesto que aparecen expresamente repetidos y negados todos los conceptos importantes que éste emplea. Es el problema del individuo y de sus necesidades el que hace fracasar, para el dietético, la perfección total del arte de la medicina[2065]. Concede en todo caso que el médico podría aproximarse a su meta ideal si constantemente tuviese ante sus ojos al individuo, como lo tiene el gimnasta. Pero esto es imposible[2066].

Para no intervenir, como hacen la mayoría de los médicos, cuando ya se ha declarado la enfermedad, escribe su sistema dietético, cuya aplicación exacta tiende a prevenir las enfermedades. Es a la par un sistema de prodiagnosis y de profilaxia, y en ello precisamente consiste el descubrimiento de este autor. Y responde a la conciencia de que el objetivo de un buen tratamiento individual no puede alcanzarse si no se consigue que el propio individuo coopere en gran parte como factor médico activo y consciente con la función del médico[2067]. Después de establecer en el libro primero los fundamentos generales de la filosofía de la naturaleza, el autor empieza describiendo en el segundo los efectos de los diversos climas y comarcas y a continuación expone del modo más minucioso los de todos los alimentos vegetales y animales y los de todas las bebidas. De este modo obtenemos una vista panorámica de la asombrosa riqueza y de la gran variedad que la alimentación de la época brindaba al hombre griego culto. La enumeración que hace aquí el médico supera con mucho en variedad a los largos *menús* de las comedias dórica y ática. Y también en este aspecto procede sistemáticamente. Lo primero que hace es clasificar la enorme masa de alimentos vegetales con que empieza su enumeración en cereales y legumbres.

Solamente omite las verduras y las frutas. Éstas vienen después de la carne, pues desde el punto de vista dietético están consideradas como postres (ὄψον). Los alimentos animales se dividen en mamíferos, subdivididos a su vez en crías y animales adultos y en aves, pescados y crustáceos. Se examinan los diversos efectos de los animales salvajes y los domesticados en lo tocante a la alimentación. Luego vienen los productos animales y sus derivados, los huevos, la leche y el queso. La leche es el único que se trata en relación con las bebidas, a las cuales queda incorporado.

Bastaría el breve capítulo dedicado al queso para refutar la opinión dominante según la cual es contra el autor de esta obra hacia quien se manifiesta con un celo tan violento, censurando su tendencia a las generalizaciones precipitadas, el escrito *Sobre la medicina antigua*. Éste cita como ejemplo de ello precisamente el modo de tratar el queso, diciendo que su autor, acusado de generalizar demasiado, se limita a considerarlo perjudicial. En realidad, nuestro médico observa acertadamente que el queso es pesado, pero lo declara, a pesar de ello, nutritivo[2068]. Es necesario invertir el orden cronológico que hasta aquí se venía estableciendo entre ambas obras: es evidente que el dietético utilizó no sólo el libro *Sobre la medicina antigua*, sino también otros escritos hipocráticos anteriores. Así, por ejemplo, vemos cómo recoge casi al pie de la letra la enumeración de los factores climáticos que en la introducción a la obra *Sobre los vientos, las aguas y las regiones* se declaran importantes desde el punto de vista de la medicina[2069], y cómo exige que los ejercicios físicos se gradúen con arreglo a ellos. Y tampoco puede descartarse el hecho de que conoce las ideas expuestas en el libro *Sobre las epidemias*, del mismo modo que a su vez la escuela de Cos poseía también, evidentemente, su obra, puesto que ha llegado a nosotros conjuntamente con las obras de los hipocráticos. En las *Epidemias* se califica ingeniosamente al pensar como «el paseo del alma»[2070]. El dietético, cualquiera que sea el sitio de donde la tome, recoge esta idea y la uti-

liza a su modo sistemáticamente, clasificando entre los «ejercicios» no sólo el pensar, sino también la acción de los sentidos y de la palabra. Y contrapone estos «ejercicios», como una categoría especial de esfuerzos que él llama esfuerzos «naturales», a las distintas clases de paseos y ejercicios gimnásticos, que agrupa bajo el nombre de esfuerzos artificiales o «violentos». Y la teoría del movimiento físico que enlaza a esto tiene todo el aire de ser original suya, sobre todo cuando dice que el alma, por su esfuerzo, se acalora y seca y que la absorción de la humedad de la carne conduce al enflaquecimiento del cuerpo[2071].

Tenemos que decidirnos a situar la obra *Sobre la dieta*, no ya más acá de comienzos de siglo, sino bien avanzado el siglo IV. Aduciremos en apoyo de este criterio un solo hecho, al que podrían añadirse muchas otras razones filológicas, estilísticas y materiales. En esta obra leemos, en efecto, que las friegas deben darse con una mezcla de aceite y agua, para evitar que el cuerpo se caliente demasiado (οὐ δεινῶς)[2072]. Pues bien, a nosotros ha llegado un fragmento extenso de una obra de Diocles de Caristos que versa especialmente sobre este tema, obra que lleva el nombre de su padre, el médico Arquidamo, a cuya memoria está dedicada. Este médico era contrario a las friegas con aceite, usuales en aquella época, porque calentaban demasiado el cuerpo. Diocles refuta sus razones y propone como solución intermedia emplear en verano una mezcla de aceite y agua y en invierno aceite solo[2073]. La fórmula del aceite y agua mezclados para las friegas y el razonamiento de evitar que el cuerpo se caliente demasiado son tan individuales que la coincidencia de Diocles con el autor de la obra *Sobre la dieta* no responde evidentemente, en este caso, a una pura casualidad. Y no es necesario pararse a demostrar cuál de los dos se inspira en el otro. La época en que vivió Diocles rebasa, como he demostrado en mi libro sobre este famoso representante de la escuela médica dogmática del año 300 y su apogeo coincide sobre poco más o menos con este año.

Es indudable que el autor de la obra *Sobre la dieta* tuvo que vivir antes[2074]; aparte de otras razones, Diocles se halla separado de él por la influencia de Aristóteles y la escuela peripatética, muy clara y manifiesta por todas partes en el primero. Es, pues, de suponerse que éste conocía ya la repulsa total de las friegas con aceite expresada por Arquidamo, el padre de Diocles, y se oponía a ella por considerarla exagerada. Diocles acepta para el verano su fórmula intermedia de emplear una mezcla de aceite y agua, mientras que para el invierno se atiene a las friegas con aceite solo[2075]. Si esta observación no va descaminada, llegaremos a la conclusión de que su autor fue contemporáneo de Arquidamo, el padre de Diocles. Es la época en que encaja el carácter marcadamente ecléctico de su obra, su gran extensión y la masa de literatura utilizada en ella.

Otro indicio que sitúa la obra en el siglo IV es la manifiesta preferencia que el autor siente por la división sistemática de la materia en géneros y especies, método que tuvo su apogeo precisamente en aquella época. Es cierto que ya en el siglo V pudimos observar cierta tendencia a la formación de tipos (εἴδη) en todos los campos de la experiencia médica, pero esta evolución alcanza aquí una etapa superior. Esto se ve con especial claridad en la excelente ordenación sistemática que sirve de base a la enumeración completa de las clases de alimentos que hace este autor. Su sistema animal atrajo hace ya varios decenios la atención de los zoólogos[2076]. Éstos se resistían a creer que nuestro médico hubiese podido inventar exclusivamente para sus fines dietéticos un sistema como éste, tan afín a la clasificación aristotélica del reino animal. Se le consideraba demasiado minucioso en los detalles, desde este punto de vista, y demasiado informado por un interés zoológico teórico. Por otra parte, no hay la menor noticia de que existiese una zoología prearistotélica como ciencia independiente en el siglo V, época en que se situaba la obra. Ante este di-

lema, se optaba por admitir la existencia en la escuela hipocrática de amplios estudios zoológicos para fines médicos, aunque no hubiese llegado a nosotros ninguna otra noticia de ellos, y se reconstruía a base de la obra *Sobre la dieta* un «sistema zoológico de la escuela de Cos». Sin embargo, aun bajo esta forma sigue siendo inverosímil la existencia de un sistema zoológico parecido al de Aristóteles en el siglo V[2077]. En cambio, el enigma de sus clasificaciones resulta más fácil de explicar partiendo del supuesto de que la obra a que nos referimos no es anterior a la época de Platón. Un conocido fragmento del dramaturgo Epícrates procedente de esta época habla de algunos intentos de clasificación de todo el mundo vegetal y animal hechos en la Academia, en presencia, entre otros, de un médico siciliano[2078]. Y aunque éste da muestras altamente descorteses de aburrimiento, su sola presencia basta para demostrar que esta clase de investigaciones atraía precisamente a los médicos, sin perjuicio de que el método poco empírico seguido en ellas los decepcionase[2079]. La escuela de Platón atraía a espíritus muy diversos desde lejanas tierras y el médico siciliano no es, sin duda, más que uno entre muchísimos ejemplos parecidos. Las investigaciones de la Academia sobre la clasificación del reino animal y vegetal se dieron más tarde a la publicidad en las obras de Espeusipo y Aristóteles. Con ambas presenta ciertas semejanzas el sistema zoológico del dietético[2080]. Sin embargo, será conveniente examinar también minuciosamente su sistemática vegetal y su método de clasificación en otros campos antes de aventurarse a emitir un juicio acerca de la relación existente entre nuestro autor y estos intentos de clasificación científica. Lo único que aquí podemos hacer es determinar en general el mundo espiritual dentro del que vivía aquél. No es necesario admitir la prioridad absoluta del intento Platónico de clasificación del mundo animal y vegetal. El propio Platón dice, en aquel pasaje del *Fedro* en que más en detalle habla de su método dialéctico de clasificación, que debiera tomarse como

modelo de él el método de Hipócrates[2081]. Es cierto que allí no se refiere a su aplicación a otros organismos fuera de los humanos, pero hay razones para creer que en la época de Platón ese método fue hecho extensivo por las mismas escuelas de medicina a los animales y a las plantas y, por tanto, para suponer que el interés de los filósofos y de los médicos por este tipo de investigaciones era recíproco.

Es sorprendente que la inmensa mayoría de los pasajes en que aparece mencionada la palabra «alma» en los escritos hipocráticos, en los que, como es lógico, esta palabra sólo figura muy raras veces, corresponda precisamente a nuestro autor[2082]. Esto no puede ser una pura coincidencia. No puede tampoco explicarse de una manera satisfactoria diciendo que el autor encontró la palabra en la fuente influida por Heráclito de que se sirvió, pues no habla del alma solamente en relación con la ciencia de la naturaleza, sino que alude también a ella en la parte dietética de su obra y, además, dedica todo un libro, el cuarto, a los reflejos psíquicos de los procesos físicos en los sueños. Los numerosos puntos de contacto de su interpretación casuística de las diferentes clases de imágenes proyectadas en los sueños con los libros de sueños indios y babilónicos de una época anterior y posterior han llevado ya a otros investigadores a la conclusión de que estamos ante una influencia directa del Oriente en la ciencia médica de los griegos[2083]. Esta influencia oriental pudo haberse producido de por sí también en una época anterior. Pero en ninguna época cuadra mejor que en el siglo IV, en la Jonia de Eudoxo de Cnido, que trasmitió a la Academia Platónica, entre otras cosas, su conocimiento personal del Oriente[2084]. Los griegos no podían ser asequibles a la sabiduría y a la superstición orientales sobre la vida de los sueños antes de que el «alma» se convirtiese para ellos mismos en el centro del pensamiento, cosa que en esta forma científico-teórica no ocurrió hasta el siglo IV. Y en este punto como

en tantos otros, fue en la Academia donde este interés se plasmó del modo más profundo. La teoría Platónica del alma fue la raíz de la que brotó la preocupación filosófica de la Academia por la vida de los sueños del alma y por su significado de realidad[2085]. El joven Aristóteles trata de este problema en varios de sus diálogos. Es posible que el autor de la obra *Sobre la dieta*, a pesar de la marcada peculiaridad de sus ideas, se halle influido también por la Academia en sus manifestaciones acerca de los sueños.

Lo mismo que Aristóteles en sus diálogos, nuestro autor parte de la idea órfica de que el alma despliega más libremente su actividad cuando el cuerpo duerme, pues entonces se halla concentrada, indivisa y consagrada por entero a sí misma[2086]. Y da a este dogma el giro, peculiar de la medicina, de que el alma, durante el sueño, refleja también con la mayor pureza el estado físico del hombre, sin la influencia perturbadora de ninguna acción del exterior. El escrito de Aristóteles sobre el carácter profético de los sueños, que ha llegado a nosotros, demuestra que el problema del valor de realidad de los sueños reaparece en el siglo IV ya en una fase científica. Aristóteles, en esta obra, reconoce también en los sueños los efectos de la vida real y de las sensaciones reales, sin llegar a creer por ello en una verdadera profecía. Tampoco nuestro autor médico recoge directamente la mántica de los sueños, sino que intenta traducirla del campo de lo profético al campo de lo simplemente pronóstico. Lo que ocurre es que se pliega demasiado a su modelo y acaba entregándose casi a la superstición.

También el lenguaje de la obra *Sobre la dieta* encaja mejor en la época de mediados del siglo IV que en la de comienzos del mismo siglo o en un periodo anterior. Todavía a lo largo de todo el siglo IV se siguió escribiendo en lengua jónica y los periodos, a ratos muy largos, construidos de un modo auténtico e isocólico, indican más bien la época de Isócrates y de su retórica que la de

Gorgias. Un estilo como el del dietético es inconcebible al lado de la redacción completamente exenta de retórica y simplista de las obras de medicina profesional que podemos situar con cierta seguridad en la época de Hipócrates o en la generación posterior a él. Y también difieren considerablemente las obras de una época anterior dirigidas a un público amplio y fuertemente influidas por la prosa sofística. La variedad estilística, que hasta ahora se venía explicando como una consecuencia de las transcripciones mecánicas, representa más bien, tratándose de un escritor como éste, capaz de escribir con tanto arte, una polifonía conscientemente afectada. Ésta corresponde a la actitud interior conscientemente sintética que el autor profesa en la introducción a su obra, donde prevé que la gente pueda tildarle por ello de falta de originalidad[2087]. Es el arte que conocemos de Isócrates y que ve en la «mezcla de los tipos formales» el supremo ideal del escritor. A esta época corresponde asimismo la preocupación del autor por la fama de originalidad, problema que impera con tanta fuerza en el pensamiento de un Isócrates.

En los comienzos y en la primera mitad del siglo IV se suele situar también la personalidad del médico Diocles, que ejercía en Atenas y era originario de Caristos en Eubea, figura íntimamente relacionada por sus concepciones fundamentales con la escuela de medicina hipocrática y con la siciliana. Escribió, entre otras, una famosa obra sobre dietética, de la que se han conservado algunos preciosos fragmentos extensos en la antología médica erudita de Oribasio, médico de cámara del emperador romano Juliano[2088]. Alguien ha dicho ya brevemente que el lenguaje de estos fragmentos delata la mano pulida de la escuela isocrática y denota por ciertas señales que proceden más bien de la segunda mitad que de comienzos del siglo IV. Y aunque esta hipótesis haya sido puesta en duda[2089], cabe corroborarla totalmente por otras observaciones complementarias. Diocles era contemporá-

neo, aunque más joven, y discípulo de Aristóteles y pertenece a la generación de Estratón y Teofrasto. Estos dos peripatéticos y compañeros de investigaciones de Diocles son también, por tanto, los primeros testigos de sus actividades con que nos encontramos en la literatura griega[2090]. Su lenguaje es, al igual que el del autor hipocrático de la obra *Sobre la dieta*, muy pulido y tiene pretensiones literarias aun en escritos de carácter puramente científico y profesional, dato elocuente para juzgar de la posición espiritual que la medicina ocupaba en el siglo IV. Pero su forma es intencionadamente sencilla, no retórica en sentido específico; en esto se halla tal vez influida por un nuevo ideal del estilo científico, que desde Aristóteles estriba única y exclusivamente en la claridad. El más extenso de los fragmentos que se han conservado[2091] contiene la teoría de Diocles acerca de la dieta bajo la forma de relato del desarrollo de todo un día. No la expone, pues, como lo hace el autor de la obra *Sobre un régimen de vida sano*, simplemente a través de las grandes antítesis abstractas de las estaciones del año, ni tampoco en forma de un sistema exhaustivo de los alimentos y los ejercicios físicos como el autor de la obra *Sobre la dieta*, sino enfocándola plásticamente como un todo y desde un punto de vista humano. El día es la unidad cronológica natural de este drama, aunque el autor distingue siempre entre las diversas edades y tiene en cuenta el cambio de las estaciones del año, pues primero se describe detalladamente un día de verano y luego se hacen seguir las prescripciones adecuadas para el invierno y para las demás estaciones. No era posible hacerlo de otro modo[2092].

Hemos observado primero la influencia de la antigua filosofía de la naturaleza sobre la medicina del siglo V y luego la repercusión de la nueva medicina empírica sobre la filosofía de Platón y Aristóteles. En Diocles, autor que se halla visiblemente influido por las grandes escuelas filosóficas de Atenas, la medicina vuelve a ser la parte que recibe, aunque es cierto que no toma nada sin

aportar a su vez algo. La exposición de la dieta bajo la forma del curso típico de un día está manifiestamente influida por el pensamiento Platónico y aristotélico que enfoca siempre el *bíos* humano como un todo e inculca al hombre como norma la imagen ideal de una vida adecuada. Tampoco otros escritores dietéticos ignoran ciertamente el concepto de la norma, pero éstos se expresan con sencillez en términos de «se debe» o señalan solamente los efectos que un tipo de alimentación ejerce sobre el organismo, dejando que el lector saque las consecuencias prácticas que de estos postulados se derivan para su persona. Diocles rehuye ambos métodos y en vez de ello establece siempre lo que es adecuado y conveniente para el hombre. El concepto de lo «adecuado» domina por igual la ética y la estética del siglo IV. Es la forma bajo la que la necesidad de reglas que normen el modo de vivir del hombre se impone más fácilmente al espíritu superindividualizado, pero exquisito, de esta época. Con el concepto de lo adecuado van rodeando todos los detalles de la existencia como de una red tenue y apenas perceptible: la red del sentido del tacto y de una fina sensibilidad para percibir lo que como más indicado debe hacerse en todos los órdenes de la vida diaria. La dietética de Diocles transfiere este modo de pensar a la vida física. Exteriormente esto se clava en el oído por la repetición incesante e insinuantemente pedagógica de la palabra «adecuado» (ἁρμόττον) a propósito de cada nueva prescripción[2093]. Otro concepto que aparece reiteradamente es el de justa medida (σύμμετρον, μέτριον)[2094]. Este modo de pensar acerca a Diocles a la ética aristotélica, a la par que en otro aspecto se somete a la analítica de Aristóteles cuando censura la tendencia de los médicos a investigar la causa de todo en vez de pensar que hay ciertos fenómenos generales que deben aceptarse como algo dado que no necesita de argumentación ni de prueba[2095]. Hay un hecho que alarma a la conciencia lógica, y es el de que la más rigurosa de todas las ciencias en materia de pruebas, la matemáti-

ca, tiene necesariamente que presuponer como factores dados ciertas cualidades de las magnitudes o de los números. Aristóteles se ocupó a fondo del problema de éstos que los matemáticos llaman axiomas. Su teoría sobre los datos inmediatos y no susceptibles de demostración, que sirven de base lo mismo a la filosofía que a las ciencias especiales, penetra con Diocles en el campo de la medicina, que en la época helenística había de convertirse en palenque fundamental de la gran guerra de métodos entre el empirismo, el dogmatismo y el escepticismo.

La dieta de Diocles empieza en el momento mismo de despertar[2096]; este momento es para él el que precede inmediatamente a la salida del sol, pues en la Antigüedad la vida del hombre se desenvolvía toda ella dentro del marco del día natural. La comida principal, hecha al atardecer, debe tener lugar, si es en el verano, poco antes de la caída del sol; en invierno, naturalmente, después del ocaso. Después de esta comida, las personas de constitución débil deben entregarse inmediatamente al reposo; las personas fuertes sólo lo harán después de dar un paseo corto y lento. En estas condiciones, no es extraño que los griegos fuesen, como indican todos los testimonios, grandes madrugadores. No conviene levantarse inmediatamente después de despertar, sino esperar a que la pesadez del sueño se disipe de los miembros, friccionando luego la cabeza y el cuello en los sitios que estuvieron expuestos a la presión de la almohada. Antes de vaciar el intestino se recomienda frotar todo el cuerpo con un poco de aceite, mezclado en verano con algo de agua[2097]. Se friccionará el cuerpo de un modo suave y uniforme, haciendo jugar al mismo tiempo todas las articulaciones. No se indica el baño inmediatamente después de levantarse. Deben frotarse la cara y los ojos con agua fría y limpia, lavándose previamente las manos. A esto siguen una serie de detalles precisos sobre el cuidado de los dientes, la nariz, los oídos, el pelo y el cuero cabelludo. Este último debe mantenerse elástico y limpio para la transpiración y al mis-

mo tiempo endurecido. Realizadas todas estas operaciones, el que tenga que hacer se dirigirá a su trabajo después de haber comido algo. Quien disponga de tiempo para ello deberá dar un paseo, ya sea antes o después del desayuno, paseo cuyo carácter y duración se ajustarán a la constitución física y al estado de salud del individuo. Después de hacer algún movimiento, procurando que éste no sea muy largo ni muy rápido si se hace después del desayuno, la persona se sentará a despachar sus asuntos domésticos o sus otras ocupaciones hasta que llegue la hora del ejercicio físico. Para practicar éste, los jóvenes se trasladarán al gimnasio y las personas de edad o débiles a un baño o a otro sitio soleado para friccionarse. La cantidad e intensidad de los ejercicios deberán ajustarse a la edad del individuo. Tratándose de personas de cierta edad, bastará con que se froten ligeramente el cuerpo y hagan un poco de movimiento, metiéndose luego en el baño. Es preferible frotarse uno mismo que dejarse dar masaje por otros, pues los movimientos propios sustituyen la gimnasia.

A los cuidados mañaneros del cuerpo sigue el almuerzo, que deberá ser muy ligero y no flatulento, para que pueda digerirse antes de la gimnasia de por la tarde. Inmediatamente después del almuerzo se indica una breve siesta en un sitio oscuro, fresco y en que no haya corrientes de aire; luego algunos trabajos caseros y un paseo y, por último, tras un breve descanso, los ejercicios físicos de la segunda parte del día. Éste termina con la comida principal. Diocles no habla de los distintos ejercicios y la literatura dietética no nos informaría acerca de este punto, el más importante de la cultura física griega, si no fuese por el autor de la obra *Sobre la dieta*, quien, consecuente con su método distinto al de los demás, hace seguir la clasificación de las comidas y bebidas de una enumeración de todos los tipos de esfuerzos físicos y psíquicos, incluyendo entre ellos los ejercicios gimnásticos. Diocles, por su parte, excluye la gimnasia de su dieta, dejándola por entero a cargo del gimnasta. Sin embargo, construye todo su

plan médico diario sobre los dos pilares de los ejercicios de mañana y tarde en el gimnasio. Por tanto, en su estampa plástica de la dieta diaria normal se destaca bastante bien el lugar central que la gimnasia ocupaba en la vida de los griegos y que no admite comparación con nada en el mundo. La dietética de este autor podría definirse como una serie de instrucciones para organizar por medio de reglas médicas precisas la parte del día que los ejercicios gimnásticos dejan libres a los griegos y ponerla a tono con ellos.

El fin de la dieta es lograr la mejor dietesis posible para la salud y para cualquier clase de esfuerzo físico. Esto se hace resaltar repetidas veces. Sin embargo, Diocles se da cuenta, naturalmente, de que no se mueve en un mundo médico abstracto y no procede, por tanto, como si todos los hombres viviesen preocupados exclusivamente de la conservación de su salud. El autor de la obra *Sobre la dieta* comprende también este problema social y la necesidad de llegar a una transacción entre los postulados ideales del médico y las condiciones materiales de vida del paciente. Se las arregla, lo mismo que Diocles, trazando una dieta ideal para la persona que no tiene más que hacer que dedicarse al cultivo de su salud[2098]. Luego, va descontando cosas para los que además tienen que trabajar y disponen de poco tiempo para dedicarlo a los cuidados de su cuerpo. No debe creerse, sin embargo, que los médicos griegos sólo escribían para los ricos. Esto sería falso. También los filósofos de aquella época presuponían un ocio completo para su bíos, dejando que cada cual descontase de este ideal la parte necesaria.

Es posible, sin embargo, que el tipo de vida del ciudadano de los estados-ciudad de la Grecia del siglo IV estuviese realmente organizado de tal modo que dejase al individuo el máximo de tiempo libre necesario para dedicarlo al cultivo del espíritu y al cuidado del cuerpo. El ejemplo de la cultura física médica revela precisamente que la *polis* griega era, aun bajo su forma democrá-

tica, una aristocracia social, y así se explica en gran parte el alto nivel de cultura media logrado en esta sociedad. Dentro del marco de este estilo de vida de Grecia no encajaría ninguno de los grandes tipos de la vida profesional de nuestro tiempo, ni el comerciante ni el político, el sabio, el obrero ni el campesino. En la medida en que estos tipos existían ya entonces, se salían también de él. Se comprende, en cambio, que la filosofía socrática y el arte polémico de los sofistas surgiesen precisamente en aquellas palestras. Sería equivocado pensar que los *kaloi kagathoi* se pasaban el día entero en el gimnasio, friccionándose y haciendo ejercicios, depilándose, cubriéndose de arena y volviendo a lavarse, entregados a una actividad que convertía hasta el *agón* libre en un febril afán deportivo. Platón combina las tres virtudes físicas de la salud, la fuerza y la belleza con las virtudes del alma, la piedad, la valentía, la moderación y la justicia, en una unidad armónica. Todas ellas proclaman por igual la simetría «del universo», la cual se refleja en la vida física y espiritual del hombre. La cultura física, tal como la conciben los médicos y gimnastas griegos, es también algo espiritual. Inculca al hombre como norma suprema la observancia rigurosa del noble y sano equilibrio de las fuerzas físicas. Y como la igualdad y la armonía forman la esencia de la salud y de toda perfección física en general, el concepto de lo «sano» se extiende hasta formar un concepto normativo universal aplicable al mundo y a cuanto vive en él, pues sus bases, la igualdad y la armonía, son las potencias que, según la concepción de que aquí se parte, crean lo bueno y lo justo en todos los órdenes de la vida al paso que la *pleonexia* lo destruye. La medicina griega es al mismo tiempo la raíz y el fruto de esta concepción del mundo que constituye su punto de mira constante, y ésta es, pese a toda la individualidad espiritual del hombre y de su estirpe, la concepción común al helenismo clásico. Si la medicina pudo conquistar una posición tan representativa dentro del conjunto de la cultura griega, fue porque supo proclamar en el

campo más próximo a la experiencia inmediata del hombre la vigencia inviolable de esta idea fundamental del alma griega. En este sentido elevado, podemos decir que el ideal helénico de la cultura humana era el ideal del hombre sano.

II. LA RETÓRICA DE ISÓCRATES Y SU IDEAL DE CULTURA

Dentro del panorama del pugilato general del espíritu en torno a la esencia de la verdadera *paideia* que nos brinda la literatura griega del siglo IV a. C., personifica Isócrates, como el representante más destacado de la retórica, la antítesis clásica de lo que representaban Platón y su escuela. El pleito de la filosofía y de la retórica, cada una de las cuales pretende ser la forma mejor de la educación, resuena, a partir de entonces, como nota fundamental a través de la historia de la cultura antigua. No es posible pintar este debate en todas sus fases, sobre todo si se tiene en cuenta que abundan en él las repeticiones y que a veces sus representantes no ofrecen, en cuanto personalidades, un gran interés por sí[2099]. En cambio, tiene una significación decisiva para nosotros la antítesis entre Platón e Isócrates, que se adelanta al duelo de siglos venideros entre la filosofía y la retórica y lo desencadena. Mientras que en sus etapas posteriores el antagonismo degenera por completo, a trechos, en un pleito puramente escolástico, pues ambas partes carecen de un contenido real de vida, en la época en que comienza el debate representan todavía las fuerzas y las necesidades verdaderamente motrices de la nación griega y su diálogo se desarrolla en el centro de la escena de la vida política. Esto le da el colorido de los verdaderos acontecimientos históricos y el gran estilo que le asegura el interés permanente de la posteridad; más aún, mirando hacia atrás nos damos cuenta de que en este torneo cobran expresión los problemas verdaderamente decisivos de la historia griega de aquella época.

También Isócrates, al igual que Platón, ha encontrado admiradores y expositores en estos últimos tiempos y desde el Renacimiento ha dominado incuestionablemente, más que ningún otro maestro de la Antigüedad, la práctica pedagógica del humanismo. Es perfectamente legítimo, desde un punto de vista histórico, que su nombre se destaque en las portadas de los libros modernos como el del padre de la «cultura humanista», en la medida en que no sean los sofistas quienes tengan derecho a reivindicar este título. Desde nuestra pedagogía hay una línea directa que se remonta hasta él, como hasta Quintiliano y Plutarco[2100]. Frente a esta perspectiva que nos traza el humanismo académico de los tiempos modernos, el tipo de investigación que venimos aplicando en la presente obra nos impone como misión el proyectar la mirada, constantemente, sobre el conjunto de la evolución de la *paideia* griega y sobre la multiplicidad y el carácter antagónico de sus problemas y de su contenido[2101]. No carece de importancia saber que lo que los educadores modernos consideran no pocas veces como la esencia del «humanismo» es, sustancialmente, la continuación de la línea retórica de la cultura antigua y que en realidad la historia del humanismo llega infinitamente más allá, puesto que abarca las repercusiones de la *paideia* griega en su totalidad y, por tanto, la acción universal de la filosofía y la ciencia helénicas[2102]. Así enfocada, la conciencia de la auténtica *paideia* de los griegos se convierte directamente en autocrítica del humanismo erudito de los tiempos modernos[2103]. Por otra parte, la posición y la esencia de la filosofía y de la ciencia dentro del conjunto de la cultura griega sólo *se* destacan si se las coloca dentro del marco de un estudio que las presente rivalizando con las otras formas del espíritu por lograr el trofeo de la verdadera educación del hombre. En último término, tanto la filosofía como la retórica brotaron de la entraña materna de la poesía, que fue la *paideia* más antigua de los griegos, y no podrían comprenderse al

margen de este origen[2104]. Sin embargo, el hecho de que el pleito en torno a la primacía de la *paideia* se limite al problema de saber si el primer premio corresponde a la filosofía o a la retórica demuestra suficientemente que aquel antiguo dualismo helénico de la educación gimnástica y la «música» acabó descendiendo después de todo a un rango inferior.

A quien tenga reciente la lectura del *Protágoras* o del *Gorgias* de Platón le parecerá, de modo indudable, que también la educación de los sofistas y de los retóricos representa un punto de vista fundamentalmente superado. Y así es, en efecto, si se la mide por el postulado ideal de la filosofía, según el cual toda cultura y toda formación humanas deberán basarse, en lo sucesivo, única y exclusivamente sobre el conocimiento de los supremos valores. Pero, por la ojeada que hubimos de echar a los siglos posteriores[2105], sabemos que la antigua educación sofístico-retórica siguió viviendo sin menoscabo de su fuerza al lado de la educación filosófica y que hasta se instauró en la vida espiritual de los griegos como una gran potencia de primer rango. Es posible que la amargura y el sarcasmo sangriento con que Platón la persigue pueda explicarse en parte por ese sentimiento peculiar del vencedor cuando se ve obligado a luchar contra un enemigo que resulta ser, manteniéndose dentro de sus límites, indomeñable. La actitud pasional de Platón resulta difícil de comprender si nos representamos sus ataques como dirigidos exclusivamente contra los grandes sofistas de la generación de Sócrates en quienes él ve encarnado aquel tipo de cultura: Protágoras, Gorgias, Hipias y Pródico. Estos hombres estaban ya muertos y medio olvidados cuando Platón escribió sus diálogos, pues en aquel siglo se vivía de prisa y hacía falta todo el arte de Platón para arrancar al reino de las sombras como por encanto la acción ejercida sobre sus contemporáneos por aquellas figuras en otro tiempo célebres. Cuando Platón trazó sus caricaturas, no menos inmortales a su modo que la imagen ideal de Sócrates pintada por él, ya había

sobrevivido una nueva generación, sobre la que disparaba Platón a través de aquéllas. Por tanto, aun sin necesidad de ir tan lejos como los que ven en los personajes del campo de enfrente que pinta Platón simples «máscaras» de contemporáneos suyos vivos, sí debemos reconocer que en la exposición que hace de los sofistas se contiene mucha experiencia presente, y lo que desde luego podemos asegurar es que Platón no se debate nunca con cosas muertas ni históricas en este sentido.

Ninguna manifestación espiritual de aquellos años revela mejor que Isócrates, cuyos orígenes como educador y maestro son ya posteriores al *Protágoras y* al *Gorgias* Platónicos, hasta qué punto la sofística y la retórica se hallaban vivas cuando Platón se lanzó a la lucha contra este movimiento[2106]. Y acrecienta el interés que esta figura tiene para nosotros el hecho de que desde el primer momento se manifieste expresamente ante los postulados de Platón y del círculo socrático, abrazando la defensa de la cultura sofística en contra de ellos, lo cual quiere decir que escribía con la conciencia de no haber sido liquidado de antemano por aquella crítica. Isócrates es, en el fondo, un auténtico sofista, más aún, el hombre que viene a coronar verdaderamente el movimiento de la cultura sofística. La tradición biográfica lo presenta como discípulo de Protágoras y Pródico y, sobre todo, de Gorgias, y este último dato lo encontraron los arqueólogos de la época helenística comprobado por el monumento funerario de Isócrates, en el que identificaron a Gorgias señalando a un globo celeste[2107]. Otra tradición nos presenta a Isócrates, indudablemente en la última fase de la guerra del Peloponeso, estudiando con Gorgias en Tesalia[2108]. En esta región sitúa también el Menón Platónico un periodo de la actividad didáctica del gran retórico[2109], lo que constituye un testimonio interesante respecto a la penetración de la nueva cultura en las regiones periféricas de Grecia. Isócrates empalma directamente con el *Olímpico* de Gor-

gias su primera gran obra, que le valió de golpe la fama, el *Panegírico*, y su emulación consciente con el maestro en torno al mismo importante tema, el llamamiento a los griegos para su unión nacional, atestigua al modo antiguo su condición de discípulo de él. Así lo confirma también, principalmente, la posición dominante conferida por él a la retórica, es decir, a la forma de la cultura sofística que poseía menos carácter puramente teórico. Quiso profesar durante toda su vida el arte del discurso (λόγων τέχνη)[2110], reservando el nombre de sofistas para los teóricos de todas las tendencias. Entre ellos incluía también a Sócrates y a sus discípulos, que tanto habían contribuido con su crítica a desacreditar este nombre. Isócrates daba a la meta perseguida por él el nombre de filosofía[2111], invirtiendo, por tanto, el significado que tienen las palabras en Platón. Hoy, después de haberse impuesto desde hace varios siglos el sentido Platónico de la palabra filosofía, aquella inversión parece una pura arbitrariedad, pero en realidad no lo era, pues en tiempo de Isócrates los conceptos no habían cristalizado plenamente ni mucho menos, sino que la evolución de sus significados se hallaba aún en plena fusión. Era Isócrates y no Platón quien se plegaba al lenguaje usual al incluir a Sócrates y a sus discípulos, lo mismo que a Protágoras o a Hipias, en la categoría de los sofistas, empleando en cambio la palabra filosofía para designar todas las modalidades de la formación general del espíritu, que es el sentido que le da también, por ejemplo, Tucídides[2112]. Isócrates habría podido muy bien decir con el Pericles de Tucídides, que la tendencia a la alta cultura del espíritu, φιλοσοφεῖν, era la característica de todo el pueblo ateniense, y en realidad algo parecido a esto es lo que viene a decir en su *Panegírico*. Atenas fundó la «cultura» (φιλοσοφία), dice aquí Isócrates, refiriéndose evidentemente, al expresarse así, al carácter de la colectividad y no al puñado de agudos dialécticos que se agrupaba en torno a Platón o a Sócrates[2113]. Isócrates quiere destacar aquí la cultura general por oposición a un deter-

minado dogma o a un método de conocimiento, al modo como los Platónicos lo exigían. Por donde en la pretensión de ambas partes de reivindicar para sí la palabra filosofía y en el sentido perfectamente distinto que unos y otros le dan, se expresa de una manera simbólica el duelo de la retórica y de la ciencia en torno a cuál de ellas debía tener la hegemonía en el reino de la educación y de la cultura[2114].

Isócrates es, pues, el heredero de la cultura sofística y retórica de la época de Pericles en el periodo de la posguerra; pero representa mucho más que esto y hasta podríamos decir que con ello no hemos tocado aún, en modo alguno, lo mejor y lo más genuino de su personalidad. Ya en su modo de distribuir los acentos, en el modo como hace hincapié en lo retórico y en lo político-práctico, relegando a segundo plano lo sofístico-teórico, revela un sentimiento agudo para captar el estado de espíritu de Atenas ante la nueva cultura, que si bien había tenido un rápido ascenso en su ciudad natal durante los años de su juventud, era también objeto de calurosas discusiones. Aunque Isócrates no era, ni mucho menos, el primer ateniense que aparecía como discípulo y campeón de la nueva cultura, es indudable que ésta no adquirió verdadera carta de ciudadanía en Atenas sino bajo la forma que Isócrates le imprimió. Los retóricos y los sofistas de los diálogos de Platón carecen de razón en contra de Sócrates ya desde el primer momento, por el mero hecho de ser extranjeros y porque no comprenden en modo alguno el verdadero problema de este estado y de sus hombres. Se presenta siempre al mundo ático, tan encerrado dentro de sí mismo, con su saber «ya perfilado e importado» de fuera[2115]. Es cierto que hablan una especie de lenguaje internacional que cualquier hombre culto puede comprender, pero les falta el tono ateniense y la gracia y facilidad espontánea del trato, sin las cuales no es posible lograr un éxito completo en este terreno. A pesar de lo que imponían con su cultura y su legendaria capacidad formal, todo esto, en un

sentido más profundo, resultaba perfectamente ineficaz, al menos por el momento. Era necesario que el nuevo elemento se fundiese en el proceso histórico individual de vida de aquella incomparable *polis*, fusión que sólo podía llevar a cabo un ateniense como Isócrates, que tuviese una conciencia clara de la peculiaridad y de la situación actual de los destinos de su pueblo. Esta aclimatación de la retórica se efectúa al cabo de toda una generación desde el momento en que aparece por vez primera en Atenas, bajo la acción de la formidable experiencia vivida de la guerra y de la posguerra, que determinan en ella una trasformación interior. Pero se opera, al mismo tiempo, bajo la impresión de la reforma moral efectuada por la socrática[2116] y de las grandes crisis sociales que sacudieron al estado ateniense durante la juventud y los primeros años maduros de Isócrates. La situación formulaba exigencias enormes a la nueva generación, llamada a recoger la herencia del régimen de Pericles. Isócrates consideraba que era la retórica y no la filosofía en sentido Platónico la forma espiritual que mejor podía plasmar el contenido político y ético de ideas de la época y la más apta para convertirlo en patrimonio general. Con esta nueva meta propuesta por él, la acción retórica de Isócrates se incorpora al gran movimiento educativo de Atenas en la época subsiguiente a la guerra, en el que desembocan por aquel entonces todas las aspiraciones de renovación.

Este nuevo giro obedecía a motivos de muy distinta índole. Personalmente Isócrates, a pesar de su gran maestría artística para el estilo y el lenguaje, no había nacido para orador. Y la profesión de orador seguía siendo aún, como correspondía al carácter de la democracia ateniense, la verdadera forma de actuación de un estadista. Él mismo cuenta que era un hombre de constitución física endeble. No sólo no tenía una voz potente, sino que sentía una timidez invencible ante todo lo que fuese hablar en público. La masa como tal le infundía temor[2117]. Al hablar de esta «agorafobia» sin escrúpulo alguno, Isócrates no pretende, in-

dudablemente, disculpar tan sólo su abstención completa de toda actividad política, sino que además tiene la conciencia de que esta disposición de espíritu constituye un rasgo original, arraigado en las capas profundas de su ser. Lo mismo que en Sócrates, su retraimiento de la política no obedece a falta de interés, sino que es emanación de una problemática que, a la par que se interpone como un obstáculo, ahonda su comprensión para lo que es la verdadera misión del *kairos*. Está convencido, como el Sócrates Platónico, de que la obra de renovación deberá arrancar de otro punto y no de la actuación práctica como orador ante las asambleas del pueblo y ante los tribunales. Por donde la endeblez física, que le incapacita para la carrera política normal, le hace sentirse llamado a su alta misión, se convierte en su destino. Pero mientras que Sócrates, con sus incesantes preguntas e inquisiciones, se convierte en un investigador en el reino de lo moral, que llega por último ante la puerta cerrada de un nuevo saber, Isócrates, con su temperamento dotado más bien para lo práctico, a pesar de hallarse momentáneamente bajo la impresión de la gran personalidad de aquel contemporáneo y de medirse constantemente con su modelo, siente que su saber más acertado y su natural aislamiento de la masa le predestinan a actuar dentro de un pequeño círculo como maestro de una nueva forma de acción política[2118].

La misma época en que vivía parecía imponer este camino. Isócrates quería formar en el sosiego concentrado de su vida retraída hombres que pudiesen señalar a la masa mal dirigida y a la política de los estados griegos, que giraba estérilmente dentro de un mismo círculo, nuevas metas, las que él mismo llevaba en su espíritu y con las que quería entusiasmarse. Vivía en él un soñador político cuyo pensamiento discurría en el fondo por los mismos cauces que el de los políticos realistas, guiado por ideas hechas de deseos, tales como las de poder, fama, prosperidad, expansión. Sólo poco a poco y parcialmente son modificadas en él

estas metas por sus experiencias. Pero Isócrates no ve la posibilidad de que estos deseos se realicen por el camino trillado de la política interna griega del juego de intereses y de las fatigosas luchas de poder, por el estilo de las del siglo de Pericles. En este aspecto, su pensamiento es, en todo y por todo, un producto de las debilidades de la Atenas de la posguerra. El soñador vuela en el mundo de su espíritu sobre estos obstáculos que le opone la realidad; sólo ve la posibilidad de que el estado ateniense logre en el futuro una participación dirigente en los asuntos de Grecia siempre y cuando que llegue a entenderse pacíficamente con Esparta y con los demás griegos, mediante una equiparación perfecta de vencedores y vencidos, lo que dará por sí misma a Atenas, gracias a su prosperidad espiritual sobre sus toscos rivales, un papel decisivo[2119]. Este entendimiento, unido a una gran empresa común para la que deberán agruparse los estados griegos, será lo único que pueda impedir la completa desintegración de Grecia y con ella la ruina de sus partes, que hasta aquí no hicieron más que chocar las unas con las otras sin que ninguna de ellas alcanzase una supremacía efectiva sobre las demás ni reuniese las fuerzas necesarias para obtener un predominio que diese satisfacción a todos. Encontrar esta empresa común equivale a salvar a los griegos como nación. Y esto es lo que Isócrates concibe como verdadera meta de toda auténtica política, después de las amargas experiencias de la guerra del Peloponeso. Es cierto que lo primero y lo más importante que hace falta para esto es superar la corrupción interior de la vida política de los estados griegos y el odio mutuo y aniquilador que es la fuente de esa corrupción. No en vano había sido este odio egoísta de todos contra todos el que, según el trágico relato de Tucídides, había llevado en la guerra a la justificación de todas las infamias y el que había destruido todos los sólidos conceptos de la moral[2120]. Pero Isócrates no enfoca el verdadero problema de la renovación, como lo hace el Sócrates Platónico, dentro de la estructura de un mundo mo-

ral, de un estado construido en el interior del hombre individual[2121], sino que toma como punto de cristalización de su voluntad renovadora la nación, la idea griega. Platón había reprochado a la retórica el que sólo enseñaba medios de persuasión sin ser capaz de señalar ningún fin, por cuya razón sólo servía, en la práctica, para suministrar a los hombres armas espirituales para la consecución de sus fines contrarios a la moral[2122]. Era un defecto innegable y constituía, además, una fuente de peligros para la retórica, en una época como aquélla, en que la conciencia de los mejores se hacía cada vez más sensible. Isócrates vio en su giro hacia la idea panhelénica el camino por el que era posible resolver también este problema. Tratábase de encontrar, por decirlo así, una línea intermedia entre la indiferencia moral de la educación retórica anterior y el criterio Platónico consistente en reducir la política a ética y que prácticamente nos volvería de espaldas a toda política[2123]. La nueva retórica debería encontrar una meta que pudiese ser defendida éticamente y que fuese, además, susceptible de aplicación política práctica. Esto se conseguiría, a su juicio, con una nueva ética nacional. Ésta aseguraría a la retórica, al mismo tiempo, un tema inagotable; más aún, le parecía que con ella se había descubierto el tema por antonomasia de toda retórica superior. En una época como aquélla, en que iba desapareciendo el poder de la antigua fe y en que se estremecía el cimiento firme de la forma de estado de la *polis*, donde antes tenía sus raíces morales el hombre, este sueño de unidad y grandeza nacionales parecía una fuerza de inspiración y daba a la vida un contenido nuevo.

Véase, pues, cómo el hecho de elgir la retórica como campo de acción empujó a Isócrates, bajo las condiciones en que vivía, a su nueva meta. Es muy verosímil que el impulso para orientarse hacia ella lo hubiese recibido ya directamente de Gorgias, en cuyo *Olímpico* se toca el tema que Isócrates habrá de retener a lo largo de toda su vida. No es raro que ideas concebidas por el ma-

estro en sus últimos años y con las que entusiasma a sus discípulos tracen a éstos la orientación para toda su actividad. Isócrates no quería ser orador y quería, sin embargo, ser político; aspiraba a afirmar su personalidad de educador de la juventud y de maestro de retórica frente a la competencia de la filosofía socrática y de los retóricos de viejo estilo, haciendo frente a su crítica: el único camino viable que se le ofrecía para ello era la orientación hacia esta nueva idea. Así se explica la obstinación con que la persiguió hasta el final de su vida. Aunque sus defectos ofrecían con harta frecuencia blanco de crítica, seguramente que ningún otro mortal habría podido desempeñar mejor que Isócrates la misión por él mismo elegida, ni ser más apto que él lo fue para su concepción especial de esta misión. Esta concepción infundía a la retórica un contenido objetivo propio, aquel contenido cuya ausencia se le reprochara[2124]. Atribuía al papel de maestro de retórica la dignidad que le permitía equipararse a los sofistas y los filósofos y hacerse independiente de los políticos cotidianos; más aún, le confería un rango superior, puesto que defendía intereses más altos que los de los diversos estados. Los defectos de su propia naturaleza, tanto los del cuerpo como los del espíritu y el carácter, al igual que los de la propia retórica, se convierten, gracias a su programa, casi en virtudes o presentan, al menos, la apariencia de tales. Nunca el retórico y el ideólogo y panfletista político habría de volver a encontrarse en una situación tan favorable ni a poder jactarse de ejercer una influencia semejante sobre toda la nación, y lo que en esta acción faltaba de riqueza y tensión de genio lo suplió en parte, a fuerza de trabajo y de tenacidad, una vida extraordinariamente larga. Y si esto no puede ser nunca garantía de la calidad de una obra, sí puede serlo del éxito de una actividad como la del educador, que descansa en sus relaciones con seres vivos.

La concepción moderna sobre Isócrates, que por primera vez desde hace varios siglos restituye a su derecho el contenido polí-

tico de sus obras, valorándolo en la significación que realmente tenía para la historia del siglo IV, ha llevado a contraponer no pocas veces esta figura a la idea de quienes sólo veían en él al moralista, acentúa demasiado exclusivamente el escritor y el publicista frente al maestro y no comprende con la suficiente claridad que toda la actuación pública de Isócrates como escritor se hallaba, lo mismo que la de Platón y Aristóteles, al servicio del programa educativo de su escuela. Es cierto que, con sus obras, Isócrates pretendía influir más allá de los linderos de su círculo de discípulos y gracias a ellas llegó a hacer muchas veces escuela entre gentes que nunca habían recibido personalmente su enseñanza. Pero sus discursos políticos son también, al mismo tiempo, modelo de la nueva forma de elocuencia que profesaba en su escuela. Él mismo explicó más tarde, en el discurso de la *Antídosis*, ante un círculo amplio de gentes, tomando como base una selección de trozos de sus discursos más conocidos, la modalidad de su propia enseñanza. Estos discursos se proponían como modelo de forma y de contenido, pues según su doctrina ambas cosas eran inseparables. No debemos perder de vista esto, si queremos sacar de esta fuente, la única que tenemos a nuestra disposición, una idea de cuál era la esencia de la cultura profesada por Isócrates. Felizmente, se expresó no pocas veces acerca de su arte y de sus objetivos como educador, con aquella manera consciente que era la suya y que a cada paso se interrumpía para reflexionar en alta voz sobre lo que decía y cómo y por qué lo decía; más aún, al comienzo de su carrera escribió varias obras de carácter programático para deslindar claramente la posición ocupada por él entre los demás representantes de la cultura de su época. De estas manifestaciones tenemos que arrancar para llegar a comprender en su verdadero alcance el marco de todas sus actividades, la *paideia* de Isócrates.

Nada sabemos acerca de las razones ni la fecha que determinaron y en que ocurrió su tránsito de la actividad de un «escritor de

discursos», equivalente en ciertos respectos a la de un abogado en nuestros días, a la de un maestro de retórica. Isócrates se había dedicado a la profesión de *logógrafo*, como Lisias, Isaeo y Demóstenes, para ganarse la vida, pues su fortuna paterna había sido mermada por la guerra[2125]. Más tarde, cuando ya se consideraba como el Fidias de la retórica[2126], rehuía hablar de aquellos tiempos, a pesar de que, como decía sardónicamente Aristóteles, se amontonaban en las librerías volúmenes enteros de los discursos forenses redactados por él en aquella época[2127]. A nuestras manos han llegado pocas obras de este género, pues la escuela de Isócrates, a la que incumbía en primer lugar, después de morir aquél, la conservación de su herencia literaria, no ponía en cuidar esta parte de ella mayor interés que el propio maestro[2128]. Sus huellas no se remontan más allá de fines de la década del noventa del siglo IV[2129]. Por consiguiente, la fundación de la escuela de Isócrates coincide en el tiempo, sobre poco más o menos, con la de Platón (388)[2130]. En su discurso programático *Contra los sofistas*, Isócrates tuvo ya a la vista las obras proselitistas de Platón, el *Gorgias y* el *Protágoras*, y procuraba mantenerse alejado de su ideal de la *paideia*.[2131] Esto nos sitúa en la misma época. El valor incomparable de su discurso sobre los sofistas estriba, para nosotros, en la vivacidad con que nos hace asistir paso a paso al comienzo de la lucha entre las dos escuelas en torno a la educación, que habría de continuarse luego a lo largo de toda una generación. Y no es menor interés el que ofrece para el lector al reproducir la impresión causada en muchos de los hombres de su tiempo por la primera actuación de Platón. Habituados a contemplar su significación en el espejo de la repercusión secular de su filosofía, nos inclinamos naturalmente a imaginarnos de un modo parecido, desde el primer momento, la influencia ejercida por él sobre sus contemporáneos. La lectura de Isócrates constituye un valioso correctivo para esta propensión.

Isócrates parte de la mala fama que los representantes de la *paideia* tienen entre la mayoría de la gente y la atribuye a las esperanzas exageradas que despiertan sus declaraciones[2132]. Toma así partido contra la exageración del poder de la educación, imperante en su tiempo. Y, en realidad, el viraje dado de la actitud de duda socrática sobre si existía algo que pudiera llamarse educación al *pathos* pedagógico de los primeros diálogos Platónicos, tenía que parecer necesariamente extraño. Isócrates es, en este punto como en tantos otros, el hombre de la línea intermedia. Él mismo pretende ser, naturalmente, un educador, pero muestra cierta comprensión por los profanos que prefieren que no se les hable para nada de educación a confiar en las promesas de los «filósofos»[2133]. ¿Cómo creer en sus aspiraciones de verdad cuando ellos mismos alientan tantas falsas esperanzas? Isócrates no menciona ningún nombre, pero cada palabra de su polémica va dirigida a los socráticos, a quienes aquí y en otros sitios llama desdeñosamente «disputadores»[2134]. Platón acababa de exponer la dialéctica, en su *Protágoras* y en su *Gorgias*, como un arte superior a la retórica y a sus prolijos discursos (μακροὶ λόγοι). Su adversario junta la dialéctica, sin pararse a distinguir, con la *erística*, de la que procura distinguirse siempre la auténtica filosofía[2135], aunque el Sócrates de Platón nos la recuerde de un modo vivo a veces. Así acontece precisamente con harta frecuencia en los diálogos de la primera época, como el *Protágoras* y el *Gorgias*.[2136] Nada tiene, pues, de extraño que Isócrates no vea la dialéctica con tan buenos ojos como los socráticos, que la preconizan como la panacea. Al hombre del sano sentido común le parece que rebasa la medida de lo humanamente posible el cononocimiento infalible del valor (φρόνησις) que aquéllos preconizaban como fruto de su enseñanza[2137]. Homero, el fino conocedor de los linderos que separan lo humano de lo divino, reservaba esta visión a los dioses exclusivamente, y con razón. ¿Qué mortal podría aventu-

rarse a prometer iniciar a sus discípulos en el conocimiento de lo que deben hacer y dejar de hacer y conducirles a la felicidad (εὐδαιμονία) a través de este conocimiento (ἐπιστήμη)[2138]?

Todos los rasgos característicos del platonismo que saltan a la vista de una inteligencia media se reúnen aquí hábilmente, en poco espacio: el extraño método polémico de las preguntas y las respuestas; la importancia rayana en la mística que se atribuye a la *frónesis*, es decir, al conocimiento del valor, como a un órgano especial de la razón; el potente intelectualismo, que espera toda la salvación del saber, y la trascendencia casi religiosa de la promesa de la *eudemonía* por parte del filósofo. Isócrates se refiere, evidentemente, a las características terminológicas del nuevo estilo filosófico, características que él sabe captar con el fino instinto del conocedor del lenguaje para descubrir lo que tiene que chocar o resultar ridículo para la mayoría de las gentes cultas, y poniendo además la «virtud total» (πᾶσα ἀρετή), que debiera ser la meta del conocimiento socrático del «bien en sí»[2139], en parangón con los modestos honorarios por los que los filósofos venden su sabiduría, logra que el sentido común ponga completamente en duda si lo que la juventud puede aprender de ellos vale realmente mucho más de lo que vale lo poco que por su enseñanza paga. Y los propios filósofos demuestran, con la desconfianza en punto a la honradez de sus clientes, de que dan pruebas los reglamentos de su escuela, lo poco que ellos mismos creen en esta virtud perfecta que dicen aspirar a conseguir en sus discípulos. Los reglamentos exigen, en efecto, que los honorarios sean depositados de antemano en un banco ateniense[2140]. Y esta medida es muy buena, sin duda, en lo que afecta a la propia seguridad, pero ¿cómo conciliar esta exigencia con su pretensión de educar a los hombres en la justicia y el dominio de sí mismos? Es un argumento que parece de mal gusto, pero que no deja de tener ingenio. En el *Gorgias* Platón argumentaba también malignamente y en términos parecidos a éstos contra los retóricos que se

quejaban de que sus discípulos abusaban del arte de la oratoria, sin ver que con ello se acusaban en realidad a sí mismos, pues si fuese cierto que la retórica hacía mejores a sus discípulos, no sería concebible que éstos abusasen de lo aprendido por ellos[2141]. En realidad, el reproche principal que se hacía a la retórica era su carácter amoral. Isócrates se adhiere en varios pasajes de sus obras al criterio que en Platón sostiene Gorgias, de que el maestro trasmite su arte al discípulo para que haga buen uso de él y de que, por tanto, no se le debe censurar si el discípulo lo emplea para malos fines[2142]. No comparte, por consiguiente, la crítica de Platón, sino que se muestra totalmente de acuerdo con Gorgias. Pero, dando un paso más, ataca aquí a los filósofos, intentando demostrarles que pecan de desconfianza contra sus propios discípulos. Es probable, pues, que conociese ya el *Gorgias* de Platón y se refiriese a este diálogo en su escrito programático[2143].

Esto tenía que irritarle especialmente a él, al discípulo de Gorgias, y por fuerza tenía que sentirse comprometido también en la persona de su maestro, pues, como hemos visto, Platón no atacaba sólo a Gorgias, sino que atacaba a la retórica en todas sus variantes. Todos los conceptos característicos de la enseñanza de los «erísticos» que Isócrates pone en ridículo en su discurso inaugural *Contra los sofistas* aparecen ya claramente expresados en el *Gorgias*, donde los valora especialmente en lo que significan para la nueva forma Platónica de la *paideia*.[2144] El hecho de que Isócrates, en su discurso, haga figurar a Platón y a los socráticos en primer lugar entre los adversarios a quienes ataca y se detenga en ellos más minuciosamente que en nadie, demuestra que comprendía perfectamente el peligro que por este lado amenazaba a su ideal. Su inventiva tiene un carácter completamente práctico y no se lanza a la refutación teórica, pues se da perfecta cuenta de que en este terreno no saldría bien parado. Lo que hace es situarse por entero en el punto de vista del hombre medio y apelar

a los instintos de este tipo de hombre. El profano no comprende los secretos técnicos del filósofo. Pero ve que quienes pretenden guiar a otros a la sabiduría y a la dicha no poseen nada ni exigen nada tampoco a sus discípulos[2145]. Esta pobreza no respondía a la idea griega tradicional del hedonismo y ya le había sido reprochada a Sócrates por otros sofistas como Antifón[2146]. El profano ve que quienes quieren descubrir contradicciones en otros no observan las contradicciones de que adolece su propia conducta y que, pretendiendo enseñarles a adoptar decisiones certeras ante el futuro, son incapaces de decir nada ni de dar un consejo acertado acerca del presente[2147]. El profano observa, además, que los muchos hombres que basan su conducta en las meras «opiniones» (δόξα) se ponen de acuerdo entre sí y encuentran un camino acertado para su conducta más fácilmente que quienes pretenden hallarse en la plena posesión del «saber» (ἐπιστήμη) y esto le lleva necesariamente, en fin de cuentas, a despreciar estos estudios y a considerarlos como charlatanería vacua y pura micrología, pero no como el «cuidado del alma» (ψυχῆς ἐπιμέλεια) [2148]. Esta última síntesis disipa, sobre todo, cualquier duda que pudiera existir en el sentido de que Isócrates dispara aquí contra Platón y los demás socráticos, entre ellos principalmente, sin duda alguna, contra Antístenes. Deliberadamente mezcla algo sus rasgos y les da cierta apariencia de razón, puesto que todos ellos pretenden ser discípulos de Sócrates[2149]. Sabe, sin embargo, que existe entre los socráticos una rabiosa lucha intestina y saca de ello otro argumento contra los filósofos, como en todos los tiempos lo ha hecho siempre el sentido común. Antístenes es el que más fielmente sigue las huellas del maestro, en lo que se refiere a la pobreza y a la carencia de necesidades; los rasgos más bien teórico-filosóficos de la pintura hecha por Isócrates, parecen responder de modo principal a Platón y la caracterización de la actividad filosófica como micrología se refiere, visiblemente, al

desarrollo de la dialéctica como arte lógico, por obra de Platón[2150]. Isócrates percibe certeramente que esto suponía ya un paso dado hacia lo formal y lo teórico. Al medir este nuevo arte de descubrir las contradicciones, con el que se aspiraba a consumar la superación de la opinión por el conocimiento[2151], por la antigua meta socrática de «cuidado del alma»[2152], poniendo en tela de juicio su valor para este fin, hace que su crítica termine precisamente allí donde la historia nos enseña que estriba el verdadero problema planteado. En el diálogo entre Platón e Isócrates, al que asistimos como testigos, se desarrolla, pues, una dialéctica histórica del ideal de cultura que encierra, a pesar de todas las pequeñeces humanas de la polémica, un valor permanente.

Isócrates llama profesores de política al segundo grupo de adversarios a quienes ataca[2153]. Éstos no se preocupan de la verdad como los filósofos, sino que practican su *techné* en el viejo sentido de esta palabra[2154]. según el cual no encierra todavía ni rastro de responsabilidad moral, como Platón lo exige para la retórica, siguiendo el modelo de la *techné* del médico[2155]. Isócrates no puede sustraerse a este postulado y, sobre todo, al tratar del tercer grupo de competidores, los profesores de elocuencia forense, destaca de modo considerable este punto de vista moral. Pero no lo hace precisamente para encomiar a Platón. Su crítica de los profesores de elocuencia política, entre los cuales debemos pensar, principalmente, en su propio condiscípulo Alcidamas, alumno de Gorgias[2156], nos revela un tipo de educación antagónico de la filosofía: el arte de la improvisación oratoria. Aunque Alcidamas publicó también discursos ejemplares como Isócrates, su fuerza estaba en la improvisación (αὐτοσχεδιάζειν). Un discurso suyo que ha llegado a nosotros está dirigido, cosa muy significativa, contra los retóricos del tipo de Isócrates que, aunque tienen un estilo brillante, son incapaces de decir en el momento decisivo lo que la situación exige que se diga[2157]. La prác-

tica constante de esto era, sin duda, una magnífica escuela para los oradores prácticos del futuro, si bien la enseñanza podía también degenerar con facilidad en mera rutina y descuidar no pocas veces toscamente las exigencias de la alta retórica. Isócrates formula contra este adversario el reproche de la «anestesia», o sea la ausencia del sentido artístico de la calidad[2158]. En la práctica de la oratoria, esta forma de retórica conduce a la asimilación de ciertas manipulaciones esquemáticas que permiten tenerla en cualquier momento a nuestra disposición. No deja margen ni a las propias dotes espirituales del discípulo ni a la experiencia de ninguna influencia, cualquiera que ella sea, sino que enseña de un modo abstracto y escolástico las formas del discurso, como el maestro primario enseña al analfabeto el Abc[2159]. Este método constituye un buen ejemplo de la tendencia de la época a reducir a moldes técnicos dentro de lo posible la vida toda, incluyendo la educación. Isócrates encuentra aquí la deseada ocasión para destacar su propio arte frente a este rutinarismo profesional y para eximirse de las sospechas de una concepción mezquinamente práctica en que fácilmente podía incurrir al repudiar las sutilezas de la cultura filosófica. Busca un camino intermedio entre la sublime teoría y la técnica rutinaria, y cree encontrarlo en la modelación artística de la forma[2160]. Con ella introduce un tercer principio. Y como en los demás aspectos, es el contraste con los otros el que le sirve para esclarecer su propia posición y su ideal. Pero con su lucha en dos frentes da claramente a entender que la posición contra la cultura filosófica, por muy importante que sea para él, sólo caracteriza a medias su propio deseo. Tiene que distanciarse también de la retórica en el sentido tradicional, pues también en el campo de la retórica representa algo nuevo su *paideia*.

No hay ningún campo de la vida que tolere menos que éste la reducción de todos los casos concretos a una serie de esquemas y formas fundamentales fijos. Platón da a estas formas fundamen-

tales en el terreno de las manifestaciones lógicas el nombre de ideas. Tomó este tipo de intuición plástica, como vimos, de la medicina de su tiempo, de donde la transfirió al análisis del ser. En la retórica nos encontramos en la misma época con una evolución idéntica, sin que dispongamos de los elementos de juicio necesarios para decir que se produjese bajo la influencia de la aplicación Platónica del término «ideas». La retórica y la medicina eran el campo de experiencia suministrado por la naturaleza para el desarrollo del concepto de aquellas ideas o formas fundamentales, tanto en lo tocante a la variedad plástica de los fenómenos psicológicos como en lo referente a los casos concretos o a las situaciones políticas o legales. Se trataba de reducirlas a formas fundamentales de carácter general, para de ese modo simplificar su tratamiento práctico. La comparación de estas ideas con la invención de las letras del alfabeto (στιϑχεῖα γράμματα) que encontramos en Isócrates y que volveremos a encontrar más tarde en Platón, venía sugerida por sí misma, pues el proceso espiritual del conocimiento mediante la reducción de una pluralidad de formas reunidas a una serie limitada de «elementos» básicos finales es el mismo en ambos casos[2161].

Fue también entonces cuando los elementos de las ciencias naturales recibieron este mismo nombre por vez primera, habiendo servido de base asimismo, para ello, aquella misma analogía entre el lenguaje y los signos alfabéticos[2162]. Isócrates no rechaza en principio, ni mucho menos, la posibilidad de una teoría retórica de las ideas; lejos de esto, sus obras revelan que iba acercándose a ella cada vez más y que construía su teoría en todos sus aspectos por los cauces del dominio de estas formas fundamentales de la oratoria. Pero una elocuencia que no sirviese para otra cosa, sería un trasto inútil. Los signos del alfabeto son, con su inmovilidad e inmutabilidad, lo más opuesto a la movilidad y a la variedad de las situaciones que plantea la vida humana y que no es posible vaciar en ninguna regla[2163]. Una oratoria perfecta tiene que ser la

expresión individual de la situación y su suprema ley es la de lo adecuado. Sólo la observancia de estos dos preceptos le permitirá ser una oratoria nueva y original[2164].

El arte de la oratoria es, en una palabra, creación poética. No puede prescindir de la técnica, pero tampoco puede dejarse absorber por ella[2165]. Y así como los sofistas se consideraban como los verdaderos continuadores de los poetas y adaptaron a su prosa el género de éstos, Isócrates tiene también la conciencia de continuar la obra de los poetas y de asumir el papel que éstos desempeñaban hasta hace poco en la vida de la nación. Su paralelo entre la retórica y la poesía trasciende ampliamente del alcance de una observación ingeniosa cualquiera. En sus discursos se percibe por todas partes el influjo de esta concepción. Los encomios de grandes hombres están calcados sobre los himnos, el discurso exhortativo se ajusta al modelo de la elegía parenética y de la epopeya didáctica, y hasta en lo que al contenido de las ideas se refiere vemos cuan de cerca sigue Isócrates, en estas creaciones, la tradición firmemente consolidada del género poético correspondiente. Y el paralelo con el poeta es determinante también en lo tocante al rango y a la dignidad del retórico. Esta nueva profesión debe apoyarse en otra tradición firmemente arraigada, tomando de ella sus criterios. Y cuanto menos espera o desea Isócrates recorrer el camino del estadista práctico, más necesita para su misión puramente espiritual el aliento de la poesía, y el espíritu educativo que anima a su retórica rivaliza también conscientemente, como los griegos veían, con la pedagogía de los antiguos poetas. Él mismo establece también, como Píndaro, el paralelo entre sus creaciones y las de los artistas plásticos y se equipara orgullosamente a Fidias[2166], pero lo hace más bien para explicar que a pesar de la gran dignidad de este arte, siempre hay gente que considera la retórica como algo de orden subalterno. También el escultor era, para el sentimiento social de los griegos de la época clásica, un concepto que llevaba adherido todavía al-

go de oficio y de rutina. Y, sin embargo, este oficio abarcaba toda la escala de matices que van desde el modesto cantero hasta el genial creador del Partenón. A medida que crece la estimación por las artes plásticas y sus maestros, parece aumentar, en los siglos siguientes, la frecuencia del paralelo entre la pintura y la escultura, por una parte, y por la otra el arte de la oratoria. No obstante, la metáfora más apropiada para expresar el proceso de la historia del espíritu que tiene lugar con el ascenso de la retórica como nueva potencia cultural es la sucesión en el trono de la poesía por la retórica: la poesía griega de la época posterior es, a su vez, hija del arte retórico[2167].

La posición que Isócrates adopta ante el problema del valor educativo de la retórica se halla determinada también, naturalmente, por esta concepción respecto a su esencia. Como obra de creación, se sustrae en sus más altas realizaciones al aprendizaje pedagógico. Si a pesar de ello Isócrates pretende educar a los hombres por medio de la retórica, esto responde a un criterio propio en cuanto a la relación entre los tres factores que son la base de toda educación, según la pedagogía de los sofistas: la naturaleza, el estudio y la práctica. Las esperanzas exageradas que el entusiasmo general de la época por la cultura y la educación habían despertado en mucha gente[2168] habían ido cediendo ya el puesto a una cierta frialdad, en parte debido a la crítica de principios en torno a los límites de la educación por el estilo de la que hacía Sócrates[2169], y en parte debido a la experiencia de que los que habían disfrutado de la educación sofística no eran siempre más que los que no habían tenido acceso a ella[2170]. Isócrates se expresa con mucha cautela acerca de la utilidad de la educación. Reconoce que el factor decisivo son las dotes naturales y confiesa abiertamente que las gentes de talento sin cultura van con frecuencia más allá que las gentes cultas sin talento, suponiendo que pueda hablarse realmente de cultura sin algo que val-

ga la pena cultivar. El segundo factor, por orden de importancia, es la experiencia, la práctica[2171]. Parece como si hasta entonces los retóricos, aun reconociendo teóricamente la trinidad de las dotes naturales, el estudio y la práctica, colocasen prácticamente en primer plano la cultura y el estudio. Isócrates relega modestamente la *paideusis* a tercera línea. Con ayuda de los otros factores, el talento y la experiencia, puede llegar a dar grandes resultados. Hace que los hombres tengan conciencia de su arte, desarrolla su inventiva y les ahorra muchos tanteos y búsquedas inútiles. Puede estimular y desarrollar espiritualmente incluso a hombres poco dotados, aunque sin llegar a convertirlos nunca en oradores o escritores eminentes[2172].

La cultura retórica puede enseñar a penetrar en las «ideas» o formas fundamentales de que se halla compuesto todo discurso. Isócrates parece indicar que este aspecto de la formación del hombre, el único que hasta entonces se venía cultivando, es susceptible indudablemente de gran desarrollo. Nos agradaría saber más de su nueva teoría de las ideas y poder compararla con la de los antiguos retóricos. Sin embargo, la verdadera dificultad de la cosa no estriba en esta parte del problema, tanto menos cuanto mayor sea la perfección con que se le enseñe. Estriba, por el contrario, en la buena selección, combinación y colocación de las «ideas» en cada uno de los temas tratados, en la elección del momento adecuado, en el sentido de la medida para ornar el discurso con entimemas y en la combinación rítmica y musical de las palabras[2173]. Para todo esto hace falta contar con un espíritu vigoroso y certero. Esta fase suprema de la formación presupone, por parte del que aprende, el pleno conocimiento de las ideas del discurso y destreza en su empleo, y por parte del profesor la capacidad de penetrar hasta el último límite de lo que racionalmente es susceptible de enseñanza y de convertirse para el resto, es decir, para todo lo que no pueda enseñarse, en modelo que los

demás puedan imitar y con arreglo al cual puedan formarse, hasta conseguir un medio de expresión brillante y atractivo[2174].

Platón condicionará más tarde, en la *República*, el logro del supremo objetivo de la cultura a la «coincidencia» de cualidades que rara vez se dan juntas en la realidad. Pues bien, de un modo semejante a éste, Isócrates ve en la coincidencia de todos los factores señalados la premisa necesaria para que pueda llegar a prosperar realmente cualquier esfuerzo educativo[2175]. Al margen de Platón, vemos expresada aquí la idea griega general de la educación como formación del hombre y reflejada luego en variantes como la de ejemplo o modelo (παράδειγμα), poner el sello (ἐκτυποῦν) e imitar (μιμεῖσθαι)[2176]. Lo único que se discute es cómo esta formación puede convertirse de una bella imagen en una realidad práctica; es, por tanto, el método de esta formación y, por consiguiente, el último resultado, la visión que se tenga de la naturaleza del espíritu humano. Platón aspira a «formar» el alma mediante el conocimiento de las ideas como las normas absolutas de lo bueno, lo justo, lo bello, etcétera, con arreglo a la ley de su estructura inmanente en ella misma, hasta llegar a desplegar en ella un cosmos inteligible que abarque todo ser. Isócrates, en cambio, no admite este saber universal. El órgano de la cultura retórica es la simple opinión, aunque, como él mismo acentúa repetidamente, admite en el espíritu una capacidad práctica para alcanzar con certeza el objetivo, que, sin poseer un verdadero saber en sentido absoluto, le permite optar por la solución acertada[2177]. En esta capacidad artística está la raíz de la idea cultural de Isócrates. Del mismo modo que la dialéctica Platónica conduce a los discípulos, paso a paso, en la ideas, pero confiándoles a ellos mismos, en último resultado, la aplicación efectiva de la idea en su vida y en su conducta, ya que esto constituye un proceso no susceptible de ser racionalizado, Isócrates no es tampoco capaz de describir más que los elementos y las fa-

ses del proceso cultural, detrás de los cuales la formación del hombre como tal sigue siendo un misterio. No se la puede arrebatar por entero a la naturaleza, ni se la puede tampoco confiar por completo a ella. La cultura depende, pues, íntegramente, de la acertada combinación entre la naturaleza y el arte. Si la mediocridad de Isócrates —en un sentido Platónico— y el hecho de que se detenga ante la simple opinión —que es según Platón el elemento de vida de toda retórica—, se consideran como impuestos por el objeto mismo, su autolimitación consciente y su renuncia resuelta a todo lo «superior», dudoso para él, vendrá a ser un defecto constitucional que él se las arregla para convertir en una fuerza. Vemos repetirse aquí con respecto a la cultura retórica lo que en la propia persona de Isócrates constituye la raíz de su éxito. Isócrates reconoce el carácter empírico de la retórica, y ya sea o no legítimo definirla como una verdadera *techné* — cosa que Platón negaba en el *Gorgias*., aquél se atiene estrictamente a este su carácter empírico. Con ello se mantiene firmemente dentro del principio de la imitación ya establecido por sus predecesores y que en lo sucesivo habría de desempeñar un papel tan formidable en la retórica y —a medida que crecía la invasión de la retórica en la literatura— en la producción literaria toda. En este punto nos hallamos mejor informados acerca de su método de educación que con respecto a la doctrina teórica de las ideas, pues todos sus grandes discursos se hallan concebidos al mismo tiempo como modelos de imitación a la vista de los cuales podían sus alumnos estudiar los postulados de su arte.

Isócrates despacha en muy pocas palabras al tercer grupo de educadores, el formado por los que se dedican a escribir discursos forenses. Los considera, evidentemente, como el adversario más débil, a pesar de que todavía en el *Fedro*, es decir, algunos decenios más tarde, Platón combate a este tipo de retóricos, lo que equivale a reconocerle cierta importancia. Se comprende que para Isócrates estos competidores tuviesen mucho menos in-

terés que la nueva cultura filosófica, en la que se veía el verdadero peligro que amenazaba a sus aspiraciones. Los redactores de discursos forenses trabajaban para ganarse el pan, pues su artículo es en la práctica el más apetecido. Conocemos esta clase de trabajos por los discursos-modelos publicados por Antifón, Lisias, Isaeo, Demóstenes y por el propio Isócrates en sus primeros tiempos. Este género es una de las flores más curiosas del jardín de la literatura griega, un producto específico del suelo ático. La manía pleiteadora de los atenienses, tan ridiculizada en la comedia, es el reverso del estado de derecho, del que tan orgullosos se sentían. A ella se debía el interés general que existía por los debates judiciales y los torneos «agonales». Los discursos-modelos de los logógrafos sirven al mismo tiempo de propaganda para sus autores, de modelo propuesto a la imitación de los discípulos y de materia de entretenimiento para el público de los lectores[2178]. Isócrates revela también en este campo el gusto más sensibilizado de la segunda generación. Recomienda irónicamente que se confíe a sus críticos la exhibición de este aspecto, el más desagradable de la retórica, que cuenta con bastantes enemigos, en vez de sacarlo directamente a la luz pública, tanto más cuanto que lo que en la retórica es susceptible de ser enseñado es tan útil para otras clases de aplicación como para los torneos judiciales. No debe ponerse en duda la sinceridad de esta repugnancia, la cual basta para explicar por qué Isócrates renunció a esta actividad. Para él, los redactores de discursos están moralmente muy por debajo de los filósofos[2179]. Y al decir esto, no se refiere tan sólo, visiblemente, a los autores de discursos forenses, sino a los retóricos de todas clases, puesto que los agrupa bajo el nombre de profesores de elocuencia política[2180]. Es cierto que los temas de la cultura filosófica no valen la pena de ser discutidos y los polemistas que se enredan en discusiones en torno a ellos pueden caer en un caso serio en gran peligro —a propósito de lo cual cita a Calicles, el personaje del *Gorgias* de Platón, y se pone entera-

mente a su lado—, pero el mero hecho de que los retóricos tengan un tema mejor para sus discursos, que es la política, no puede hacernos perder de vista que en la mayoría de los casos la práctica les lleva a abusar de él para multiplicar laboriosamente sus ocupaciones y aumentar injustamente su poder. Por tanto, Isócrates sigue a Platón en la crítica, pero no en lo positivo. No cree en la posibilidad de enseñar la virtud, como no cree tampoco en la posibilidad de enseñar el sentido artístico, y como Platón sólo reserva el nombre de la *techné* para una educación que sea capaz de hacer eso, Isócrates considera imposible su existencia. Se inclina, sin embargo, a reconocer una influencia técnica más bien a la educación dirigida a lo político, siempre y cuando se practique al modo preconizado por él y no con la intención amoral de los anteriores representantes de la retórica[2181].

En la concepción de la *paideia* Platónica, tal como se revela en el discurso *Contra los sofistas*, sorprende el que no tenga en cuenta para nada el contenido político de la doctrina del adversario. Isócrates debió de sacar de los primeros diálogos de Platón la misma impresión que hasta hace poco producían a la mayoría de los lectores modernos, a saber: la de que en ellos se trataba exclusivamente de problemas de iniciación moral, que aparecían extrañamente en íntima relación con la dialéctica. La retórica tiene, en cambio, la ventaja de ser una cultura enteramente política. Sólo necesita encontrar un nuevo camino, una nueva actitud para ganar en este terreno un puesto dirigente espiritual. La antigua retórica no había conseguido gran cosa porque se brindó como instrumento de la política diaria, en vez de elevarse sobre ella. Aquí se revela ya la seguridad de poder infundir a la vida política de la nación un *pathos* más elevado. Desgraciadamente, en el fragmento del discurso *Contra los sofistas* que ha llegado a nosotros falta la parte principal, donde se debió de tratar precisamente de este punto. El deslinde de Isócrates con respecto a la meta educativa de Platón debió de cambiar necesariamente al cobrar

una conciencia clara del postulado político de la filosofía Platónica. En realidad, ese postulado se anunciaba ya en la declaración formulada en el *Gorgias* Platónico de que Sócrates era el único verdadero estadista de su tiempo, puesto que aspiraba a hacer mejores a los ciudadanos[2182]. Esta declaración podía ser fácilmente interpretada como una simple paradoja, sobre todo por Isócrates, que veía en el afán de originalidad y en la caza de paradojas inauditas el móvil fundamental de todos los escritos contemporáneos y temía con razón que en este terreno le fuese difícil rivalizar con Platón y los filósofos. Pero más tarde, en el *Filipo*. considera a Platón, volviendo atrás la vista para abarcar la obra de su vida poco después de su muerte, como el gran teórico del estado, aunque su pensamiento no sea, desgraciadamente, realizable[2183]. Surge así el problema de saber cuándo surgiría en él este nuevo punto de vista acerca de Platón.

La respuesta a esto nos la da su *Elena*, modelo de encomio, que recae sobre un tema mítico, cuya alabanza tiene que parecemos por fuerza tanto más paradójica cuanto que en general es objeto de censuras. No conocernos con exactitud la fecha en que fue redactada esta obra, pero corresponde de modo visible a los años que siguen inmediatamente al discurso *Contra los sofistas* y, por tanto, todavía a la época de los comienzos de la escuela ¡socrática. Contribuye a delimitar su fecha de origen, hacia abajo, el extraño elogio que al final tributa a su heroína, al decir que fue. con su rapto, la causa determinante de la unión nacional de los helenos, la cual se hizo realidad por vez primera en la guerra contra Troya[2184]. Por consiguiente, Elena es elevada por el autor, en cierto modo, a símbolo mítico de las aspiraciones políticas que poco después encontrarán expresión acabada en su *Panegírico* (380): el programa de la unificación de los estados griegos a través de una guerra nacional común contra los bárbaros. En este primer decenio, Isócrates se mueve aún por entero en las aguas de Gorgias. El elogio tributado a Elena guarda la misma relación

con la defensa que de ésta hace Gorgias que el *Panegírico* de Isócrates con el *Olímpico* de este mismo autor. Isócrates ofrece su *Elena* como un «don primerizo», tal y como «cuadra a los representantes de la *paideia*».[2185] La obra es interesante por renovarse en ella la polémica contra la escuela socrática y su ideal educativo[2186]. Aquí vemos también cómo los rasgos de Platón y de Antístenes se funden en una imagen única. La polémica no va dirigida contra una determinada persona, sino contra la tendencia de esta nueva educación en su conjunto. Isócrates sólo puede comprender sus afirmaciones por el afán de formular ingeniosas paradojas, como ocurre cuando unos (Antístenes) enseñan que no es posible emitir testimonios falsos ni sentar dos tesis contradictorias sobre el mismo tema y los otros (Platón) intentan probar que la valentía, la sabiduría y la justicia son una y la misma cosa y que el hombre no posee por naturaleza ninguna de estas cualidades, sino que las adquiere a través de uno y el mismo saber (μία ἐπιστήμη)[2187]. Esta vez, Isócrates distingue ya a los socráticos de los simples erísticos, los cuales no se proponen educar a nadie, sino que sólo quieren poner dificultades a otros hombres. A todos les reprocha el querer refutar (ἐλέγχειν) a otros, cuando ellos mismos se hallan ya refutados desde hace largo tiempo[2188] y el que sus paradojas palidecen ante las de sus adversarios, los sofistas: por ejemplo, ante la tesis de Gorgias de que nada de lo que es, o la de Zenón de que una misma cosa es imposible, o la de Meliso de que el número que viene después del infinito es el número 1[2189].

A este cubileteo contrapone él la sencilla aspiración a establecer la verdad objetiva tal como él la comprende, o sea como experiencia de la realidad y como educación para el mundo de la acción política. Los filósofos se lanzan a la caza del fantasma de un conocimiento puro y lo que empuñan al cabo, como resultado de todas sus investigaciones, es algo que no se puede utilizar.

¿No es mejor entonces consagrarse a las cosas que realmente se necesitan, aun cuando no se pueda tener un conocimiento exacto de ellas, sino, en el mejor de los casos, opiniones acertadas simplemente? Isócrates expresa *su* posición ante el ideal Platónico de la precisión y la minuciosidad científicas en la fórmula de que el menor avance en el conocimiento de las cosas verdaderamente importantes debe ser preferido a la mayor superioridad espiritual imaginable en cuanto a materias mezquinas y carentes de importancia, que no rinden ninguna utilidad para la vida[2190]. Comprende, naturalmente, como psicólogo que es, la predilección que la juventud siente por el arte polémico de la dialéctica, pues a esta edad no le preocupan en lo más mínimo los asuntos serios, ni los públicos ni los privados, sino que cuanto más inútil sea el juego más le divierte[2191]. En cambio, merecen censura los pretendidos educadores que incitan a sus discípulos a este pasatiempo, pues con ello incurren en la misma falta que ellos mismos reprochan a los representantes de la elocuencia forense: la de pervertir a la juventud[2192]. Y no retroceden siquiera ante el absurdo de considerar la vida de los mendigos y desterrados, despojada de todos los derechos y deberes políticos, más feliz que la de los demás hombres, es decir, la de los ciudadanos con plenitud de derechos y deberes que permanecen en su patria, con lo que se alude visiblemente al individualismo y cosmopolitismo éticos del ala radical de los socráticos: Antístenes y Aristipo[2193]. Claro está que Isócrates considera aún más ridículos aquellos filósofos que creen contribuir creadoramente con sus paradojas morales a construir el edificio espiritual de la comunidad política. Estas palabras sólo pueden referirse a Platón, quien interpretaba el mensaje espiritual de Sócrates como una ciencia política (πολιτική τέχνη)[2194]. Si nuestra interpretación es acertada, Isócrates cambió de criterio acerca de la idea educativa de Platón, reconociendo que también esa idea pretendía ser una educa-

ción política, ya en la década del ochenta, es decir, poco después de redactar su discurso *Contra los sofistas* y no algunos decenios más tarde. Sin embargo, la concentración en el problema ético y en las sutilezas de la dialéctica que desde fuera se considera como signo característico de la educación Platónica parece hallarse en irreductible contradicción con el fin útil general al que dice servir.

Por donde la repulsión de Isócrates contra el amplio «rodeo[2195]» teórico de Platón se acrecienta cuanto más parecen coincidir ambos en lo tocante al fin práctico de su educación. Isócrates sólo reconoce el camino directo. Su educación no sabe nada de la tensión interior que existe en el espíritu de Platón entre la voluntad propulsora que incita a actuar y el retraimiento que da la larga preparación teórica. Es cierto que Isócrates se halla lo suficientemente alejado de la política diaria y de los manejos de los estadistas de su tiempo para comprender las objeciones que Platón formula contra ellos. Lo que él, el hombre de la línea media, no comprende, es el radical postulado ético de la socrática, que se interpone entre los individuos y el estado. Él busca el mejoramiento de la vida política por un camino distinto del de la utopía. Siente indudablemente esa arraigada repugnancia del ciudadano culto y acomodado contra las bestiales degeneraciones tanto de la dominación de las masas como de la tiranía de los individuos y tiene un fuerte sentido interior de la respetabilidad. Pero no comparte el radical espíritu reformador de Platón y nada más lejos de su ánimo que el consagrar su vida entera a esta misión. Por eso no puede comprender la inmensa fuerza educadora que envuelve la actitud de Platón y mide su valor de modo exclusivo por la posibilidad de aplicarse directamente a los problemas políticos concretos que a él mismo le preocupan. Estos problemas son la situación interior de Grecia y las futuras relaciones de los estados helénicos entre sí después de la gran guerra. La guerra había puesto de manifiesto que el anterior estado de cosas era in-

sostenible y que se hacía necesario abordar una reconstrucción de los estados griegos. Cuando escribía la *Elena*, Isócrates había acometido ya su gran manifiesto, el *Panegírico*, que demostraría a sus contemporáneos la capacidad de su escuela para señalar nuevos objetivos en un lenguaje nuevo, no sólo a la vida moral del individuo, sino también a la nación de los griegos en su conjunto.

III. EDUCACIÓN POLÍTICA E IDEAL PANHELÉNICO

La retórica es de suyo un medio de actuación política, pero para que pueda convertirse en factor de cultura política es necesario que acredite capacidad para señalar a la política fines. Isócrates llegó a este convencimiento en su debate con la filosofía. Lo que la crítica Platónica ataca con mayor dureza es, en efecto, la indiferencia moral de la retórica y su puro formalismo, que hace de ella un mero instrumento para la lucha sin escrúpulos de la vida pública. Por eso Platón sostiene que la única retórica verdadera es la filosofía. Isócrates ve que la superioridad educativa de la filosofía radica en la posesión de una suprema meta moral, pero como él no cree ni en la legitimidad exclusiva de esta meta ni en la idoneidad de los medios con que los filósofos procuran alcanzarla, se propone como objetivo convertir la retórica en verdadera educación, dándole por contenido las «cosas supremas»[2196]. Que toda educación que pretenda ser algo más que la formación puramente especializada para el ejercicio de una profesión tiene que ser necesariamente una cultura política es cosa que a él le ofrece tan pocas dudas como a sus predecesores sofísticos y retóricos o a Platón y Aristóteles. Lo que ocurre es que el arte de la retórica no se ha propuesto aún la gran misión capaz de desatar las fuerzas educativas que yacen en su seno. La culpa de que hasta ahora toda la retórica parezca algo artificiosamente amanerado y vacuo la tiene en particular el falso punto de apoyo que se le ha dado. Los progresos del estilo y de la forma del lenguaje no son materia técnica pura y simplemente. La tendencia

de *l'art pour l'art* en ninguna parte tiene menos razón de ser que en el arte de la expresión espiritual. Isócrates insiste constantemente en que todo depende de la grandeza de los problemas humanos a que se trate de dar expresión.

El tema de la retórica debía ser, mejor dicho, debía seguir siendo, la «política»; pero este término se hallaba precisamente por aquel entonces en trance de alterar su antiguo y sencillo sentido. Su significado etimológico era el de aquello que afecta, beneficia o daña a la *polis*. Y aunque ésta siguiese siendo el marco dentro del cual se desarrolla toda la vida pública, es indudable que la evolución histórica del siglo V había creado nuevas formas y sacado a luz nuevas necesidades. La bancarrota del estado de Pericles planteaba el problema de saber si Atenas, después de su lenta recuperación, debía abrazar de nuevo el mismo camino de expansión imperialista que ya una vez la había llevado al borde del abismo o si entre la reina vencida de los mares y el poder de Esparta, el único imperante en la actualidad, se ofrecía una posibilidad de arreglo que dejase a ambos estados margen para existir y les brindase una misión común por encima de sus particulares intereses. Mientras que la mentalidad de los políticos profesionales seguía moviéndose por los derroteros tradicionales del pugilato maquiavélico en torno al poder y la guerra de Corinto dejaba ya entrever, en la década del noventa, una naciente reagrupación de los estados-ciudades griegos, cuyo frente defensivo iba dirigido unánimemente contra Esparta, Isócrates esforzábase en buscar a las fuerzas rebosantes de los griegos una salida hacia el exterior. Esforzábase en encontrar una posibilidad de expansión política y económica que fuese, al mismo tiempo, capaz de superar las contradicciones existentes en el interior de Grecia. Hallábase muy lejos de comulgar en la fe en una paz eterna. Pero los efectos desastrosos de la guerra en la vida de todos los estados griegos, vencedores y vencidos, hacía que toda la gente culta considerase como un absurdo la continuación ilimitada de este

desgarramiento interior de la noble nación y parecía imponer a su buena voluntad y a su esclarecida conciencia la necesidad de encontrar la solución que redimiese a Grecia de esta pesadilla. Que el imperialismo, caso de que fuera inevitable, se dirigiese contra otros pueblos que ocupasen un nivel inferior de cultura y que eran enemigos naturales de los griegos; su perpetuación entre los griegos constituía un agobio insoportable para la sensibilidad moral de la época, pues a la larga amenazaba con destruir no sólo el estado vencido, sino la raza en su conjunto.

Mucho tiempo hacía ya que poetas y sofistas venían ensalzando la concordia como el supremo bien. Pero desde el día en que Esquilo, en *Las euménides*, proclamara la concordia entre los vecinos de una sola ciudad como la meta divina de toda la vida política, el círculo se había ampliado y el problema se había multiplicado[2197]. Ahora sólo podía servir de algo una concordia cuyos vínculos enlazasen a todos los helenos. Agitábase además el sentimiento de que todas las estirpes que hablaban la misma lengua, aunque fuese con variantes distintas, eran miembros de una misma comunidad política invisible y se debían mutuamente respeto y ayuda[2198]. No faltaban, ciertamente, las mentes ilustradas que no acertaban a comprender por qué este sentimiento de solidaridad había de detenerse en las fronteras de la raza helénica. Para ellas, el vínculo de la mera existencia humana era un vínculo general y más fuerte por naturaleza que el de la nación. Así hace hablar Platón al sofista Hipias en el *Protágoras*, y Antifón expresa en *La verdad* puntos de vista semejantes a éstos[2199]. Pero esta idea tenía que parecer necesariamente abstracta en una época como aquélla, en que los griegos sufrían mucho más los unos de los otros que los demás pueblos y en que el problema más inmediato era el de reconciliar a los hermanos enemigos. Durante la gran guerra se habían escuchado reiteradamente las voces de los poetas trágicos y cómicos y al lado de las del odio pasional de la tribu no faltaban las de la sabia exhortación patriótica recordan-

do la ascendencia común[2200]. Esta idea debió de ganar mucho terreno después de la guerra. Aunque originariamente se hallase muy lejos del espíritu de los griegos encerrados mentalmente en el estrecho círculo de la *polis*, el antagonismo consciente une a los hombres más que una existencia paralela pacífica, pero aislada. En la *República*, Platón se muestra también influido por la nueva mentalidad, que se trasluce a través de los principios expuestos por él en cuanto a la ética de la guerra entre los griegos[2201], y en sus cartas el interés común de los griegos de Sicilia se considera como razón suficiente para justificar la concentración de todo el poder del estado en manos del tirano Dionisio, siempre y cuando que éste estuviese dispuesto a dar a su estado una constitución y a renunciar a la despótica arbitrariedad de su gobierno[2202]. Por su parte, Aristóteles, a pesar de que su teoría política no rebasa los límites del antiguo estado-ciudad, sostiene que los griegos podrían llegar a dominar el mundo si estuviesen unidos[2203]. Como vemos, la idea de una acción común, si no de una federación estable de todos los griegos, fue un problema que llegó a preocupar seriamente al siglo IV. Es cierto que la creación de un estado nacional unitario no cabía dentro de su concepto del estado y que las condiciones de aquella existencia al mismo tiempo libre y activa al servicio de la colectividad, que los griegos llamaban política, se hallaban demasiado vinculadas a la estrecha comunidad de vida de los ciudadanos dentro del estado-ciudad para poder transferirse sin más a la vida dispersa sobre un extenso territorio. Sin embargo, la creciente conciencia de una solidaridad nacional creaba al mismo en cierto modo una órbita de vínculos éticos que trascendía de las fronteras del estado-ciudad y oponía ciertos límites a la política egoísta de poder de estos estados sueltos. Las raíces de esta conciencia se hallaban profundamente adentradas en la comunidad de sangre, de religión, de costumbres y de historia. Pero estas fuerzas superracionales no habían actuado antes en el mismo sentido consciente. La nueva

sensibilidad griega es un fruto de la educación y la cultura. A su vez, la *paideia* griega recibió un impulso poderoso gracias a esta corriente panhelénica de la época.

El *Panegírico* de Isócrates es la forma clásica en que se manifiesta esta nueva e íntima vinculación de la cultura con el naciente pensamiento nacional. Es simbólico el hecho de que ya en el comienzo mismo de la obra se establezca un paralelo entre el desdén por la cultura del espíritu y la tradicional glorificación de los torneos agonales gimnásticos[2204]. Viene a interpolarse aquí de un modo natural el viejo tema de Jenófanes, pues Isócrates, ateniéndose a la ficción literaria, presenta este discurso como pieza de exhibición retórica en una de las grandes y solemnes asambleas panhelénicas[2205]. El estilo epidíctico, solemne y ricamente adornado, es el género indicado para un orador como Isócrates que no sube, por razones de principio, a la tribuna política de la lucha de las asambleas populares y para quien, por tanto, la sede espiritual adecuada de actuación es la *panegyris*.[2206] En las fiestas olímpicas y píticas se interrumpía el estrépito de las armas esgrimidas entre griegos, bajo la imposición de la paz divina: ¿qué mejor atmósfera podía apetecer Isócrates para lanzar sus propuestas sobre la concordia entre los griegos? Los juegos gimnásticos venían siendo desde tiempos inmemoriales la expresión más visible de la armonía ideal entre los helenos, pero ¿acaso los dones del espíritu no valen más para la comunidad que toda la atlética? Era la pregunta que se había formulado ya Jenófanes, planteando así el problema de la utilidad del saber y de la atlética para cada *polis*.[2207] Isócrates repite la pregunta de su predecesor, pero pensando ya en la comunidad de todos los griegos[2208]. Se propone instruir a quienes le escuchan acerca de la concordia de los estados griegos entre sí y de la guerra contra los bárbaros, tema igualmente grandioso por el estilo que reviste y por su interés práctico para la colectividad[2209]. Como auténtico griego, no

sale a la tribuna pidiendo excusa, sino retando a quienes crean poder hacerlo mejor, seguro de su causa, convencido no de la novedad del tema, pero sí de la perfección con que lo trata[2210].

Isócrates aborda el tema allí donde radica el problema práctico. En el momento en que él habla no parece que su requerimiento tenga la menor perspectiva de realización. Hay que empezar por sentar las bases para ello. Se trata de reconciliar a Esparta y Atenas, para que luego estos dos estados, los más fuertes, compartan la hegemonía sobre Grecia. Esto es lo que quiere lograr Isócrates con su discurso[2211]. Pero, si esto fuese imposible, quiere al menos poner en claro mediante él ante todo el mundo quién es el que se interpone ante la dicha de los griegos y demostrar irrefutablemente el derecho de Atenas al dominio sobre los mares antes, ahora y siempre[2212]. Éste es, en efecto, el verdadero punto litigioso. Isócrates se propone estudiar la dominación de Atenas en el pasado para demostrar su continuidad y ahogar en germen la objeción de que toda dominación cambia con el transcurso del tiempo[2213]. Atenas conquistó la hegemonía antes que nadie y se hizo más acreedora que nadie a ella por los beneficios que confirió a Grecia[2214]. Es un tema digno de un Tucídides, y sin el ejemplo de éste jamás habría podido tratarlo Isócrates como lo hace. Las obras de Atenas culminan aquí, lo mismo que en el historiador, en el papel de campeón de la unidad griega que le correspondió desempeñar en las guerras contra los persas. Pero Tucídides, a la luz plena de los tiempos presentes, ve crecer la supremacía de Atenas en el periodo relativamente corto de la novísima evolución del mundo de los estados griegos después de la batalla de Salamina[2215]. Isócrates traza en vez de eso un cuadro de la grandeza de Atenas que se remonta hasta la prehistoria mítica. Se refleja en él la posición que asigna a la Atenas de los tiempos modernos: su misión como asilo de fugitivos políticos injustamente perseguidos en su patria, como baluarte contra las irrup-

ciones de los bárbaros sedientos de conquistas y como auxiliares y protectores de los estados débiles avasallados por tiranos poderosos. Este cuadro histórico se basa por entero sobre los principios con arreglo a los cuales se interpreta a sí misma la política ateniense. Es una ideología intrínsecamente semejante, muy semejante, a la que inspira la política exterior inglesa de los tiempos modernos. Por otra parte, este proceso de interpretación retroactiva de la historia antigua de Atenas a la luz de las pretensiones políticas actuales tiene un paralelo cercano en la interpretación que Treitschke da a la historia antigua de Brandeburgo-Prusia desde el punto de vista del papel nacional de dirección asumido más tarde por este estado. Los tiempos primitivos seudo-históricos son siempre más apropiados que cualesquiera otros posteriores y mejor conocidos para dejarse modelar en este tipo de construcciones. El tono maleable del mito se había plegado siempre a la mano modeladora del artista para expresar sus ideas, y la trasformación por la retórica de la antigua leyenda ática para ilustrar el papel nacional de campeona y liberadora desempeñado por Atenas desde los tiempos más remotos no era más que la última fase de esta metamorfosis política. Este mito del estado había tomado cuerpo ya durante el nacimiento de la hegemonía de Atenas, en el siglo V, en los discursos públicos sobre las tumbas de los héroes y en otras ocasiones semejantes. Se le ofrecía a Isócrates por sí mismo, al tratar de demostrar la necesidad de proceder a una restauración de la supremacía de Atenas[2216].

Con esta interpretación consecuente de toda la historia y la leyenda de Atenas como preparación gradual para la misión nacional de dirección de este estado, Isócrates no hacía más que proyectar retroactivamente sobre el pasado un tema auténticamente tucídico y manejarlo a la manera de Tucídides. Y otro tanto hace con otra idea del gran historiador, que él enlaza estrechamente al tema de la dirección nacional: nos referimos a la misión de Atenas como creadora de cultura. En el discurso funera-

rio a Pericles, cuando se hallaba en el apogeo de su poder exterior y de su magnificencia, Tucídides había presentado a Atenas como la *paideusis* de toda Grecia[2217]. Este punto de vista añadía a los méritos políticos de Atenas para con Grecia el mérito espiritual. En Tucídides la dirección espiritual de Atenas es ya la verdadera razón que justifica el desarrollo de su poder en el exterior[2218]. Pero Isócrates va también en este respecto más allá que su modelo, al proyectar sobre los tiempos primitivos de la leyenda ateniense esta misión cultural de la Atenas de la época de Pericles, que en tiempos de aquél se mantenían aún y se acentuaban de un modo constante. Surge así un cuadro histórico estático, armonizado todo él sobre este tono. Teniendo presente sin duda el paralelo sofistico entre la *paideia y* el cultivo de la tierra, considerando como la forma fundamental de toda cultura aquella en que por primera vez se supera el estado de salvajismo animal[2219], Isócrates arranca en su historia de la cultura del nacimiento de la agricultura y de la fundación de los misterios eleusinos[2220]. El origen de todas las costumbres superiores del género humano, orientado ya hacia la vida sedentaria y pacífica, coincide así con los orígenes de una forma superior y más personal de religión, pues en el siglo IV se concedía una atención especial al culto de los misterios, considerado como tal[2221]. Pero al mismo tiempo, este recuerdo legendario permitía situar los comienzos de toda cultura en el suelo de Atenas, donde más tarde, según la concepción de Isócrates, habría de escalar como *paideia* la fase suprema de su desarrollo y espiritualización. Todo mito nacional y cultural lleva consigo esta estrechez de horizontes y esta exaltación absolutista de su propia modalidad. Quiere ser aceptado más como artículo de fe que como fría verdad científica. Por eso no se pueden alegar ante él hechos históricos. Es perfectamente compatible con el conocimiento de los pueblos extranjeros y sus méritos, y sería un error creer que Isócrates no sabía nada de Egip-

to, de Fenicia o de Babilonia. Lo que triunfa en su filosofía de la historia y sobre todo en su construcción de la historia primitiva de Atenas es su fe en la misión peculiar de la cultura ateniense. Esta ideología nacional que atribuye a Atenas la creación de toda la cultura fue transferida más tarde a la concepción histórica del humanismo, en unión de todas las demás ideas que forman el arsenal de la *paideia* de Isócrates.

La idea de la cultura ateniense que traza el *Panegírico* es una variante del relato de Pericles en el discurso fúnebre. Las rígidas líneas de éste se disuelven allí en el juego ampuloso de formas de una exuberante fronda retórica, pero de tal modo que el tema fundamental de Tucídides se trasluce por todas partes de un modo muy sugestivo. Isócrates desarrolla libremente algunos rasgos que considera importantes o añade otros nuevos, que toma de los poetas áticos. Así, vemos que es en Atenas donde se crea el estado de derecho que habrá de servir de modelo a otros países, y la abolición de la venganza privada de la sangre y su sustitución por la justicia del estado se presenta inspirándose visiblemente en *Las euménides* de Esquilo[2222]. El auge de las artes (τέχναι) remontándose desde la fase primitiva de la invención de las cosas necesarias para la vida a la de las cosas que producen goce, de la técnica al arte, como hoy diríamos, es una idea favorita de los griegos, con la que nos encontramos repetidas veces en el siglo IV[2223]. Isócrates desplaza a Atenas este proceso de alta evolución del espíritu, decisivo para los orígenes de la *paideia*.[2224] Por donde la ciudad que había sido siempre el asilo de todos los desgraciados se convierte al mismo tiempo en regazo preferido de quienes ¡buscan lo agradable de la vida. La cultura ateniense se caracteriza por oposición al carácter exclusivista de Esparta por atraer a los extranjeros en vez de repudiarlos[2225]. El intercambio de bienes económicos por medio de la exportación y la importación no es más que la expresión material del mismo principio es-

piritual. Éste convierte al Pireo en centro de todo el comercio y de los negocios. Del mismo modo, las fiestas atenienses son las grandes reuniones del mundo helénico. En la afluencia inmensa de extranjeros y en el intercambio espiritual que en ellas se desarrolla se despliegan la riqueza y la representación artística, armónicamente entrelazadas[2226]. A los pugilatos de fuerza física y destreza característicos de toda Grecia desde antiguo vienen a unirse, en Atenas, los torneos agonales de la oratoria y del espíritu. Estos torneos han convertido las fugaces fiestas nacionales olímpicas y pitias en una gran *panegyris* ininterrumpida[2227]. Tiene un interés profundo ver cómo en el pensamiento de Isócrates la esencia de la cultura es concebida como una función espiritual ajena a todo fin y se refleja constantemente en la imagen ideal de los torneos gimnásticos agonales. La retórica no define, sino que expone por medio de comparaciones y de antítesis, por donde, pese a todo el empeño en destacar la utilidad de esta cultura para la colectividad, la *epideixis*, es decir, la propia representación espiritual, constituye su verdadero sentido y una necesidad interior que escapa a los bárbaros de todos los tiempos.

La «filosofía», o sea el amor por la cultura, es obra característica y peculiar de Atenas[2228]. Esto no quiere decir que todas las creaciones del espíritu hayan surgido en esta ciudad, sino que se concentran en ella como en un punto focal, del que irradian con fuerza redoblada. Va formándose un sentimiento cada vez más acentuado en favor de esta atmósfera, necesaria para que pueda florecer la rara y delicada planta de la cultura. El relato poético de esto lo tenemos en la *Medea* de Eurípides y su análisis filosófico en la *República* de Platón[2229]. La imagen esplendorosa que Isócrates tiene ante sus ojos no deja margen para la problemática trágica en que Platón penetra con gran agudeza los peligros del medio. Fue esta aspiración general de lograr riqueza espiritual, saber y cultura, la que formó a los atenienses y les infundió aquel

tono característico de suavidad y moderación en el que se reconoce la civilización. Esta fuerza supo eliminar poco a poco del número de los dolores humanos aquellos que no nacen de la necesidad, sino simplemente de la ignorancia, enseñándonos al mismo tiempo a sobrellevar dignamente los males inevitables. Esto es lo que Atenas ha «revelado» a la humanidad; Isócrates emplea aquí una palabra (κατέδειξε) que suele usarse para hablar de los fundadores de misterios[2230]. La capacidad que eleva a los hombres sobre las bestias es la de la palabra henchida de razón[2231]. No es la valentía ni son la riqueza o la comodidad u otros bienes de esta clase, que son los que trazan de modo predominante la fisonomía de otros estados los que distinguen al hombre formado libremente desde su juventud del hombre informe, al hombre dotado de saber del hombre tosco e inconsciente, sino que es sólo la cultura del espíritu, que se manifiesta en el lenguaje. El *logos*, en su doble sentido de lenguaje y espíritu, se convierte para Isócrates en el *symbolon* de la *paideusis*. Este concepto felizmente acuñado garantiza a la retórica su rango y convierte al representante de este poder en verdadero representante de la cultura[2232].

La idea isocrática de la cultura es nacional y se basa de un modo auténticamente helénico en la existencia del hombre como un ser político libre dentro del conjunto de la comunidad civilizada. Pero en Isócrates el concepto de cultura toma un giro orientado hacia lo universal: Atenas ha adquirido, gracias a su cultura espiritual, una superioridad tal sobre el resto de la humanidad, que sus discípulos se han convertido en los maestros del mundo entero[2233]. Con esto, Isócrates se remonta muy por encima de la idea de su modelo, Tucídides. Éste había llamado a Atenas «la *paideusis* de toda Grecia». En cambio, según la tesis de Isócrates, la obra espiritual de Atenas ha traído como resultado que el nombre de los griegos no designe ya en lo sucesivo una raza,

sino la suprema fase del espíritu. «Quien comparta nuestra *paideia* —dice— es griego en un sentido más elevado que quien sólo comparta con nosotros la ascendencia común.»[2234] No es que Isócrates niegue los lazos de sangre, que considera más importantes que la mayoría de sus conciudadanos, puesto que erige sobre la conciencia de la comunidad de sangre una ética panhelénica que pone límites incluso al egoísmo de poder de los distintos estados griegos. Pero la conciencia nacional del espíritu representa para él una fase más alta que la de la sangre y proclama su tesis sintiendo plenamente lo que significa para la posición política del helenismo en el mundo. Los planes de expansión a que Isócrates anima a los griegos se basan mucho más en este sentimiento de superioridad espiritual sobre otros pueblos que en un poder material cualquiera de los estados helénicos. A primera vista, parece una inmensa paradoja que Isócrates proclame esta misión supernacional de cultura de su pueblo movido precisamente por un sentimiento insuperable de orgullo nacional, pero esta aparente contradicción se despeja tan pronto como ponemos en relación la idea supernacional del helenismo, su *paideia* de ámbito universal, con la meta política práctica de la conquista y colonización de Asia por los griegos. Aquella idea encierra la alta legitimación de este nuevo imperialismo de base nacional, al equiparar lo específicamente griego a lo humano general. No se pronuncia la palabra a que podamos aferramos, pero el único sentido que puede tener la cruzada triunfal general de la *paideia* griega que llena el pensamiento de Isócrates es el de que los griegos, a través precisamente de ese logos cuya fuerza les es peculiar, han revelado al mismo tiempo a los demás hombres y pueblos un principio que también ellos tienen que reconocer y asumir, puesto que su vigencia es independiente de la raza: el ideal de la *paideia*, de la cultura. Hay una forma de sentimiento nacional que se manifiesta como exclusión de los demás pueblos; es un producto de la debilidad y el separatismo, pues nace de la

conciencia de que sólo podrá afirmarse por medio del aislamiento artificial. El sentimiento nacional de Isócrates, por el contrario, es el de un pueblo culturalmente superior que comprende que la aspiración a una norma universal en todas las manifestaciones de su espíritu es la mayor ventaja de que puede disfrutar en su pugilato con las otras razas. Esto hace que las demás asuman la forma griega como expresión de la cultura por antonomasia. Basándonos en analogías actuales podríamos sentirnos tentados a designar esto con el nombre de propaganda cultural y a comparar la retórica con la prensa y la publicidad modernas, precursoras de la conquista económica y militar. Sin embargo, la fórmula de Isócrates nace de una profunda visión de la estructura real del espíritu griego y de la *paideia* griega, y la historia demuestra que era algo más que simple propaganda política. En sus palabras sentimos flotar el aire del helenismo. El advenimiento de la nueva era se produjo precisamente en aquellas formas que Isócrates había presentido y preconcebido. Sin la vigencia universal de la *paideia* griega que él proclama aquí por primera vez, no habría sido posible la existencia de un imperio universal greco-macedonio ni la de una cultura helenística universal.

Isócrates no toma como materia fundamental de su *Panegírico* las heroicas hazañas guerreras de Atenas, como era práctica usual hacerlo en los discursos de elogio pronunciados sobre las tumbas de los caldos, sino que coloca estos hechos a la sombra de la grandeza espiritual de la ciudad[2235]. Lo coloca a continuación de la pintura de aquella grandeza espiritual, para mantener el equilibrio entre lo exterior y lo interior[2236]. Pero la tradición de las oraciones fúnebres le daba abundante materia para esta parte de su discurso. Se le ve aquí pendiente de estos modelos y no se eleva al mismo plano de libertad que en el elogio de la cultura ateniense, en que se expresa con un entusiasmo personal y una profunda convicción interior. Claro está que de su imagen no podía faltar la nota de la gloria guerrera, entre otras razones porque sin

ella no podía alcanzarse el ideal de Tucídides del φιλοσοφεῖν ἄνευ μαλακίας. Esta frase tenía que aparecer ante los ojos de una época de sentido guerrero disminuido y de supremacía de los intereses espirituales como expresión concluyente de una armonía que la propia generación se hallaba en trance de perder. Esta conciencia se extiende como una queja a lo largo de todas las obras de Isócrates, por cuya razón tenía que preocuparle el dotar también al verdadero espíritu de Atenas con las cualidades que se admiraban en los espartanos. Ya Tucídides veía la superioridad de Atenas no en la mera antítesis con Esparta, sino en la síntesis de los rasgos jónicos y espartanos[2237]. Y para el fin perseguido en el *Panegírico*, el lado heroico del espíritu ateniense era tanto más indispensable cuanto que proponía a los atenienses como copartícipes con igualdad de derechos de los espartanos en la dirección de la guerra predicada por él contra los bárbaros.

Esta parte del discurso termina con una defensa contra la crítica de los métodos del imperialismo ateniense en la época de la primera liga marítima[2238] que Esparta utilizó, después de perdida la guerra, para mantener en una sujeción permanente a Atenas y que constituyó un obstáculo moral en el camino de la restauración del poder marítimo ateniense. Isócrates intenta demostrar con un ingenioso juego de palabras que la dominación marítima (ἀρχή τῆσ θαλάττηες) de Atenas fue más bien el principio (ἀρχή) de todo lo bueno para el resto de Grecia. Con su bancarrota comenzó también la decadencia del prestigio griego en el mundo y la era de los abusos de los bárbaros, que ahora empezaron a atreverse a intervenir en la Hélade como los fundadores de la paz y convirtieron a los espartanos en su policía[2239]. La relación de los actos de violencia cometidos en los últimos años por los espartanos y que se conservaban aún vivos en el recuerdo de todos hacía que fuese muy dudoso el derecho de los espartanos a criticar a Atenas[2240]. De este modo, el retorno al estado de cosas

anterior, basado como premisa en la existencia de una Atenas fuerte, convertíase directamente en un postulado. Se ha caracterizado el *Panegírico* como el programa de la segunda liga marítima de Atenas[2241]. Esta concepción exagera las relaciones existentes entre esta obra y la política real y no valora con exactitud el elemento ideológico contenido en ella[2242]. Sin embargo, es exacta en el sentido de que Isócrates postula la restauración del poder de Atenas como medio indispensable para la consecución de su fin, que es el sometimiento del reino de Persia, lo que lo convierte en vocero del derecho de una segunda liga marítima. Ésta debía recibir incluso, en sus orígenes, a la luz del sueño nacional bajo la que la colocaba Isócrates, una especie de consagración superior, aunque en realidad no llegó a colmar las esperanzas que pusieron en ella[2243].

Pero aunque la ejecución política realista de la idea obedeciese más al antagonismo común contra Esparta que a los ideales nacionales de Isócrates, lo cierto es que esto no menoscababa en lo más mínimo la nueva dignidad de que había revestido la retórica en el *Panegírico*. Isócrates se había erigido de golpe en portavoz de un nuevo tipo de crítica de la situación y de las aspiraciones políticas de Grecia. Es cierto que la plataforma desde la que hablaba a los griegos de todas las ciudades y estirpes no descansaba en ningún poder real. Pero basábase en normas que estaban seguras de ser acatadas en amplios círculos de su pueblo y que tenían que atraer a su escuela los mejores elementos del campo de los idealistas prácticos. El postulado de la sumisión de la política a valores eternos, que formulaba la educación filosófica, tenía que parecerles a algunos exagerado, pero la exigencia de que estuviese informada por un principio superior era general y la ética nacional de Isócrates tenía que parecerles a muchos de sus discípulos una salida feliz y oportuna entre los dos extremos del escepticismo moral y del retraimiento filosófico a lo absoluto. Es un signo importante el que el antiguo estado de policía, al que hasta

un Sócrates se había sacrificado íntegramente, no tenga ya en la generación siguiente la fuerza necesaria para hacer brotar por su propio impulso esta nueva ética política[2244]. Por donde la *paideia* de la retórica, concebida en un sentido isocrático, tiene de común con la educación filosófica de Platón la característica de que su meta trasciende de la forma históricamente dada del estado para entrar en el reino de lo ideal. Esto entrañaba, a la par, la confesión de su desdoblamiento de la realidad política circundante. Pero, consideradas como *paideia*, ambas sacaban de esta falta de adaptación al sistema imperante una nueva fuerza de tensión desconocida de la antigua *paideia* griega. De una cultura basada en el conjunto de la colectividad surge un *ideal* de cultura sostenido por importantes personalidades individuales. Detrás de él no está ya una alta clase noble o todo un pueblo, sino un círculo selecto de un movimiento espiritual o una escuela cerrada, que sólo puede confiar en adquirir una influencia directa sobre la vida de la colectividad, formando algunos individuos dirigentes que sean capaces o a quienes otros consideren capaces de transformarla.

IV. LA EDUCACIÓN DEL PRÍNCIPE

El discurso *A Nicocles*, separado por varios años del *Panegírico*, aunque forma parte de un grupo de escritos afines a él, parece una obra completamente distinta por su contenido y su concepción, pero se halla vinculada a aquel opúsculo más famoso por el nexo, especialmente visible en él, que lo une a la escuela de Isócrates y a su programa educativo. Es una obra afín en el tiempo y por el contenido al *Evágoras y* al *Nicocles*. Las tres se ocupan de la dinastía de Evágoras reinante en Chipre y que después de la muerte de aquél fue ensalzada por Isócrates en el libro que lleva ese título. El hijo y sucesor de Evágoras, Nicocles, sobre el que versan los otros dos discursos, era un discípulo de Isócrates, de cuya escuela salieron como del caballo de Troya, según la famosa frase de Cicerón, toda una serie de gobernantes[2245]. En el *Nicocles*, Isócrates pone en boca del joven monarca un discurso dirigido a sus súbditos, en el que expone sus principios de gobierno. El discurso *A Nicocles* nos conduce por fin[2246] a la fuente de la sabiduría política de este autor, pues aquí es el propio maestro quien dirige la palabra a su discípulo que acaba de subir al trono, pero sin dejar por ello de ser su discípulo y de sentirse manifiestamente como tal. El orgullo que Isócrates siente por sus discípulos, y que se manifiesta también copiosamente en el discurso de la *Antídosis*, es uno de los aspectos amables de su vanidad. y cabe preguntarse si acaso no será esta humanidad que trasciende de él la que hace que su elegante superficie no deje tras de sí la impresión de la fría tersura.

Las tres obras del grupo del *Nicocles* son ejemplos modelos del arte pedagógico tal como se practicaba en la escuela de Isócrates. Mientras que en el *Panegírico* resuena, por decirlo así. el tono fundamental de la intención política en que se inspira esta educación, el acorde panhelénico. las obras chipriotas revelan más claramente el punto en que se apoya prácticamente la *paideia* de Isócrates. Si al principio parece dudoso cómo en un mundo predominantemente democrático, como era el de los griegos en el siglo IV, pudo llegar a ejercer influencia una escuela de sabiduría política del tipo de la de Isócrates sustraída a los manejos políticos, estas obras nos abren la perspectiva de un problema que tenía necesariamente que revestir, en estas circunstancias, una importancia suma: el de la posibilidad de que la cultura influyese en el estado a través de la educación de los gobernantes. Este problema nos sale al paso en la literatura del siglo IV, en escritores y pensadores de la más diversa orientación: en toda la filosofía de Platón y en sus intentos prácticos de influir al tirano Dionisio y que el propio Platón describe en su *Carta séptima* como la tragedia de la *paideia*; en Isócrates, con sus obras sobre Nicocles, en el mensaje a Dionisio de Siracusa, en el *Arquidamo*, en el *Filipo* y, sobre todo, en sus relaciones con su discípulo Timoteo; en Jenofonte, con su gran novela pedagógica, la *Ciropedia*; en Aristóteles, con su amistad filosófica con el tirano Hermias de Atarneo y, sobre todo, en sus relaciones pedagógicas con el futuro dominador del mundo, Alejandro[2247]. Citamos sólo los ejemplos más conocidos, que podrían multiplicarse fácilmente.

La cosa no era del todo nueva. En los siglos anteriores encontrarnos ya muchos ejemplos de la íntima relación creada entre los poderosos y los sabios como sus consejeros, maestros u hombres dedicados a exhortarles. Los sabios fueron precedidos en esta misión por los filósofos, como los filósofos lo fueron por los poetas. No todos los poetas que circulaban por las cortes de los tiranos del siglo IV eran simples parásitos y aduladores que luego, al caer

los tiranos, se ponían a cantar a la democracia, como Platón reprocha a los poetas de su tiempo[2248]. Los últimos grandes poemas de Píndaro a los nuevos autócratas de Sicilia, en los que abandona el estilo habitual de sus cantos de triunfo para pasar de las alabanzas tributadas a los vencedores agonales de origen burgués o noble a las exhortaciones dirigidas a los príncipes[2249], son precursores de los discursos de Isócrates a los gobernantes de su tiempo. Y si nos remontamos más atrás nos encontramos con la forma poética del «Espejo de los caballeros», con la poesía gnómica de Teognis, impregnada de la ética de la antigua nobleza griega[2250]. Isócrates, a quien no se le oculta ni mucho menos que la moderna prosa de los sofistas es, en el lenguaje y en el espíritu, una adaptación de aquellos antiguos géneros poéticos, se remite expresamente, en el discurso *A Nicocles*, al precedente de la poesía gnómica de Hesíodo, de Teognis y de Focílides, colocándose así en el mismo plano que ellos[2251].

Los tres discursos chipriotas muestran la educación de los príncipes en sus distintas formas. El encomio sobre Evágoras es la forma paralela en prosa del encomio pindárico, como lo revela ya el nexo consciente que supone el nombre tradicional del género[2252]. Sin embargo, el encomio de Isócrates ya no es un simple himno de victoria, sino un elogio de la *areté* de la figura festejada tal como se desarrolla en toda su vida y en su obra y como se revela en su carácter. Esta forma, en que se acentuaba aún más el primitivo contenido educativo del encomio poético, encontraba un eco inmenso entre la gente de la época y no tardó en ser imitado por centenares[2253]. Tenía sus raíces en la antiquísima idea del modelo que servía de base al panegírico[2254]. En el caso presente, es el ejemplo del padre el que se presenta al hijo y sucesor de Evágoras. Es importante ver cómo se infiltra en la descripción de la figura del príncipe de Chipre el ideal panhelénico de la pedagogía política isocrática. Isócrates no considera a este príncipe

como un fenómeno aislado, sino como el campeón de la *areté* y el modo de ser griegos en el puesto más avanzado hacia el Oriente, frente a la potencia mundial asiática de Persia[2255]. La encarnación de la verdadera *areté* en la imagen de una personalidad histórica individual, tal como la traza aquí Isócrates, puede compararse a la fusión de persona y cosa en la exposición que hace de Sócrates, que tiene también, indudablemente, la significación de un modelo, aunque la glorificación de Evágoras por el retórico no alcanza la auténtica individualidad de la imagen Platónica de Sócrates, sino que erige su objeto, como corresponde a su tendencia, en canon de todas las virtudes políticas y, sobre todo, de las virtudes del gobernante[2256].

Los dos discursos, *Nicocles* y *A Nicocles*, completan este cuadro de la *paideia* política en el sentido de Isócrates. ya que además de exponer la figura modelo de Evágoras representan un esquema más profundo y universal de los principios que deben orientar al gobernante. Por motivos de ficción, Isócrates empieza dirigiendo a su antiguo discípulo Nicocles un discurso exhortativo sobre el verdadero concepto de la misión de gobernar y, a continuación de esto, Nicocles habla a su pueblo[2257]. Al hacerlo, da por supuesto que el pueblo escuchó antes el discurso de Isócrates a Nicocles, rasgo éste que asigna al filósofo y maestro político un rango espiritual superior al del rey. Isócrates se convierte así en representante de un orden superior, cuya pretensión se basa exclusivamente en el peso de su verdad moral. No debemos perder de vista esto, cuando leamos el discurso *A Nicocles*. Isócrates se erige aquí en legislador ideal y este hecho se reconoce expresamente con la actitud que el joven rey adopta ante su maestro. Al encuadrar así la tiranía, que los griegos consideraban por lo demás como la suma y compendio de la arbitrariedad, en un esquema absoluto, se la legaliza en cierto modo y se estatuye la voluntad del tirano de gobernar al pueblo con arreglo a una ley fija y a una norma superior. En el siglo IV nos encontramos repetidas ve-

ces con el problema de cómo convertir la tiranía en una «constitución más suave». Esta idea ocupa un gran lugar tanto en el discurso del propio Nicocles como en el discurso exhortativo que Isócrates le dirige al rey[2258]. Recordaremos de pasada que en el siglo IV la suavidad solía ensalzarse como una de las cualidades características de la forma democrática de gobierno[2259]. Por tanto, la educación del príncipe, tal como Isócrates la concibe, no se basa simplemente en la tiranía como un hecho de poder establecido, sino que la somete a una norma absoluta, para declarar en seguida, por otra parte, que la mejor forma de gobierno es la monarquía. Esto se argumenta diciendo que los estados que gozan fama de mayor excelencia política, como Cartago y Esparta. se gobernaban oligárquicamente en la paz, pero en la guerra asumían un gobierno monárquico; que Persia debía a la monarquía su larga existencia como potencia mundial; que la misma democracia ateniense había debido siempre su salvación en tiempo de guerra a la dirección de un estratega único; y, finalmente, que hasta el gobierno del reino de los dioses revestía forma monárquica[2260]. Las normas con que trabaja el pensamiento político de Isócrates y que éste aspira a fundamentar no se apoyan, ni en este punto ni en los demás, en la idea pura, sino en el ejemplo histórico y en la experiencia. La referencia a los poderes ilimitados de un estratega único en Atenas, en tiempo de guerra, sitúa el discurso, con una gran verosimilitud a juicio nuestro, en los años de caudillaje militar de Timoteo, discípulo de Isócrates, en la guerra contra Esparta, después de la fundación de la segunda liga marítima ateniense. El problema político interno que esto envolvía para la democracia volverá a salimos al paso en el *Areopagítico*, correspondiente a una época posterior de Isócrates, y nos encontraremos nuevamente con él, tratado con gran detalle, en la *Antídosis*.[2261] Por lo demás, Isócrates no restringe los poderes del tirano por medio de leyes escritas o de una constitución. Se exige expresamente de los súbditos que acaten las palabras del regente

como su ley[2262]. La única limitación impuesta al ejercicio de su poder consiste en las virtudes de la justicia y la propia moderación que Nicocles, en contraste con la concepción más bien guerrera de las virtudes del príncipe, describe y reivindica solemnemente para sí como los pilares fundamentales de su gobierno[2263]. La única fuente de que esas virtudes emanan es, por tanto, la *paideia* del príncipe. La *paideia* perfecta es la *areté*, el más alto de los bienes[2264]. Quien la haya reconocido como tal —es la premisa que sienta la declaración del rey a su pueblo—, perseverará la vida entera dentro de este orden[2265]. La *areté* del regente es la plataforma desde la cual se razona luego el postulado de la obediencia de los súbditos y del cumplimiento fiel de sus deberes[2266]. No hemos de entrar aquí a analizar a fondo las concepciones ético-sociales de la teoría acerca de los deberes civiles de un buen súbdito, contenida en esta parte del discurso.

En cambio, es interesante que antes de pasar al discurso de Isócrates a Nicocles acerca de los deberes del regente, nos detengamos un momento en el proemio del discurso del propio Nicocles. Isócrates aprovecha la ocasión, siguiendo su costumbre, para defender y glorificar de nuevo la cultura retórica. Resulta curioso y tiene especial importancia que lo haga precisamente en este discurso, pues esto le obliga a hacer que el rey, que es el que aparece hablando, entone la loa de la *paideia*. Le hace salir al paso de la sospecha, bastante lógica ante este nuevo entronque de la retórica con los poderosos, de que la «filosofía» y la cultura no aspiraban al perfeccionamiento del hombre, sino al poder[2267]. No sabemos de qué lado provenían estas críticas. Es difícil que las formulara Platón, puesto que éste especulaba teóricamente con la idea de la realización de sus planes políticos y educativos a través de un individuo revestido de poder real y no se asustaba de entrar en tratos con el tirano de Siracusa. Tal vez haya que pensar más bien en los círculos de políticos prácticos que rodeaban a

Isócrates en Atenas. Isócrates replica al reproche de *pleonexia* aducido contra su educación retórica diciendo que esta acusación alcanza mucho más a quienes no quieren saber nada del poder de la palabra y todo lo fían de la certera acción[2268]. Toda aspiración a la *areté* humana tiende en cierto modo a la exaltación y al aumento de los bienes de la vida, y sería injusto censurar las cosas por las que con ayuda de los principios morales obtenemos esta ganancia[2269]. El abuso de la cultura retórica no puede desacreditar a ésta, lo mismo que la riqueza, el poder o la valentía no desmerecen por el falso uso que frecuentemente se hace de ellos. No hay nada más necio que imputar y transferir a las cosas la maldad moral de los hombres[2270]. Esto sólo puede conducir a echar por la borda toda alta cultura en bloque y sin distinguir. Quienes así obran no se dan cuenta de que con ello se despojan de aquella fuerza de la naturaleza humana que es la causa de los bienes supremos de la vida[2271].

El prólogo termina, pues, adecuadamente, con un elogio a la elocuencia considerada como un poder creador de cultura. El *Nicocles* reasume así el tema del *panegírico*, donde se ensalzaba a Atenas como la cuna de toda la cultura[2272]. Esta fuerza, que allí se llama «filosofía», aparece también aquí como la característica distintiva entre el hombre y la bestia, y lo mismo aquí que allí se basa fundamentalmente en el don del *logos*[2273]. En ninguna parte vemos de un modo tan tangible la rivalidad entre la retórica y la poesía como en el elogio. que viene a continuación, de la palabra considerada como la fuerza que hace del ser humano un hombre. No sé si se habrá notado ya que estamos ante un himno en inflamada prosa y compuesto absolutamente en el riguroso estilo de la poesía. El examen detallado de los distintos testimonios aportados por Isócrates acerca del carácter y los efectos del discurso demuestra ya por la misma forma del lenguaje que estamos ante toda una serie de predicados de un ser contemplado y personifi-

cado como dios[2274]. Su nombre aparece mencionado por fin en el transcurso de este elogio: es el *logos*, el creador de toda cultura[2275]. «Pues los demás dones que poseemos no nos hacen superiores a las bestias, sino que por ellos somos incluso inferiores a muchas de éstas en rapidez, en fuerza y en todas las demás cualidades. Pero la capacidad que ha sido puesta en nosotros de convencernos mutuamente y llegar a una inteligencia entre nosotros mismos acerca de todo lo que queremos, no sólo nos libera del tipo de vida de los animales, sino que nos permite agruparnos para vivir en común y fundar estados, crear leyes e inventar artes. Es el logos el que nos ha permitido realizar casi todo lo que hemos creado en materia de civilización. Él es el que ha estatuido normas sobre lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, sin cuya ordenación no seríamos capaces de convivir con otros. Él es el que nos permite acusar a los malos y reconocer a los buenos. Gracias a él educamos a los necios y conocemos a los inteligentes. Pues la capacidad discursiva es el signo más importante de la razón humana. El empleo verdadero, justo y legal de la palabra es la imagen de un alma buena y digna de confianza. Con ayuda del *logos* discutimos acerca de lo dudoso e investigamos lo desconocido. Pues las mismas razones de convencimiento con que persuadimos a otros las necesitamos cuando deliberamos con nosotros mismos; llamamos retóricos a los hombres que se hallan en condiciones de hablar ante muchos, llamando en cambio hombres de buen juicio a quienes son capaces de reflexionar certeramente en su fuero interno. Y si, resumiendo, quisiéramos determinar este poder, veríamos que nada de cuanto en el mundo acontece de un modo racional acontece sin *logos*, sino que éste es el guía de toda actividad y de todo pensamiento, y que los que mayor uso hacen de él son aquellos que tienen más espíritu. Por eso debemos considerar a los que desprecian la educación y la cultura tan odiosos como los que se rebelan contra los dioses».

Si queremos comprender la inmensa influencia de Isócrates sobre sus discípulos, por los cuales habla aquí Nicocles[2276], no tenemos más remedio que tener presente el *pathos* de esta proclamación solemne del poder de la cultura y de la palabra. Esta concepción eleva a la retórica muy por encima del nivel de sus anteriores representantes. Es cierto que con ello no se resuelve todavía en un sentido filosóficamente satisfactorio el problema planteado por Platón en el *Gorgias*: el problema de las relaciones entre la retórica y la verdad y la moral; pero este problema queda de momento oscurecido por el brillo superior de la importancia de la retórica como creadora de la cultura espiritual y de la comunidad humana. Contemplada a la luz de este ideal, es cierto que la realidad de la enseñanza usual practicada por los retóricos resulta bastante mezquina. Las palabras de Isócrates deben enjuiciarse sobre todo como expresión de la voluntad que le anima. Pero al mismo tiempo dejan traslucir, por el modo como definen la esencia de la retórica, una autocrítica que tiene presentes, evidentemente, las profundas objeciones de Platón y procura contrarrestarlas enfocando la misión de la cultura retórica de un modo más hondo de lo que hasta allí se venía haciendo. Se reconoce entre líneas que el papel de la retórica no sería, ciertamente, muy brillante si no pudiese ofrecer otra cosa que lo que sus censores filosóficos le reconocen: una rutina formal encaminada a convencer a la masa ignara[2277]. Isócrates se esfuerza en sustraerla a esta vinculación con la práctica de la demagogia. Su verdadera esencia no reside, según él, en la técnica de preparación de las masas, sino en aquel acto espiritual fundamental y muy sencillo que todo hombre realiza diariamente ante sí mismo cuando recapacita en su fuero interno y para consigo mismo acerca de su propio bien y de su propio mal[2278]. En este acto no es posible distinguir artificiosamente entre la forma y el contenido, sino que la «capacidad de juicio», que es de lo que se trata, consiste en saber adoptar la decisión acertada que corresponde a cada situa-

ción[2279]. Claro está que con esto se desplaza el tono de la forma estilística a la naturaleza misma y a la exactitud del «consejo» que formula el orador, y esto es precisamente lo que quiere Isócrates[2280]. La cultura que éste preconiza no es una cultura unilateralmente estilística y formal, sino que en ella la forma brota directamente del objeto. Este objeto es el mundo político y ético. El objetivo de la cultura retórica de Isócrates es crear el estado de perfección de la vida humana a que él da, con los filósofos, el nombre de *eudemonia*, es decir, un bien supremo objetivo, y no el logro de influencia con fines de arbitrariedad subjetiva[2281]. La hipótesis de esta idea de la cultura para formar el concepto divinizado del logos es un medio feliz de esclarecer el fin perseguido, pues logos significa lenguaje en el sentido de lenguaje racional y mutua inteligencia, la cual responde siempre a ciertos valores últimos comunes, cualesquiera que ellos sean. Isócrates hace hincapié precisamente en este aspecto del *logos*, al que convierte así en el verdadero exponente de la vida social[2282].

A esta filosofía del *logos* responde la actitud legislativa y educativa de Isócrates, que no se expresa con toda fidelidad y en toda su plenitud con la palabra retórica, palabra tornasolada en muchas de sus acepciones. Como fruto de esta filosofía vamos a intentar comprender ahora el discurso *A Nicocles*. Este discurso arranca de una reflexión acerca del mejor don que pueda ofrecerse a un príncipe[2283]. Según Isócrates este don consiste en definir exactamente cuál es la conducta por medio de la que puede gobernar mejor a su país un monarca. Son muchos los factores que contribuyen a la educación de un ciudadano corriente: la limitación de las condiciones exteriores en que vive, las leyes a que debe ajustarse y la crítica abierta, por amigos y enemigos, de los errores que comete. Los poetas del pasado nos han legado también exhortaciones sobre el modo como se debe vivir. Todo esto contribuye a elevar al hombre y hacerlo mejor[2284]. Pero los

príncipes y los tiranos no cuentan con nada de esto. Ellos, que necesitan más que nadie de la educación, no escuchan ninguna crítica desde el momento en que suben al trono. La mayoría de los hombres se halla aislada de ellos y sólo los rodean los aduladores. Así se explica que hagan mal uso de los grandes recursos de poder de que disponen, y hay muchos hombres que dudan razonablemente si la vida de un sencillo particular que practica el derecho no será preferible a la vida del tirano[2285]. Es cierto que a casi todo el mundo le parecen apetecibles la riqueza, los honores y el poder que da el gobierno, pero cuando se piensa en el temor y en el peligro en que viven constantemente los poderosos y se tiene presente que unos mueren estrangulados por sus más íntimos amigos y otros se sienten impulsados a atentar contra sus propios parientes, se llega a la conclusión de que es mejor incluso la vida más humilde que el ser, bajo tan trágicas complicaciones, rey de toda el Asia[2286]. Este último giro es una alusión clara a las palabras de Sócrates en el *Gorgias* de Platón, cuando dice que no puede juzgar si el rey de Persia vivirá feliz o no, pues no sabe cuáles son su *paideia* y su justicia[2287]. Con esto, la *paideia* basada en la justicia se erige por vez primera en pauta para juzgar de la vida y la obra de un gobernante y se expresa la idea fundamental de la educación de los príncipes. Probablemente antes de que el propio Platón abordase en su *República* el problema de desarrollar este postulado para convertirlo en un sistema completo de gobernantes, procura Isócrates realizar a su modo este mismo pensamiento en el discurso exhortativo a Nicocles.

Comprende claramente, al desarrollar este pensamiento, que puede muy bien ocurrir que aun siendo la idea de por sí algo grande, su realización defraude las esperanzas puestas en ella, lo mismo que ocurre con ciertas obras de poesía, que al concebirlas mentalmente prometen mucho y luego en su realización poética resultan un fracaso[2288]. Sin embargo, el comienzo de por sí es no-

ble, pues se trata de investigar los *paralipómena* de la educación y de prescribir al monarca ciertas leyes. La educación de los ciudadanos particulares sólo aprovecha al individuo; en cambio, si se lograse estimular a los que dominan la masa a practicar la suprema virtud, se ayudaría a las dos partes, pues con ello se contribuiría a la vez a asegurar el gobierno de los reyes y a hacer más humana la vida de los ciudadanos dentro del estado[2289]. La mira de Isócrates es, pues, como ya se ha dicho más arriba, el impedir o atenuar la degeneración de la vida del estado de su tiempo de la forma constitucional en un régimen de pura arbitrariedad, haciendo que la voluntad del monarca se sujete a normas superiores[2290]. El método del retórico no puede compararse, en cuanto a la profundidad filosófica del razonamiento, con la teoría Platónica sobre la idea del bien que el regente ideal debe llevar en su propia alma como un paradigma inconmovible, ni con el camino metódico del conocimiento dialéctico por el cual debe remontarse el alma a la contemplación de la norma absoluta[2291]. Isócrates no sospecha siquiera la necesidad del «rodeo» espiritual por el que Platón hace elevarse a esta meta a la selección de los absolutamente mejores[2292]. Parte de la posición del futuro regente como dada por el azar de su nacimiento[2293] y procura simplemente corregir los posibles defectos de su contextura temperamental por medio de su educación. Y como no erige, como Platón, el talento espiritual y la firmeza de carácter en pauta de selección de los aptos para el ejercicio del poder[2294], su educación no tiene más remedio que atenerse a lo típico y a lo convencional. Sin embargo, ve claramente el peligro que supone la ausencia de un principio general, que es el deslizarse a las minucias técnicas de la administración del estado. La misión de asesorar al príncipe en estas materias es asignada por él a sus eventuales consejeros oficiales. Su verdadero objetivo consiste en intentar definir en sus

rasgos fundamentales más salientes cuál debe ser la actitud acertada del monarca[2295].

Comienza por caracterizar la misión o la «obra» del rey[2296]. Tanto este modo de plantear la cuestión como el hecho de designar la conducta del monarca como «orientación» hacia un proceder acertado[2297], recuerda a Platón, sobre todo el *Gorgias*, que es el que mayor impresión debió de producir al retórico[2298]. Al igual que Platón, Isócrates considera decisiva la claridad acerca de la meta total de la actuación del monarca, pues sólo «con vistas a ella» es posible determinar sus partes. Al igual que Platón, parte de lo generalmente reconocido, aun cuando el concepto de los bienes que es deber del monarca realizar[2299], no se examina dialécticamente, sino que se toma pura y simplemente de la concepción general imperante. Isócrates llama a este modo de determinar un principio o una mira supremos de conducta una «hipótesis», pues esta «fundamentación» sirve luego de base para todas las deducciones ulteriores[2300]. La búsqueda en los discursos de Isócrates de una hipótesis generalmente reconocida de este tipo no se advierte en este pasaje sólo. Constituye un rasgo esencial de su pensamiento político, explicable por *el* ejemplo metódico de Platón. Es, en último término, un procedimiento tomado de las matemáticas[2301].

La hipótesis reza así: el buen monarca debe poner fin a la penuria de su *polis*, lograr su bienestar y hacerla más grande y más fuerte. El modo como se traten los distintos problemas que surjan diariamente debe supeditarse a esta meta. Aquí se ve con una claridad perfecta que Isócrates no considera como misión del estado, como hace Platón, la educación de los ciudadanos y su perfeccionamiento personal, sino que la cifra en un concepto material de la grandeza y la prosperidad que corresponde más bien al punto de vista político-realista del hombre de estado que Platón combate en el *Gorgias*, es decir, a los objetivos perseguidos en el

pasado por los grandes políticos de Atenas, por un Temístocles o un Pericles[2302]. Por tanto, este modo de concebir los deberes del gobernante no es específicamente característico de la monarquía; ésta es, sin más, la forma de gobierno en que más fácilmente se puede realizar, según Isócrates, esa concepción[2303]. La democracia ateniense de la época posterior a las guerras contra los persas se había adelantado ya en el camino del imperialismo. Isócrates trasmuta con facilidad su fe fuertemente materialista en el bienestar en una ideología de despotismo ilustrado, sin dejar de hacer ciertas concesiones al moralismo filosófico de la época.

La meta que Isócrates propone a Nicocles es una transacción entre la tradición de política realista de la época de Pericles, la crítica moral de la filosofía y la tendencia moderna hacia la dictadura. Es cierto que todo esto no se refiere precisamente a Atenas, sino a las condiciones políticas más bien coloniales de la lejana Chipre. La concentración del poder en manos de un individuo, en aquella isla, parecía justificada incluso desde el punto de vista ateniense, puesto que sólo así era posible defender la causa del helenismo contra el empuje de la supremacía persa. Y si no estamos equivocados al suponer que este discurso, como el *Nicocles*, fue escrito en la época en que Timoteo, el discípulo predilecto de Isócrates, ejercía como caudillo un poder total sobre la nueva liga marítima ateniense, la referencia a la posición casi monárquica de los estrategos atenienses en tiempos de guerra que se contiene en el *Nicocles* adquiere más que una importancia puramente lógica[2304] y los dos discursos de Isócrates aparecen al mismo tiempo como un fragmento de la política exterior de Atenas. Tratan, evidentemente, de vincular con más fuerza a Atenas al estado de Chipre en Salamina, dándole a través de los discursos del retórico una «forma más suave de gobierno[2305]» y teniendo en cuenta que ya el padre de Nicocles. Evágoras, había sellado en el año 390 una alianza con Atenas en contra de Persia. Entre las fa-

milias de Timoteo y de Nicocles existían relaciones estrechas ya desde los tiempos de sus padres, de Conon y Evágoras, y la alianza pactada por este último con Atenas en el año 390 había sido preparada por esta amistad personal y política. Esta amistad se remontaba hasta la época en que Conon era todavía el jefe de la flota persa y en que restauró las largas murallas de Atenas después de la victoria marítima de Cnido. Conon había sido nombrado almirante por el rey de Persia, siguiendo el consejo de Evágoras[2306]. En el episodio de Nicocles vuelve a presentarse, al parecer, la misma constelación. Es posible que Nicocles y Timoteo llegasen a trabar incluso conocimiento personal como discípulos de Isócrates. La acción de éste quedaría situada así, probablemente, en la época de la primera estrategia de Timoteo y delimitada en el tiempo por la muerte de Evágoras (374) y la destitución del alto jefe militar ateniense (373-2). La observación en el *Nicocles* de que la suerte de las armas favoreció siempre al estado ateniense cuando el mando se halló en manos de un solo individuo capaz, saliendo derrotado en cambio cuando guerreó bajo la dirección de organismos colectivos[2307], es probable que se halle relacionada con el debate inminente que condujo al derrocamiento de Timoteo, cuyo mando se iba haciendo demasiado personalista. Timoteo fue siempre un general político que contribuyó a la victoria de su ciudad tanto con sus éxitos diplomáticos como con sus hechos de armas. Es conocida su amistad con los reyes a quienes atrajo como aliados de Atenas y el intento de Isócrates de utilizar políticamente su influencia sobre Nicocles aparece lógicamente como un eslabón más de la misma cadena. El hecho de que Isócrates actuó también de otros modos en favor de Timoteo, durante la guerra, se halla expresamente confirmado por la historia y lo veremos corroborado también en cuanto a la política interior por el *Areopagítico*.[2308]

Tras esta ojeada sobre el panorama histórico que sirvió de fondo al discurso *A Nicocles*, volvemos al análisis de su contenido. Si

las funciones del regente son tan grandes como Isócrates las formula, hay que esperar que los éxitos del gobierno sean los que correspondan a la contextura interna de su dirigente. Por eso ningún atleta gimnástico debe ejercitar su cuerpo con tanto ahínco como el futuro monarca su espíritu[2309]. Ningún trofeo que pueda lograrse en un pugilato puede compararse en importancia con el resultado que la actuación del regente pone diariamente en juego. Los honores extraordinarios que se le conceden sólo pueden justificarse siempre y cuando que descuelle también sobre los demás por sus superiores cualidades intelectuales y morales[2310]. Casi nos parece estar oyendo a Sócrates cuando el retórico exhorta a Nicocles para que no crea que la preocupación (ἐπιμέλεια) constante sólo es útil en otras cosas de la vida, pero no ejerce ninguna influencia sobre el mejoramiento del hombre y el fortalecimiento de su conciencia racional[2311]. Aunque Isócrates, en su discurso *Contra los sofistas*, polemizando duramente contra Platón, impugnase la tesis de que la virtud es susceptible de ser enseñada[2312], no quería negar con ello, como vemos comprobado aquí, la posibilidad de educar al hombre. Estos dos problemas no son idénticos para Isócrates, como lo son para Platón. Mientras que en su discurso anterior, llevado por la pasión de su debate con la excesiva valoración del conocimiento puro por parte de Platón, apreciaba en términos bastante modestos la importancia de la educación comparada con las dotes naturales del hombre[2313], en la exhortación que dirige a Nicocles vemos que adopta ya una actitud más positiva con respecto a la eficacia de la cultura. Es cierto que también aquí rehuye la afirmación de que se pueda «enseñar la *areté*., pero se adhiere a los razonamientos optimistas de antiguos teóricos sofísticos de la cultura, para quienes el hombre no podía haber sido dotado por la naturaleza mucho peor que los animales irracionales, cuya alma era posible domesticar[2314]. Pero este cambio de tono no envuelve ningún cam-

bio real de concepción por parte de Isócrates, sino que se explica por el cambio de frente de su lucha. Teóricamente, es pesimista ante la paradoja filosófica de la «posibilidad de enseñar la virtud», pero prácticamente su voluntad educativa permanece indemne. Se entrega con gran entusiasmo a la nueva misión de educación de los príncipes, que se ha asignado. He aquí por qué en el discurso *A Nicocles* la *paideia* aparece como una de las más grandes benefactoras de la naturaleza humana[2315].

Como Teognis en su educación de los nobles, Isócrates, siguiendo de un modo directo, evidentemente, las huellas del antiguo poeta gnómico, atribuye la mayor importancia al trato con otros hombres. El rey sólo deberá elegir entre los que le rodean inmediatamente a los más capaces, buscando a ser posible otros consejeros entre gentes alejadas de él. Esto es, evidentemente, un signo del modo como Isócrates se representaba el papel que estaba llamado a desempeñar cerca del joven monarca. Mientras que Platón se resistía a emprender el camino de Siracusa y sólo lo hizo ante las instancias y los ruegos apremiantes de sus amigos y del propio monarca, Isócrates no aguarda a que nadie le invite. Es cierto que en seguida formula su consejo en términos más generales y exhorta al rey a rodearse de poetas y de sabios y a convertirse en discípulo u oyente de ellos. Es éste el «gimnasio» en el cual se ejercitará mejor que en ningún otro sitio para cumplir las exigencias que su alta misión le impone[2316]. Isócrates vuelve a proclamar aquí, al igual que en el *Nicocles*, como axioma supremo el de que los malos no deben imperar nunca sobre los buenos ni los incapaces mandar sobre los inteligentes. En el trato con otros, esto significa criticar a los malos y rivalizar con los buenos. Pero lo más importante es que quien pretenda dominar a otros se aplique esta máxima a sí mismo y sea capaz de justificar la posición que ocupa con una verdadera superioridad[2317]. El principio de la legitimidad, en que suele apoyarse primordialmente la monarquía, no basta, pues, según Isócrates, para justifi-

car el derecho a la sucesión en el trono y el imperio sobre los demás hombres. Entre los griegos encuentra poco eco, en general, esta mentalidad propia del político, con la que suelen familiarizarse casi siempre los súbditos de estados gobernados por monarquías. Su sentido del derecho natural exige siempre la verdadera *areté* como justificación del poder sobre el estado; no instituciones que funcionen de manera automática, sino personalidad. Pero esto no debe confundirse, como palmariamente demuestra el testimonio de Isócrates, con la glorificación del poder al margen de todo derecho. La ausencia de garantías jurídicas para la libertad de los ciudadanos en un estado como el de Nicocles representa, indudablemente, una falta grave contra la cual no es correctivo suficiente la fe en el poder de la educación. Sin embargo, hay que reconocer a la *paideia* griega como el mayor de sus méritos el haber sabido formular, en nombre de la moral y de la humanidad, sus propios postulados allí donde, bajo las condiciones existentes, no se reconocían los derechos e imperaba la fuerza.

El monarca debe aunar en su carácter el amor por los hombres y el amor por el estado[2318]. Debe ser, por decirlo así, Creón y Antígona en una pieza. En la superación de este aparente antagonismo ve Isócrates el problema primordial de todo el arte de gobernar. ¿De qué serviría toda la devoción por la entidad abstracta estado, si no estuviese apoyada por el amor comprensivo hacia los seres vivos con quienes tiene que relacionarse? La filantropía es un concepto que va ganando cada vez más terreno en la literatura de aquel tiempo[2319]. Sabemos por las inscripciones cuánto valor se atribuía en la vida pública a las tendencias filantrópicas. Esta virtud aparece mencionada constantemente en los decretos dados en honor de hombres ilustres. Sólo cuando emana de la fuente de aquel sentimiento se aprecia realmente cualquier mérito contraído con la *polis*. Isócrates no se olvida de añadir, sin embargo, que la aspiración a favorecer al pueblo no debe envolver

una transigente debilidad. El mejor dirigente del pueblo —y en este sentido también el rey debe ser un dirigente del pueblo (δημαγωγός)— es el que no deja que se encolerice ni permite que se le avasalle[2320]. Éste fue el gran arte de Pericles, tal como Tucídides nos lo pinta, y con ello se descubre la fuente de aquella teoría de la armonía de los contrarios que Isócrates toma constantemente como pauta en este discurso[2321]. En el discurso necrológico a Pericles, Tucídides construía la imagen de la cultura y del régimen político ateniense a base de tales contradicciones reducidas a un certero equilibrio[2322]. De este discurso toma también Isócrates el ideal de que sólo los mejores deben gozar de los honores y que los demás deben estar simplemente protegidos contra los desafueros. Y llama a estos dos principios, cuya conciliación considera Pericles el verdadero secreto de la democracia ateniense, las dos letras capitales de todo buen régimen político[2323]. Tucídides ensalza el régimen político de Atenas porque no copia nada de otros, sino que es una creación original. Isócrates aconseja al rey que, dentro de lo posible, invente él mismo las mejores instituciones o que si no puede hacerlo adapte las instituciones buenas de otros estados[2324]. Ajusta, por tanto, su consejo a las circunstancias, pero ateniéndose también aquí al mismo principio de la armonía de las contradicciones: la originalidad y la imitación no se excluyen, pues ambas son necesarias. Considera como el requisito más esencial de todos la instauración de un orden firme y de leyes justas y armónicas entre sí. Debe reducirse todo lo posible el número de litigios y acelerarse su tramitación. Pues no basta que la legislación como tal sea buena. No menos importante que ella es la administración práctica de justicia[2325]. El trabajo debe ser lucrativo, pero el afán de pleitear deberá inferir daños sensibles al culpable. Las palabras de Isócrates reflejan en este aspecto la experiencia del foro ateniense y la furia procesal desatada en él. Debe medirse siempre con el mismo ra-

sero, y el criterio del rey en cuestiones de derecho deberá ser firme y perseverante, como lo son las buenas leyes[2326].

Las instrucciones al tirano no tienen, por lo demás, el carácter sistemático que sería de esperar después de este comienzo y del anuncio de Isócrates de que se proponía trazar solamente, de un modo general, las líneas fundamentales de la misión del monarca. Comparten con la sabiduría gnómica de los poemas de Hesíodo, Teognis y Focílides, que invocan como modelo, la cualidad formal de consistir predominantemente en preceptos sueltos cuya ilación se desprende de un modo natural, pero no siguiendo un principio lógico rigurosamente observado. Este carácter suelto de la forma no debe interpretarse, sin embargo, en el sentido de que el discurso *A Nicocles* represente simplemente una suma de reglas de prudencia[2327]. Sus consejos se hallan unidos por una cohesión interior; los distintos preceptos se articulan para formar una imagen ideal del monarca cuya unidad estriba en su consecuencia ética, y aquí es precisamente donde con mayor fuerza se revela el espíritu de la nueva época. Al final del *Fedro* Platón hace decir a su Sócrates, enjuiciando al joven Isócrates, que la naturaleza de éste encierra algo de filosófico. Sería un completo error interpretar irónicamente estas palabras. Dentro de los límites que ellas mismas trazan con claridad, son absolutamente exactas y su verdad debiera imponerse por sí misma a todo lector atento de Isócrates. En el discurso *A Nicocles* se destaca visiblemente esta filosofía a través del modo como Isócrates va trasponiendo rasgo por rasgo la imagen corriente del monarca en un nuevo ideal. El concepto del monarca se transforma así de una encarnación de la mera arbitrariedad en una personalidad encargada del poder, cuya voluntad se halla sujeta a leyes superiores.

Esta cultura interior que hemos puesto de relieve a través de toda la concepción del discurso como la idea fundamental que lo informa, se revela en todos los preceptos concretos como el

principio activo de la concepción isocrática del gobierno. Es cierto que se mantiene aún la palabra tirano, pero la esencia de sus funciones ha cambiado ya radicalmente. Isócrates va recorriendo una por una de las cualidades que forman la imagen tradicional del monarca y las transforma a su modo y desde su punto de vista en frases epigramáticas. Pondremos una serie de ejemplos, que podrían aumentarse a voluntad y que aclaran e ilustran lo que decimos. «Honra a los dioses cuyo culto nos han legado los antepasados, pero ten la certeza de que la mejor ofrenda que puedes hacerles y el mejor modo de honrar y reverenciar a los dioses consiste en que seas lo mejor y lo más justo que sea posible[2328]. Considera como tu más segura guardia personal la virtud de tus amigos, la benevolencia de los ciudadanos y tu propia conciencia moral. Preocúpate de la economía de tus súbditos y ten por cierto que quienes gastan su dinero en balde derrochan tu dinero, mientras que los trabajadores aumentan tu riqueza[2329]. Haz que tu palabra sea más segura que los juramentos de los demás. Cura a los ciudadanos de su miedo constante y no hagas que quienes no obran mal se vean dominados por el temor, pues si los vuelves en contra de ti, también tú te volverás en contra de ellos[2330]. No quieras ser un buen monarca por la severidad y la dureza de tus penas, sino por la superioridad de tu espíritu y el convencimiento de las gentes de que velas por su propio bien mejor que ellas mismas. Sé un príncipe de guerra por tu cultura de soldado y tus medidas adecuadas, pero sé al mismo tiempo un asilo de la paz, no ambicionando ninguna extensión injusta de tu poder. Compórtate con los estados más débiles como querrías que los más fuertes se comportasen contigo[2331]. Ama el honor, pero sólo en aquellas cosas en que te cumpla ser el primero. No consideres débiles a quienes saben aprovecharse también, a veces, de un perjuicio para salir beneficiados, sino a quienes consiguen victorias que sólo les sirven de perjuicios. No tengas por grande al monarca que tienda la mano hacia cosas más grandes de las

que puede alcanzar, sino a quien aspirando a cosas altas sabe llevar a cabo lo que emprende[2332]. No tomes como ejemplo a quien posee el poder más grande, sino a quien mejor sabe usar de su poder[2333]. No concedas tu amistad a todo el que desee ser tu amigo, sino solamente a quien sea digno de tu naturaleza. No elijas para ello a los hombres cuyo trato más te agrade, sino a quienes te ayuden a gobernar mejor el estado. Examina cuidadosamente a aquellos con quienes tienes trato, teniendo presente que todos los que no tengan acceso personal a ti te juzgarán por quienes te rodean. Elige a los llamados a desempeñar los asuntos públicos de que no puedas tú ocuparte personalmente con la conciencia de que de todos sus actos serás personalmente responsable tú[2334]. No des tu confianza a quien alabe todo lo que tú digas o hagas, sino a quien censure tus errores.

Permite expresarse libremente a quienes tengan el corazón en su sitio y así tendrás hombres que te ayuden a ver claro allí donde tengas dudas.»[2335]

La *paideia* del monarca culmina en el postulado del dominio de sí mismo. La esencia del poder real no se compadece con el hecho de que su titular sea un esclavo de sus propios apetitos. Éste tiene que ser el punto de partida del gobierno sobre los demás hombres[2336]. Todo lo que se dice acerca de cómo debe elegir el rey a quienes le rodeen obedece en último resultado a la importancia que las relaciones con los demás tienen para la propia formación. Desde el mismo punto de vista deben enjuiciarse también los actos del monarca y las tareas que se asigna, considerando en qué medida contribuyen al desarrollo de su carácter. La verdadera pauta para medir la actitud del pueblo ante su monarca y su *areté* no es el respeto impuesto por el miedo que le tributa públicamente, sino lo que la gente piensa de él en el fondo de sus corazones y el que, al hacerlo, admiren más su conciencia o su suerte[2337]. Pero el dominio del rey sobre sí mismo no es impor-

tante solamente como prueba de su dignidad, sino al mismo tiempo como modelo para sus súbditos, pues el carácter de toda la *polis* tiene su espejo en el rey[2338]. Reaparece aquí, en una etapa superior, la idea de modelo de la antigua *paideia* de la nobleza griega, como en Platón, transferida del problema de la educación individual al de la educación de toda la ciudadanía. Pero mientras que Platón desplaza el paradigma a lo absoluto, a la idea del bien y, por tanto, a Dios, como medida de todas las cosas, Isócrates se atiene a la idea del modelo personal. Erige al monarca ideal en personificación de la educación del pueblo y en encarnación visible de la ética del estado. Poniendo la idea del gobierno al servicio de la educación de la humanidad, en la medida en que se manifiesta en un estado o en un pueblo concretos, se esfuerza en infundirle nueva vida, pues la idea de la *paideia* es, en su tiempo, lo verdaderamente vivo y el sentido supremo de la existencia humana. Todas las instituciones y bienes de la vida, la religión y el culto de los dioses, el estado y la sociedad, el individuo y la familia, tienen su justificación en el modo como contribuyan a esta misión. Al final, Isócrates ve cómo su imagen del monarca toma cuerpo ante sus ojos, pues la determina por el equilibrio armónicamente ponderado de las dos fuerzas en cuya fusión ve el postulado más difícil de cumplir de su código de educación de príncipes: la bondad del carácter y la severa dignidad. Cada una de estas dos cualidades por sí sola es insuficiente para el monarca. La dignidad es real, pero hace que las gentes se retraigan. La amabilidad hace fácil y grato el trato con los hombres, pero propende a rebajar la categoría del rey[2339].

Y lo mismo que en el campo moral, ocurre en el campo del espíritu. También aquí es necesario conciliar dos principios antitéticos que sólo sabiendo combinarse adquieren su plena significación para la formación de la personalidad: el principio de la experiencia y el de la idea filosófica[2340]. Isócrates condensa manifiestamente en esta fórmula el concepto de su propia *paideia* polí-

tica, como lo demuestran las manifestaciones de sus restantes discursos acerca del método de esta formación y sobre todo su propia conducta práctica y su pensamiento. Califica expresamente la experiencia como el contenido del pasado, que en su teoría política es siempre fecundo como ejemplo histórico[2341]. De ella debe aprender Nicocles lo que les sucede (τὰ συμπίπτοντα) a los individuos y a los regentes de los estados, es decir, a qué condiciones generales y permanentes se hallan sometidas su vida y su conducta. Estúdiala (θεώρει), le aconseja Isócrates al joven monarca, pues si sabes retener en la memoria el recuerdo vivo del pasado sabrás juzgar mejor acerca del porvenir[2342]. Por consiguiente, no basa la formación del monarca, como Platón, en el conocimiento de los conceptos universales teóricos supremos, de las matemáticas y la dialéctica, sino en el conocimiento de la historia[2343]. En este rasgo se acusa por vez primera la influencia espiritual directa de la historiografía sobre el pensamiento político y la cultura de la época. Aun sin necesidad de recordar los múltiples conocimientos sueltos que Isócrates debe, según hemos demostrado, a Tucídides, también aquí tenemos que pensar principalmente en él y en el nuevo género de historiografía política creado por este historiador. Ya tuvimos ocasión de examinarlo allí donde surge de la crisis del estado ático y de la experiencia vivida en su bancarrota dentro del espíritu griego, considerándolo antes que todo como la obra de un nuevo pensamiento político objetivo[2344] y, por tanto, potencialmente, como un factor esencial de la futura *paideia*. Es cierto que Tucídides no llegó a hacer personalmente esta «aplicación», ni siquiera a insinuarla en rasgos generales, al calificar como una «posesión para siempre» la historia que él escribía, en cuanto fuente de conocimiento para los estadistas de futuras generaciones[2345]. En la *paideia* de Isócrates, sobre todo en su programa de formación del monarca moderno, vemos cómo se supedita por vez primera el

grande y nuevo poder del espíritu al conocimiento histórico y lo encontramos colocado en el lugar que le corresponde dentro del reino de la cultura humana.

Es éste el lugar indicado para examinar brevemente el papel de la historia en el panorama de la cultura griega. La *paideia* de viejo estilo, que se mantenía dentro del marco de la gimnasia y la música, no reconocía aún de por sí el pensamiento ni el saber históricos. No faltaba en absoluto el pasado, ya que éste es inseparable de la poesía, pero sólo revestía en ella la forma del relato de los hechos heroicos de ciertos personajes o del propio pueblo, y lo histórico no se diferenciaba todavía claramente de lo mítico[2346]. La finalidad de estos recuerdos era incitar a la imitación de los grandes modelos, como certeramente lo proclama el sofista Protágoras del diálogo de Platón, al relatar lo que era la educación ateniense de tiempos de Pericles[2347]. En su relato no se habla para nada todavía de un estudio de la historia en sentido profundo, ni podía hablarse tampoco, puesto que aún no existía tal estudio, concebido en un sentido político. La formación del filósofo se basaba íntegramente en el estudio de las leyes eternas de la naturaleza o de la moral, sin que la historia desempeñase en ella ningún papel. Y este estado de cosas no cambia tampoco, por el momento, después de aparecer la obra de Tucídides, allá por la primera década del siglo IV. En los ensayos de Platón para un sistema amplio de la *paideia* científica se toman en consideración hasta las ramas más modernas de las matemáticas, la medicina y la astronomía, pero la gran nueva creación de la historiografía política queda completamente esfumada. Esto podría justificar al parecer la impresión de que la verdadera influencia de Tucídides se limitó a los círculos estrictamente profesionales, es decir, a sus imitadores aislados, que se esforzaban en escribir otro fragmento de historia siguiendo las orientaciones del maestro. Pero no debemos perder de vista, a este propósito, la otra gran representante de la *paideia* griega de su tiempo, la retórica. Así como la fuer-

za formativa de las matemáticas sólo fue reconocida plenamente, como era lógico, por la *paideia* filosófica, el nuevo poder educativo del conocimiento histórico que se manifiesta en la obra de Tucídides encuentra su lugar dentro del marco del sistema de la cultura retórica. Este hecho había de tener la mayor importancia para el desarrollo de la historiografía, que de este modo caía dentro de la zona de influencia de la retórica[2348]. Pero aquí tenemos que enfocar en primer término la perspectiva contraria: la influencia de la manera histórica de considerar las cosas políticas, tal como Tucídides la había iniciado, sobre la nueva retórica de Isócrates. Su importancia con respecto a ésta tenía que ser tanto mayor cuanto que la retórica isocrática no se limitaba ya a la enseñanza profesional de la oratoria forense, sino que se proponía como objetivo la educación del hombre para las supremas funciones de la vida pública, la formación de monarcas y hombres de estado. Para esto era indispensable la escuela de la experiencia política[2349] y Tucídides tenía que ser bien acogido como fuente, sobre todo si se tiene en cuenta que su obra brindaba al mismo tiempo numerosas pruebas de aquella oratoria epidíctica y sugerente que predominaba ahora en la retórica de Isócrates. En la retórica posterior perdura este interés por la historia en forma de paradigma histórico, que recuerda los orígenes paidéuticos de esta actitud ante la historia. Pero en esta época tardía ha fenecido ya la elocuencia verdaderamente política, carente de base al desaparecer el estado-ciudad griego, por cuya razón el empleo de los ejemplos históricos ha pasado a ser en ella algo muerto y puramente ornamental. El sistema retórico de cultura de Isócrates, que brota todavía de los debates verdaderamente políticos y de gran estilo, es el único de la antigüedad griega en que encuentra cabida de un modo serio el estudio histórico[2350].

No podemos entrar a examinar aquí en detalle la aplicación isocrática de los ejemplos históricos en la argumentación políti-

ca[2351]. No hemos de seguir aquí tampoco la repercusión de las ideas políticas del retórico sobre el modo de concebir los hechos históricos que se invocan en apoyo de ellas, .aunque sería muy sugestivo observar cómo toda relación directa entre el saber histórico y la voluntad política conduce necesariamente al resultado de que la imagen de la realidad histórica es conformada con arreglo al deseo de quien la expone. Con la incorporación de la historia al sistema de la *paideia* isocrática aparece al mismo tiempo en las consideraciones históricas aquella tendencia a razonar y a censurar o aplaudir que es ajena en general a sus representantes más antiguos. Y como la escuela de Isócrates no se limita a estudiar las obras históricas existentes, sino que sirve al mismo tiempo de estímulo para la creación de otras nuevas, su criterio influye en la misma historiografía, como lo demuestran las obras de Eforo y Teopompo, que según la tradición, seguramente cierta, surgieron de un modo directo del círculo de Isócrates o fueron influidos al menos por él. Isócrates influyó también en la historia especial de Atenas. Su discípulo, el estadista ateniense Androico, trazó una nueva exposición de ella ajustándola a los ideales políticos de su escuela, e Isócrates, bien directamente, bien a través de Androcio, determinó de un modo decisivo el tratamiento peripatético de la historia constitucional ateniense, que constituye la fuente principal de todo lo que sabemos acerca de estas cosas[2352]. Esta influencia se halla en relación con los fines de política interior perseguidos por el programa educativo de Isócrates y será examinada más de cerca a propósito del *Areopagítico*.

Isócrates consagra la última parte de su discurso *A Nicocles*, con la claridad de conciencia que le es peculiar, al problema de la influencia de la nueva forma literaria del «espejo del monarca». Aquí vemos cómo el retórico que hay en él y que lleva en la masa de la sangre el sentido de la influencia artística, pugna de un modo peculiar con el educador, a quien sólo le interesa pura y exclusivamente la cosa en sí. Se compara con los antiguos auto-

res de poesías didácticas (ὑποθῆκαι)[2353] que todo el mundo ensalza como saludables, pero que a nadie le agrada leer. Se prefiere la peor comedia a las sentencias más escogidas de los poetas más profundos[2354]. Con la literatura ocurre lo mismo que con la comedia: no gusta lo que es sano, sino lo que produce placer. Quien desee adaptarse a esta tendencia hará bien en seguir el ejemplo de Homero o los trágicos que, apreciando con acierto la naturaleza humana, abrazan derechamente el camino de combinar las concepciones míticas con palabras de sabiduría[2355]. Aquí se trasluce el sentimiento de que el nuevo arte de la retórica, puesto al servicio de las ideas educativas, representa una desventaja decisiva con respecto a la poesía. Los verdaderos maestros de la dirección de almas (*psicagogia*) son aquellos viejos poetas a los que tiene uno que volverse constantemente después de escuchar las nuevas teorías, sencillamente porque son más amenos. Saben guiar los corazones por la cuerda suave del gusto por lo bello. Los discursos exhortativos, en cambio, no encierran nada paradójico, no contienen ninguna sorpresa, sino que se mueven dentro de la órbita de lo conocido y los más sutiles de ellos son los que saben recoger mejor lo que se halla disperso en labios de la gente de todo el mundo, como Hesíodo, Teognis y Focílides[2356]. La forma aparece aquí como uno de los problemas más importantes de la *paideia*. Lo que infundía a la antigua poesía su fuerza, aun en aquello en que influía o debía influir educativamente, era la forma. Platón e Isócrates, a pesar de lo mucho que discrepan en cuanto a su ideal de la *paideia*, están igualmente convencidos de este hecho, por cuya razón la obtención de una nueva forma es una de sus miras supremas. El triunfo posterior de la cultura retórica sobre la filosófica, por lo menos entre las capas más extensas de la gente culta, obedece en parte a la superioridad de la forma, que era siempre lo primordial para la retórica, y aunque Platón y Aristóteles asegurasen la primacía de la filosofía de su época, incluso en lo referente a la forma, más tarde la filosofía y

la ciencia dejaron de rivalizar con la retórica en este terreno y se entregaron conscientemente al abandono de la forma, llegando incluso a equiparar ésta a la cientificidad. En tiempo de los grandes pensadores atenienses no ocurría esto. En el discurso *A Nicocles* se lee entre líneas constantemente el miedo a la influencia de la filosofía.

Pero Isócrates no quiere poner fin a su obra en tono polémico. Por mucho que puedan discrepar las ideas de los grandes educadores de su tiempo en cuanto a la esencia de la cultura, todos coinciden en que la verdadera cultura debe capacitar al hombre para juzgar y saber adoptar decisiones acertadas[2357]. Por eso debería abandonarse la polémica teórica y ver qué tipo de educación es el más resistente, cuando llega la ocasión de ponerse a prueba. Pues, como los mismos filósofos reconocen, lo que importa en último resultado es la realización práctica de las cosas[2358]. Es una fuerte exhortación al joven rey para que se muestre digno de la doctrina recibida de su maestro y se convenza de que serán sus hechos los que sirvan de pauta para medir el valor de ella. Todas las miradas están pendientes de él, sobre todo las de los críticos de Isócrates, y éste quiere referirse indudablemente a sí mismo, cuando al final le dice a Nicocles: Honra y ten en alta estima a quienes posean razón y talento y saben ver más lejos que los otros, y está cierto de que un buen consejero es el más provechoso y más regio de todos los bienes[2359]. La capacidad de ver más lejos que los otros, incluyendo entre éstos los políticos vulgares y corrientes, es una idea con que nos encontramos repetidas veces en Isócrates, como uno de sus postulados. Es, en rigor, la fundamentación de su propia autoridad.

V. AUTORIDAD Y LIBERTAD: EL CONFLICTO DENTRO DE LA DEMOCRACIA

Las Obras de Isócrates sobre política exterior han ocupado siempre, desde que se descubrieron sus escritos políticos, el primer plano del interés, pues la idea panhelénica desarrollada en ellos se consideraba con razón como su contribución históricamente más importante a la solución del problema vital del pueblo griego. Pero esto llevaba a perder de vista muchas veces o a desdeñar otro aspecto de su pensamiento político: la posición de Isócrates ante la estructura interior del estado de su tiempo, que es para él, en primer término, como es lógico, el estado ateniense. Todas las disquisiciones políticas de los decenios posteriores a la guerra del Peloponeso partían más o menos directamente del problema que entrañaba Atenas. Pero mientras que Platón se volvía en seguida de espaldas al estado de su tiempo sin distinción[2360], Isócrates vivió siempre pendiente con todo su espíritu de su ciudad natal. Su obra principal sobre política interior es el *Areopagítico*.[2361]

Su última obra, el *Panatenaico*, revela todavía la vinculación indisoluble de su existencia con el destino de Atenas. En ella se ocupa también de la forma interior de la vida política ateniense. Por el contrario, en sus comienzos, en el *Panegírico*, le preocupaba sobre todo, como era natural, la posición que Atenas ocupaba con relación a los demás estados griegos, en aquel periodo de lenta y trabajosa recuperación que siguió a la guerra perdida y a

la bancarrota de su poder naval. Sin embargo, los problemas de la política exterior y la interior se hallaban demasiado íntimamente vinculados entre sí para que podamos pensar que Isócrates no se interesó por la situación política interior de Atenas hasta más tarde. El *Panegírico* no es más que una expresión unilateral de su actitud ante el estado. El viraje hacia lo nacional que da en esta obra tenía necesariamente que destacar en primer plano la obra de Atenas en pro de la causa general de toda Grecia, tanto en lo tocante al esclarecimiento de la historia anterior de la ciudad como en cuanto a la concepción de su misión en los tiempos presentes. Su modo de tratar el problema interior confirma también esta primacía de la política exterior en su pensamiento, pues la eficacia con vistas a la política exterior es el punto de vista desde el que Isócrates contempla en el *Areopagítico* la democracia ateniense y su estado actual. Esto se expresa ya claramente en el punto de partida en que se coloca para su crítica. El discurso del Areópago comienza con una ojeada general sobre la situación exterior de Atenas en el momento de redactarse la obra; esto da una significación especial al problema de la situación especial en la que fue publicada. Isócrates, para justificar la forma del discurso hablado[2362], finge en ella un momento histórico en que aparece dirigiendo una admonición a la asamblea del pueblo, papel para el que podía encontrar precedentes famosos tanto en los poemas políticos de Solón como en los discursos de la obra histórica de Tucídides. La mayoría del pueblo y sus consejeros se sienten optimistas (en la pintura que él traza de la situación), razón por la cual no comprenderán sus preocupaciones y se remitirán a todas las circunstancias que parezcan justificar un enjuiciamiento favorable de la situación de Atenas y de su poder en el exterior. Los únicos rasgos de la pintura que el autor traza en este sentido apuntan hacia una época en que aún perdura la fuerza de la llamada segunda liga marítima ateniense, convertida en una realidad después del *Panegírico*. Atenas se halla todavía en pose-

sión de una gran flota, domina el mar y sus aliados se hallan en parte dispuestos a acudir en su ayuda si se ve amenazada y abonan además de buena gana sus contribuciones a la caja federal. Reina la paz en torno al país ático y en vez de sentir temor a los ataques de los enemigos, hay más razones para pensar que los enemigos de Atenas se sientan inquietos por su propia seguridad[2363].

Isócrates opone a este luminoso cuadro el cuadro que él ve y que es bastante más sombrío. Da por supuesto que su opinión será despreciada, pues las razones a que obedece no son todas tan superficiales como los hechos a que los otros pueden remitirse. Una de las razones principales estriba en el sentimiento de optimismo predominante en la generalidad de la gente y que entraña siempre sus peligros. La multitud cree que Atenas, con el poder de que actualmente dispone, podrá dominar toda Grecia, mientras que él teme que sea precisamente la apariencia de poder la que puede arrastrar con facilidad al estado al borde de la catástrofe[2364]. Las ideas de Isócrates tienen su raíz en la concepción del mundo de la tragedia griega. Ve al mundo político sometido a la misma ley trágica fundamental que hermana siempre en la vida el poder y la riqueza a la fascinación y al desenfreno, fuerzas surgidas del interior que amenazan a aquéllas en su existencia. Los factores verdaderamente educativos son para él la penuria y la pequeñez, que engendran el dominio de sí mismo y la moderación. Por eso la experiencia enseña que son las situaciones malas las que en la mayoría de los casos sirven de estímulo para lo mejor, mientras que la dicha se trueca fácilmente en el infortunio[2365]. Isócrates establece por igual esta ley para la vida de los individuos y para la de los estados. Y entre la muchedumbre de ejemplos que se le ofrecen sólo toma los de la historia de Atenas y Esparta. De la desintegración producida por la guerra de los persas, Atenas se levantó para convertirse en guía de la Hélade, pues el miedo hizo que todas sus fuerzas espirituales se concen-

trasen en la meta de la recuperación. Pero luego, desde la cumbre del poder así conseguido, se precipitó de nuevo súbitamente a la guerra del Peloponeso, faltándole poco para verse encadenada a la servidumbre. Los espartanos, por su parte, debieron su antiguo poder a su vida sobria de guerreros, gracias a la cual fueron ascendiendo desde los comienzos insignificantes de su historia hasta el dominio sobre el Peloponeso. Pero este poder los empujó a la soberbia, hasta que por último, después de lograr la hegemonía por tierra y por mar, se vieron reducidos a la misma situación de penuria que Atenas[2366]. Isócrates alude aquí a la derrota de Esparta en Leuctra, que tan profunda impresión causó en el mundo de la época sin excluir a los admiradores incondicionales de Esparta, como lo demuestra el cambio sufrido por los juicios hechos acerca de Esparta y de sus instituciones estatales en la literatura política del siglo IV. Platón, Jenofonte y Aristóteles, al igual que Isócrates, citan repetidas veces el hundimiento de la hegemonía espartana en la Hélade y lo explican diciendo que los espartanos no supieron usar sabiamente de su poder[2367].

En estos ejemplos se basa Isócrates para sostener su teoría política de los cambios históricos (μεταβολή)[2368]. Tenemos razones para suponer que este problema desempeñó en su educación política un papel mucho mayor del que se desprende de las breves tesis del discurso del Areópago. Este problema se había metido por los ojos del mundo helénico con una penetración nunca vista hasta entonces, a la luz de las violentas irrupciones de los últimos siglos. En este sentido, la elección de los ejemplos no es casual. Las experiencias que les servían de base eran, para la generación de Isócrates, el verdadero acicate de la meditación. El problema de los cambios políticos ocupa también el primer plano en el pensamiento de Platón y Aristóteles y las reflexiones en torno a él muestran una tendencia que crece sin cesar. A la vista de las experiencias de esta época, Isócrates considera una simple ilusión toda sensación exagerada de seguridad. Evidentemente,

de los dos ejemplos citados más arriba el más alejado es el de la catástrofe ateniense. La bancarrota espartana se presenta incluso expresamente como fenómeno paralelo del infortunio que antes sufrió Atenas[2369]. Esto excluye la posibilidad de pensar, a propósito de Atenas, en otra cosa que en el derrumbamiento del Imperio ateniense al final de la guerra del Peloponeso. Isócrates recuerda lo repentino de esta catástrofe y el poder del estado que la precedió, poder incomparablemente mayor del que posee en la actualidad.

Generalmente, se sitúa el discurso sobre el Areópago en la época posterior a la pérdida de la guerra de los confederados (355), en la que aquella catástrofe de la primera liga ática marítima se repite en la segunda y en que esta creación inesperadamente rápida de los años de la recuperación que siguieron al *Panegírico* volvió a derrumbarse con la misma rapidez[2370]. De ser cierta esta idea de la situación que sirve de premisa al discurso del Areópago, no tendría sentido la exposición tan minuciosa que en él se hace de los peligros ocultos implícitos en ella ni habría sido necesaria la prueba de que no pocas veces es precisamente el gran poder el que entraña el germen del infortunio. En vez de esta advertencia ante posibles acontecimientos futuros, Isócrates hubiera debido enjuiciar la catástrofe ya producida y el factor educativo no podía residir en el ejemplo negativo del pasado, sino pura y simplemente en la experiencia vivida del presente inmediato, del que había de sacar las enseñanzas. Isócrates, en aquellas circunstancias, no habría probado su tesis apoyándose en la disolución del primer imperio en la guerra del Peloponeso, sino que habría debido remitirse a la destrucción de la segunda liga marítima, y el relato que hace de los optimistas difícilmente habría podido atribuir a éstos la opinión de que Atenas disponía aún de un gran poder financiero y militar, de una fuerte flota y de un gran número de aliados dispuestos a acudir en su ayuda, contando incuestionablemente con la hegemonía naval. Las razones en

que se basa la hipótesis de que el discurso es posterior a aquella fecha estriban principalmente en algunas alusiones de orden cronológico que los especialistas creen deber relacionar con la guerra de los confederados o con la época inmediatamente posterior a ella. El celo por identificar los hechos sueltos mencionados en el discurso con ciertos acontecimientos históricos conocidos hace que se pierdan de vista la situación de conjunto y sus características, cosa que ha sido perjudicial también para la interpretación de los factores históricos de la época[2371].

Isócrates apunta a diversos síntomas que debieran servir como advertencia. Habla del odio y la desconfianza cada vez mayores de los demás estados griegos contra Atenas y su liga marítima y de las malas relaciones de Atenas con el reino persa. Son, según la conclusión a que él llega, los dos factores que condujeron ya bajo la primera liga marítima al derrumbamiento del poder ateniense[2372]. Este relato se relaciona con la situación existente después de la guerra de los confederados, con la que indudablemente coincide, pero con ello se pierde de vista que por aquel entonces la profecía de la repetición de este fenómeno habría estado de más y que un ojo atento habría podido advertir antes del desencadenamiento de la catástrofe los indicios de este odio de los griegos, entre los cuales el autor se refiere en primer término, seguramente, a los propios confederados con Atenas, y de la enemistad de Persia; más aún, que esta previsión del infortunio que se avecinaba era precisamente, según la intención de Isócrates, el verdadero mérito político de su discurso. La mayoría de las cosas a que alude tienen un carácter más típico que individual y cuadran dentro de diversas situaciones de las décadas cuarta y quinta del siglo IV, como ocurre, por ejemplo, con el comienzo de desintegración de los confederados y con las repetidas amenazas del rey de Persia[2373]. Los únicos acontecimientos de carácter más bien concreto que se mencionan, se refieren más bien a la época anterior al desencadenamiento de la guerra de los confedera-

dos[2374] (año 357) que a la época posterior a ella, ya que esta guerra selló la bancarrota definitiva de la liga marítima y, con ella, de la hegemonía naval de Atenas. De ser ciertas estas observaciones, el discurso del Areópago no sería la liquidación hecha después de consumada la bancarrota de la liga marítima, sino un último intento para impedirla. Tal es el punto de vista desde el cual debemos considerar sus propuestas encaminadas a cambiar la democracia ateniense. Todos los peligros que, según Isócrates, la amenazan nacen, en su concepto, de la estructura interior del estado ático. Gracias a la suerte o al genio de un individuo —tal es, sobre poco más o menos, su razonamiento— hemos logrado grandes éxitos, pero no hemos sabido ponernos en condiciones de conservar lo adquirido. Bajo el mando de Conon y sobre todo de su hijo Timoteo, logramos la hegemonía sobre toda Grecia, pero no tardamos en perderla de nuevo, por no tener la constitución que necesitábamos para defenderla[2375]. La constitución es el alma del estado.

Cumple la misma función en él que el espíritu y la razón en el hombre. Es ella la que plasma el carácter tanto de los individuos como de los dirigentes políticos y a ella se acomoda su conducta[2376]. Esta idea, con la que nos encontramos ya en el discurso *A Nicocles*,[2377] se repite aquí en sentido negativo. Isócrates sienta como un hecho que los atenienses opinan todos unánimemente que jamás bajo la democracia estuvieron tan mal gobernados como ahora. Dondequiera que la gente habla y discute, en la plaza pública, no se oye tratar de otra cosa. No obstante, nadie está dispuesto a hacer nada por cambiar la situación y todo el mundo prefiere la forma degenerada de vida política imperante en la actualidad a la constitución creada por nuestros antepasados[2378].

Esta crítica de Isócrates plantea ante nosotros el problema de la causa a que obedecen estas contradicciones. Evidentemente, el estado de esta época es, para la mayoría de sus ciudadanos, inclu-

yendo a los que lo consideran necesitado de reformas, un medio cómodo para la satisfacción de sus ambiciones. Aunque imponga a cada cual ciertas limitaciones, limita también los excesos de los demás. Se produce así una especie de equilibrio de distintas ambiciones que en último resultado permite a cada cual satisfacer un número suficiente de deseos individuales y que de ese modo se le hace indispensable. La mayoría de los impulsos materiales cuya satisfacción le interesa al hombre en este tipo de convivencia son, indudablemente, los verdaderos factores «formadores de hombres» de la época, como lo proclaman unánimemente los pensadores políticos de todas las tendencias. La *paideia*, la formación del hombre, queda degradada en estas épocas al papel de la mera educación externa. Aspira a influir desde fuera sobre las situaciones, sin que pueda oponer un contrapeso real a las fuerzas que presionan hacia abajo. Y si quiere conseguir más sólo tiene dos caminos: o renunciar a formar al pueblo como un todo y retirarse a la estrechez de escuelas y conventículos, como hacen los filósofos, o intentar influir solamente sobre determinadas personalidades gobernantes o bien, allí donde se trate de estados gobernados democráticamente, tratar de reformar ciertas instituciones del estado para influir sobre éste en el sentido que se considere provechoso. Tal es la idea educativa de Isócrates. El primer camino era el que había abrazado en el discurso *A Nicocles* sobre los deberes que imponía la misión del monarca. El segundo es el que sigue en el *Areopagítico*.

Aquí, partiendo de la conciencia de que el mal fundamental de la política reside en el problema de cambiar el hombre, se intenta llegar a este resultado mediante el cambio de las instituciones políticas. Los hombres, según la conclusión a que llega Isócrates, eran distintos en los tiempos de Solón o de Clístenes; por consiguiente, el único medio de sustraerlos a su exagerado individualismo consiste en restaurar la constitución del estado vigente en aquel siglo[2379]. Al cambiar el «alma» de la *polis*, cambia-

rán también los individuos que la forman. Sin embargo, la hermosa frase según la cual la constitución es el alma de la *polis*[2380] oculta un difícil problema. Aceptando que en tiempos de los antepasados, en el siglo vi, fuese realmente el alma de la ciudad o, dicho en otros términos, la expresión espiritual del ser real del hombre, la forma de su vida colectiva, creada de dentro a fuera, ¿lo seguía siendo también en tiempo de Isócrates? ¿No aparece, incluso en el modo como éste la concibe, como un simple medio, como una organización jurídica encaminada a restaurar aquella forma interior destruida por determinadas fuerzas negativas? Con esto, la empresa de formar a los hombres se desplaza del campo de la existencia espiritual al campo de la educación exterior, en el que el estado se convierte de un modo autoritario en el agente externo de la misión educativa. De este modo, la *paideia* se convierte en algo mecánico y este defecto resalta con mayor fuerza por el contraste entre el modo puramente técnico como Isócrates pretende realizarla y la imagen romántica del pasado que aspira a hacer resurgir así. Se acusa aquí de un modo bien visible la diferencia entre Isócrates y Platón, que si bien en su estado, «el mejor de los estados», simplifica también y retrotrae la vida de un modo aparentemente romántico, es perfectamente real en cuanto al punto de partida, pues hace hincapié exclusivamente en la formación real del alma. La *paideia* Platónica descansa totalmente sobre ésta. Isócrates en cambio cree poder conseguirla, en el estado ateniense de su tiempo, sin más que restaurar al Areópago en sus derechos. Por consiguiente, como corresponde a su modo de concebir la *paideia*, convierte al estado en simple autoridad inspectora. Es instructivo ver cómo la imagen ideal del pasado que traza Isócrates para caracterizar el espíritu de la educación a que aspira va convirtiéndose inadvertidamente en un sueño utópico en el que se esfuman todos los colores del presente y se resuelven todos los problemas. Este extraño modo de considerar la historia sólo se comprende cuando se

ve cómo todas las alabanzas tributadas al pasado se conciben simplemente como negación de un mal correlativo del presente. La forma radicalizada de la democracia ateniense del siglo IV representaba un problema insoluble para amplios círculos de opinión en los que bullía la crítica. Es el problema del gobierno de las masas, tal como se describe en el *Areopagitico* y en otros discursos de Isócrates, con todos sus fenómenos concomitantes: la demagogia, el régimen de delación, la arbitrariedad y el despotismo de la mayoría contra la minoría más culta, etcétera. En tiempo de los padres de la democracia ateniense no se confundía aún el desenfreno con la democracia, la arbitrariedad con la libertad, la licenciosidad de palabra con la igualdad, ni la falta absoluta de control en la conducta con la suprema dicha, sino que se castigaba a las gentes de esta calaña y existía la preocupación de hacer a los hombres mejores[2381]. La igualdad a que se aspiraba en aquel tiempo no era la igualdad mecánica de todos, sino la igualdad proporcional que da a cada cual lo que le corresponde[2382]. Tampoco el régimen electoral se hallaba todavía, por aquel entonces, mecanizado con el sistema del sorteo, equivalente a sustituir los juicios valorativos por el mero azar. En vez de elegir directamente a los funcionarios de entre el conjunto de la población, se les elegía indirectamente de entre un grupo de gentes, seleccionado con anticipación, muy capacitadas para el desempeño de sus funciones[2383]. El lema seguía siendo: trabajar y ahorrar, y todavía no se despreciaba la propia economía doméstica para enriquecerse con bienes ajenos[2384]. No era todavía práctica sancionada por el uso el que la población se nutriese de los ingresos públicos del estado, sino que, por el contrario, se sacrificaba a la comunidad la fortuna propia. El ser ciudadano no significaba todavía un negocio, sino un deber[2385]. Y para que esta alabanza tributada a la cualidad de lo distinguido no le expusiese a aparecer como enemigo del pueblo, Isócrates añade que el *demos* era todavía

en aquella época el que mandaba, el que instituía a los funcionarios y se elegía sus servidores públicos de entre la capa social de los poseedores, que eran los que disponían del tiempo necesario para dedicarse a estas tareas[2386]. La competencia era un factor más importante para la elección que el mero azar o cualesquiera consideraciones de política de partido[2387].

Estas frases son algo así como un programa de la minoría conservadora y acomodada de Atenas en tiempo de la decadencia de la segunda liga marítima. La crítica de esta minoría contra el estado vigente la conocemos mejor que nada por las manifestaciones de la oposición que subió al poder después de perdida la guerra de los confederados. Fue el rico financiero Eubulo quien con su sistema se sobrepuso entonces al desastre económico de los demagogos de la década anterior y supo captarse por largo tiempo la confianza de la mayoría del pueblo. El lema de trabajar y ahorrar cuadra de un modo excelente a esta tendencia y la censura contra los excesos del gobierno de las masas y de la demagogia debía proceder de los mismos círculos de gentes ricas llamadas a pagar las costas de la política de guerra de los demagogos radicales, sin que por ello pudiesen salvaguardar al estado de la decadencia[2388]. Isócrates sugiere repetidas veces, sobre todo en los discursos de aquel periodo de nueva desintegración de la liga marítima ateniense, lo mucho que le interesaba la causa de la minoría poseedora[2389]. Es cierto que se expresa con toda la cautela necesaria, pero sin que pueda dudarse que era esta clase la que él quería proteger contra los ataques de los demagogos. Censura el que se recele de ella como enemiga del pueblo, a pesar de haber contribuido más a la conservación del estado que la mayoría de aquellos escandalizadores[2390]. Cree necesario, sin embargo, defenderse de ello, en persona, frente a la sospecha de hostilidad contra el pueblo. Esto era doblemente obligado en un momento como aquél, en que se formulaba la propuesta impopular de

conceder de nuevo grandes derechos al Areópago[2391]. La restauración de la autoridad del supremo tribunal de justicia, en lo tocante sobre todo a la fiscalización de las costumbres de los ciudadanos, era desde hacía ya mucho tiempo un punto establecido en el programa del partido conservador. En esta obra de Isócrates. es la piedra final que corona el monumento del periodo de la democracia ateniense[2392].

Aunque Isócrates no emplea expresamente el tópico de la vuelta a la constitución de los padres (πάτριος πολιτεία), que tan gran papel había de desempeñar en las luchas constitucionales de Atenas al llegar a la fase posterior de la guerra del Peloponeso, su glorificación retrospectiva de la democracia de Solón y Clístenes coincide en realidad y en la más extensa proporción con el programa que por aquel entonces se cifraba en aquellas palabras. Durante la guerra del Peloponeso y la oligarquía de los «Treinta Tiranos», su principal mantenedor había sido Terámenes, el dirigente del partido de la democracia moderada. Según informa Aristóteles en la *Constitución de Atenas*, uno de los primeros pasos dados por los Treinta en el año 403, después de tomar el poder, fue abolir las leyes que habían restringido decisivamente las facultades del Areópago bajo Pericles, quebrantando de modo definitivo el predominio de esta corporación dentro del estado[2393]. La restauración del Areópago ocurrió en la primera época de los Treinta, en la que Terámenes y el ala moderada de los conservadores tenían una influencia decisiva en la política. El retorno de los demócratas después del derrocamiento de los Treinta revocó evidentemente estas medidas legislativas, *y* el hecho de que el padre del tópico de «la constitución de los padres», Terámenes, fuese muerto por Critias y los elementos oligárquicos radicales no contribuyó tampoco a hacer que este grupo moderado y su herencia espiritual fuesen vistos con más simpatía en el periodo siguiente de restauración del gobierno del pueblo. Se comprende, pues, que Isócrates rehuya intencionadamente la

frase de la constitución de los padres, o la transcriba bajo otras formas, para no suscitar recelos. Pero no menos claro es, asimismo, que se apoya en el programa de Terámenes, el cual debía de seguir teniendo partidarios aun después de restaurada en Atenas la constitución democrática. Una grata confirmación de esta hipótesis, que se impone a la vista de la coincidencia material entre el discurso isocrático sobre el Areópago y las ideas de Terámenes, la tenemos en el hecho de que la antigua biografía señale entre los maestros de Isócrates, al lado de Gorgias y de los sofistas, al estadista Terámenes[2394].

La continuidad de las ideas políticas constituye, pues, un hecho innegable y, una vez reconocida esta continuidad, es fácil seguirla desde el discurso de Isócrates sobre el Areópago, lo mismo a través de la historia constitucional de Atenas que a lo largo de la literatura teórico-política. Esto hace que no sea verosímil la idea de que el intento representado por el discurso de Isócrates sobre la restauración del Areópago era la obra de un solo individuo, que en un momento crítico recurría a aquellos planes de reforma constitucional tomados de la época de la guerra del Peloponeso. Toda la actitud de Isócrates ante la demagogia y el radicalismo de aquellos años induce por el contrario a la certeza de que lo mismo en su política interior que en la exterior se hallaba íntimamente vinculado al grupo político cuyas ideas preconizaba. Como veíamos, este discurso parece enlazar toda la dicha y todo el poder de Atenas a la personalidad de Timoteo y a su actuación como estratego de la segunda liga marítima[2395]. Todo el infortunio y toda la decadencia arrancan, según Isócrates, de la destitución de este gran hombre a cuyo servicio batalló incansablemente con su pluma[2396] y a favor del cual siguió abogando valientemente después de su muerte, a pesar de su definitiva separación y de su condena[2397]. Si nuestra localización del *Areopagítico* en el tiempo, situándolo en la época crítica que precede al desen-

cadenamiento de la guerra de los confederados, es acertada, se redactó en una situación que hace casi imposible suponer que Isócrates procediese por sí solo en un problema tan importante de política interior sin asegurarse el acuerdo con su gran discípulo, que por aquel entonces vivía retirado de Atenas, muy cerca de él, y que necesariamente seguiría con creciente disgusto los manejos de sus sucesores radicales[2398]. Opinaría sin duda alguna, al igual que Isócrates, que los nuevos titulares del poder habían vuelto a destruir en poco tiempo todo lo que él había logrado edificar trabajosamente[2399], y su nueva intervención en la política y en la estrategia ateniense después de estallar la crisis de la liga marítima demuestra que no había renunciado a la esperanza de que volviese a sonar su hora. Y sobre todo, al razonar la necesidad de una reforma constitucional señalando su importancia para la situación política exterior, Isócrates se remite a una argumentación que nadie podía compartir mejor que Timoteo, pues toda la mira de éste era precisamente afirmar la posición de poder de su ciudad natal dentro de Grecia, sin que le preocupasen en lo más mínimo los asuntos de política interior de los dirigentes de la masa.

No es posible, pues, sustraerse a la conclusión de que en el discurso sobre el Areópago Isócrates habla también en nombre de un grupo político real, que en la hora del peligro inminente hace una última tentativa para influir de nuevo sobre los destinos políticos de Atenas, después que sus adversarios habían llevado al estado hasta el borde de la ruina. Es sabido que esta tentativa fracasó y no fue capaz de contener la amenaza de la desintegración de la segunda guerra marítima. El profundo antagonismo que el discurso de Isócrates nos revela no fue superado tampoco por el nombramiento de Timoteo como uno de los comandantes de la flota, sino que siguió en pie como una brecha a lo largo de la estrategia ateniense de los años siguientes. El propio Isócrates nos dice que sus ideas sobre la revisión constitucional no eran com-

pletamente nuevas para él, ni mucho menos, cuando se decidió a defenderlas ante la opinión pública. Ya las había sostenido repetidas veces ante sus amigos, pero le habían disuadido de que las proclamase por escrito, para que no atrajese sobre *sí* el reproche de enemigo de la democracia[2400]. Creemos que esto nos autoriza a inferir que su propuesta no envolvía precisamente una manifestación integrante y firme de la *paideia* política de la escuela isocrática. Esto esclarece al mismo tiempo las relaciones con Timoteo y concuerda con el hecho de que estas ideas provienen del círculo de Terámenes, es decir, de una época anterior[2401]. Isócrates debió de tomar parte interiormente en las luchas espirituales de los últimos años de la guerra del Peloponeso, siendo ya un hombre adulto, aunque exteriormente se mantuviese al margen de las actividades políticas. La actitud análoga mantenida por Isócrates y Platón en aquellos años hace que la cosa sea todavía más verosímil[2402].

Conociendo ya con mayor claridad el fondo político del discurso sobre el Areópago, comprendemos no solamente la peculiar actualidad que trasciende de todo lo que Isócrates dice acerca de los «tiempos mejores» de la democracia ateniense, sino que vemos, además, en el cuadro que traza del pasado toda una serie de alusiones directas al presente. Se trata de pintar un cuadro educativo, que sirva como modelo. Léanse, por ejemplo, desde este punto de vista, además de los capítulos sobre la vida pública que glosamos más arriba, los que versan sobre las fiestas religiosas y el trato dado antes y ahora a todos los problemas del culto divino[2403] y se verá cómo detrás de cada palabra hay una acusación amarga contra la incultura presente. Isócrates censura en el culto, tal como se practica en la actualidad, la caprichosa irregularidad e inconstancia y las oscilaciones entre extremos desacertados. Los atenienses tan pronto acuden pomposamente con 300 bueyes para el sacrificio como dejan caer en el más completo olvido

las fiestas consagradas por sus padres. Por una parte, celebran de un modo grandioso las fiestas extraordinarias, adicionales, sobre todo cuando dejan margen para que el pueblo coma y se divierta, y por otra, se sacrifican todas las fiestas más sagradas. Los tiempos antiguos no conocían aún esa ligereza frívola con que se abandonan en la actualidad las prácticas consagradas de Atenas o se introducen otras nuevas. La religión de aquellos tiempos no consistía, según Isócrates, en el despliegue de una pompa vana, sino en el temor de modificar nada que afectase a la tradición de los antepasados[2404].

En relación con esto recordamos el estudio cuidadoso que, a juzgar por los fragmentos de esta literatura que se han conservado, consagraba a los temas del culto religioso y al nacimiento y a la celebración de todas las fiestas divinas y prácticas piadosas el nuevo género de la «crónica ateniense», que florecía por aquel entonces. Este interés retrospectivo tiene su analogía en la historia de Roma en las *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* de Varrón, obra gigantesca de erudición histórico-cultural y teológica. Esta obra surgió de una situación interiormente análoga a la de la época isocrática. También en la escuela de Isócrates debió de existir necesariamente una nueva comprensión con respecto a este aspecto del pasado histórico. Para poder escribir cosas como las citadas más arriba, había que haber estudiado con cierta precisión las prácticas religiosas y las fiestas de la antigua Atenas, aunque se procediese a base de rápidas generalizaciones. Cuando Isócrates escribía existían ya los primeros rudimentos del nuevo género de la *Atthis*; por otra parte, no se errará si se supone que su interés por estos problemas, así como su preocupación por las realidades políticas del pasado de Atenas, fueron los que movieron a su discípulo Androcio a redactar su *Atthis*. No debe perderse de vista que el consciente conservadurismo religioso que a través de las observaciones críticas del *Areopagítico* nos habla de la degeneración de las fiestas y del culto divino se halla inseparable-

mente unido al conservadurismo político que aspira al ideal de la «constitución de los padres» y que, por otra parte, esta concatenación nos permite también comprender fácilmente la importancia del factor religioso.

Isócrates concede una atención especial al problema social en el pasado, pues al llegar aquí tenía que contar necesariamente con la objeción de que el lado negativo del cuadro era justo la relación entre ricos y pobres, altos y bajos. Él considera aquel período, por el contrario, como una época de salud completa del organismo social. Los pobres no conocían aún la envidia contra la clase poseedora, sino que los desposeídos compartían la dicha de los otros y consideraban con razón la riqueza de aquéllos como la fuente de su propio sustento. Los ricos, por su parte, no despreciaban a los pobres, sino que reputaban su pobreza como una vergüenza propia y les ayudaban en la penuria, proporcionándoles trabajo[2405]. Este cuadro, si lo comparamos con la pintura que Solón traza de la realidad entonces vigente[2406], aparece fuertemente idealizado, aunque pueda haber habido épocas en que fuese más fácil encontrar este estado de espíritu entre los ricos y los pobres que aquí se pinta que en los tiempos de Isócrates. Basta pensar, por ejemplo, en Cimón y en su conducta social, basada todavía en concepciones patriarcales[2407]. Mientras existió en Atenas una nobleza poseedora de este tipo, concebir una clase de relaciones como las que pinta Isócrates era más fácil que en periodos de industrialización y de crecimiento, por una parte, del capital y, por otra, de la pobreza. Por aquel entonces no se acumulaban todavía grandes fortunas, sino que se invertía productivamente el dinero, sin considerar arriesgada de por sí cada una de estas inversiones. La vida de los negocios se hallaba presidida por la confianza mutua y los pobres daban a la seguridad de las relaciones económicas tanta importancia como los poseedores de grandes fortunas. Nadie rescataba la propia fortuna ni temía que se hiciese pública, sino que todos la empleaban

prácticamente, con el convencimiento de que esto no sólo era ventajoso para la situación económica de la ciudad, sino que además incrementaba la propia fortuna[2408].

Isócrates no ve la causa de estas sólidas y sanas realidades en ninguna clase de condiciones externas, sino en la educación de lo» ciudadanos[2409]. Esto le orienta hacia su idea fundamental, que es la necesidad de un fuerte Areópago. En efecto, Isócrates considera esta institución esencialmente desde el punto de vista de la educación y no de la administración de justicia. El defecto del sistema imperante estriba en que en Atenas se limita realmente la *paideia* al *paides*, es decir, a la edad infantil[2410]. Para ésta existen numerosas instancias fiscalizadoras; en cambio, después de llegar a la edad viril cada cual puede hacer y dejar de hacer lo que se le antoje. No ocurría así en el pasado, en que se velaba con mayor cuidado todavía por los adultos que por los niños. Tal era, en efecto, el sentido y razón de ser de la norma según la cual el Areópago debía velar por la disciplina (εὐκοσμία) de los ciudadanos. Este organismo sólo era asequible a personas escogidas por su nacimiento y que hubiesen dado pruebas en su vida de un carácter intachable. Este principio de la selección convertía al Areópago en la corporación más distinguida de su clase existente en toda Grecia[2411]. Y aunque había ido perdiendo muchas de sus atribuciones políticas, su autoridad moral seguía siendo tan grande que infundía un respeto involuntario a todo el que entrase en contacto con él, aunque fuese el mayor malvado[2412]. Sobre esta autoridad moral es sobre la que Isócrates pretende erigir de nuevo la educación de los ciudadanos.

Lo que verdaderamente se trata de comprender, según él, es el hecho de que las buenas leyes de por sí no son capaces de hacer mejores al estado ni a los ciudadanos. De otro modo sería muy fácil infundir con la letra de la ley el espíritu de un estado a todos los demás[2413]. En Grecia era frecuente tomar así normas de la

legislación de otros estados. La elaboración de leyes por los filósofos, ya sea para un determinado estado o para mejorar los estados en general, obedece a la misma alta valoración de los buenos preceptos legales. Sin embargo, ya en Platón veíamos que se había abierto paso la conciencia de que las leyes como tales no sirven de nada si el espíritu, el *ethos* del estado no es bueno de por sí[2414], pues el *ethos* individual de una sociedad es el que determina la educación de los ciudadanos, el que forma el carácter de cada uno a su imagen y semejanza. De lo que se trata, pues, es de infundir a la *polis* un buen *ethos* y no de dotarla de un cúmulo cada vez mayor de leyes especiales para cada campo de la vida[2415]. Se creía observar en Esparta que la disciplina de los ciudadanos en aquel estado era excelente y el número de leyes escritas, en cambio, muy pequeño. Platón había creído poder renunciar por entero, en su estado ideal, a una legislación especializada, pues suponía que en él la educación actuaría automáticamente a través de la libre voluntad de los ciudadanos, consiguiendo así lo que en otros estados procuraba en vano conseguir la ley por medio de la coacción[2416]. Era una concepción calcada sobre las condiciones de vida de Esparta, tal como se las consideraba por aquel entonces y como las describían los contemporáneos, sobre todo Jenofonte. Isócrates no se remonta al modelo espartano. Él ve este estado de cosas ideal realizado en la antigua Atenas, donde existía un fuerte Areópago encargado de vigilar la vida de los ciudadanos y especialmente la de la juventud[2417].

Isócrates describe la situación actual de la juventud ateniense como extraordinariamente necesitada de educación[2418]. La edad juvenil es justo la edad de mayor caos interior, lleno de apetitos de todo género. Necesita ser educada mediante la práctica de ocupaciones adecuadas que sean fatigosas y al mismo tiempo produzcan satisfacción interior, ya que sólo ellas son capaces de retener a la larga la atención de la juventud[2419]. Para ello debe es-

tablecerse una diferenciación de actividades que tenga en cuenta las condiciones sociales de los educandos. Siendo éstos desiguales, no puede ser igual tampoco el camino que se siga para educar a la juventud. Isócrates considera inexcusable que la *paideia* se adapte a la situación de fortuna de cada individuo[2420]. Este punto de vista tuvo cierta importancia en la teoría de los griegos acerca de la juventud, mientras existió el postulado de una educación superior. Ya lo encontrarnos sostenido en Protágoras, quien en el diálogo Platónico supedita la duración de la instrucción a la fortuna de los padres[2421] y aparece también expuesto en el escrito «plutárquico» sobre la formación de la juventud, en que se utilizan a su vez fuentes anteriores, que no han llegado a nosotros[2422]. Sólo lo encontramos eliminado en la *República* de Platón, en la que toda la educación superior corre a cargo del estado y de la selección vigilada por éste. Se comprende, colocándose en el punto de vista de Isócrates, que esta idea le sea completamente ajena. La concentración de la educación en el estado debía ser considerada por él como el postulado plenamente irreal de un radicalismo pedagógico que en realidad no serviría para lograr una selección espiritual, sino para fomentar la liberación puramente mecánica de las diferencias sociales. Isócrates ve en estas desigualdades algo impuesto por la naturaleza e incancelable. Por eso aspira a que se mitiguen las durezas innecesarias, pero no a que se eliminen las mismas diferencias de fortuna. La meta de la educación está para él más allá de estas diferencias. «Nuestros antepasados —dice— ordenan para ricos y pobres un tipo de educación adecuado a su situación social. Recomendaban a los necesitados la agricultura y el comercio, pues comprendían que de la ociosidad nace la carencia de recursos y de la carencia de recursos, a su vez, el desafuero. Creían, por tanto, que al extirpar las raíces del mal podrían acabar también con los males nacidos de ellas. A los ricos los obligaban a ocuparse de equitación, gimnasia, caza y educación del espíritu (φιλοσοφία), por creer que

con ello unos se convertirían en hombres virtuosos y otros se desviarían de los malos caminos.» [2423] La equiparación que se establece entre la educación del espíritu y las diversas modalidades del deporte es característica de la concepción de la *paideia* como un juego distinguido, concepción que Isócrates comparte con el aristócrata Calicles del *Gorgias* de Platón. Era el punto de vista desde el cual una determinada clase de la sociedad estaba en mejores condiciones para tomarles gusto a los intereses espirituales de la nueva época. Isócrates no se recata en lo más mínimo para hablar de esto abiertamente ante un gran número de lectores. Parte tal vez del supuesto de que los griegos y atenienses de todas las clases sociales comprenderían seguramente mejor este planteamiento del asunto que la preocupación demasiado seria e interior por problemas espirituales, tal como la preconizaban Platón y la filosofía.

Para Isócrates, el verdadero defecto de la educación bajo la democracia actual es la falta de todo control público. En la vida de las anteriores épocas sanas del estado ateniense, encuentra manifestaciones de este control, sobre todo en las agrupaciones de tipo local tales como los δῆμοι en el campo y los κῶμαι en la ciudad. Estas asociaciones, pequeñas y que pasaban fácilmente desapercibidas, vigilaban con ojo atento el tipo de vida de los individuos. Los casos de desorden (ἀκοσμία) eran llevados ante el Consejo en la colina de Ares, que disponía de un sistema de medios educativos de varios grados. El más suave de todos era la amonestación; seguía el de la amenaza; por último, si los dos recursos anteriores fracasaban, se aplicaba una pena[2424]. De este modo, los principios de la vigilancia y el castigo se completaban y el Areópago mantenía a los ciudadanos «a raya» (κατεῖχον), palabra que aparece ya en Solón y que desde entonces se repite con frecuencia en manifestaciones sobre la disciplina legal de los ciudadanos[2425]. La juventud de aquel entonces no pasaba ociosamente el tiempo en locales de juegos y cerca de las tocadoras de

flauta, que es según Isócrates lo que solía ocurrir en su época. Cada cual vivía entregado a sus actividades profesionales e imitando reverentemente a los hombres que ocupaban el primer lugar en ellas. Las jóvenes observaban en su actitud ante los mayores los preceptos del respeto y de la cortesía. La gente se comportaba con seriedad y no se tenía el prurito de pasar por excéntrico o chistoso. No se medía el talento por la movilidad social del joven[2426].

Toda la vida de la juventud ateniense se hallaba dominada en otro tiempo por el *aidos*, por aquel sentimiento respetuoso de santo temor cuya desaparición ninguna época desde Hesíodo lloró tanto como la de Isócrates[2427]. Esta pintura de la antigua disciplina recuerda, en cuanto a su idea fundamental, aquella imagen contrastada entre la antigua y la nueva *paideia* que Aristófanes pintaba en *Las nubes*.[2428] Concuerda también asombrosamente en sus detalles con el ideal que Platón establece en la *República* y seguramente este ideal no fue ajeno a la pintura de Isócrates. El concepto del *aidos* era una parte heredada de la antigua ética y la antigua educación de la nobleza griega, que fue perdiendo cada vez más importancia en el transcurso de los siglos posteriores. Pero este concepto desempeña todavía un papel enorme en el pensamiento de los hombres homéricos o pindáricos[2429]. No es fácil definir en qué consiste este sentimiento o este temor; es un fenómeno inhibitorio espiritualmente complejo, formado por múltiples motivos sociales, morales y éticos, o bien el sentido de que ese fenómeno brota. El concepto del *aidos* fue pasando por momentos considerablemente a segundo plano bajo la influencia de la evolución democrática que tendía a plasmar todas las normas en la forma racional de la ley. Y se comprende, teniendo en cuenta la mentalidad conservadora de Isócrates, que su *paideia* se remonte al sentimiento del *aidos* o del temor, como fuente de conducta ética, lo mismo que en otros aspectos se remonta a la

idea del modelo y a los preceptos concretos de la antigua ética de la nobleza[2430]. Isócrates aspira conscientemente, no sólo en el espejo de príncipes que es el discurso *A Nicocles*, sino también en el ideal de la educación de la juventud que esboza en el discurso sobre el Areópago, a una restauración de la antigua disciplina de la nobleza y de sus normas. Esta ética regía todavía con vigencia plena en los tiempos primitivos del estado ateniense del pueblo que él ensalza y había contribuido mucho a la consistencia interior de su trabazón social. Isócrates abriga la conciencia plena de este factor y lo tiene en más alta estima que a la ley, considerada como el pilar fundamental del orden democrático de vida. Es indudable que su actitud escéptica ante el valor educativo de la legislación como tal y el elevado respeto que siente por las fuerzas morales del temor y de la vergüenza se condicionan mutuamente.

Después de hacer una crítica a fondo de la democracia en su forma actual de gobierno radical de las masas, Isócrates siente la necesidad de defenderse de antemano contra el reproche de tener ideas de enemigo del pueblo, que puedan hacerle los dirigentes del *demos*. Y esta parada del golpe antes de que éste se descargue es una maniobra hábil, pues quita el arma de manos de su adversario saliendo al paso del eventual equívoco de quienes pudieran pensar que Isócrates se colocaba del lado de los enemigos fundamentales de la constitución democrática, o sea de los oligarcas[2431]. Los oradores que desfilaban por la tribuna de la asamblea popular ateniense en aquella época solían manejar con mucha liberalidad esta denominación cuando querían hacer políticamente sospechoso a quien se permitía contradecirles. Por eso Isócrates aplica a su vez este hábito y demuestra que nada puede estar más lejos de él que la sospecha de que sus ideas políticas tengan algo de común con las de los «Treinta Tiranos», en los que todo demócrata ateniense veía personificada la maldad de la oligarquía para todos los tiempos. ¿Cómo era posible sospechar de quien

consideraba como su ideal la constitución de los padres de la democracia ateniense, de un Solón y de un Clístenes, que pudiese querer atentar contra las libertades civiles, que eran los fundamentos del estado ático[2432]? Isócrates puede remitirse al hecho de que en todas sus obras condena la oligarquía y ensalza la verdadera igualdad y la auténtica democracia[2433]. Pero la misma selección de los ejemplos aducidos por él para ilustrar lo que es la verdadera libertad demuestra que deslinda el concepto de democracia de un modo sustancialmente más amplio que la mayoría de los demócratas de la época. Esta democracia la encuentra él encarnada del modo más perfecto en la antigua Atenas y en Esparta, donde la elección de los magistrados superiores y las reglas de la vida y la conducta diaria han estado siempre presididas por la verdadera igualdad popular[2434]. Y aun considerando que el gobierno radical de las masas tal como existe en su tiempo se halla muy necesitado de reformas, lo prefiere con mucho a la tiranía, a la oligarquía, tal como Atenas las conoció en tiempos de los Treinta[2435]. Este paralelo es desarrollado ampliamente y de un modo impresionante por Isócrates, no sólo para poner a cubierto de toda duda la posición fundamentalmente democrática del autor, sino también para demostrar cuál es para él la suprema pauta de toda actitud en materia política interior[2436]. El punto de partida del discurso había sido la afirmación de que la vida política de los atenienses necesitaba ser reformada, derivando esta tesis de una crítica de la situación del estado en el campo de la política exterior, que él veía con los colores más sombríos[2437]. Obra, pues, lógicamente al razonar el homenaje relativo que rinde a la democracia radical en comparación con la oligarquía, estableciendo un paralelo entre lo que ambas formas de constitución aportan desde el punto de vista de la propia defensa y afirmación del estado ateniense frente a sus enemigos.

Tal parece como si en esta parte del discurso volviese a tomar la palabra el verdadero y auténtico Isócrates, es decir, el Isócrates del *Panegírico*, para contrastar desde un punto de vista los hechos de las dos tendencias políticas, con la diferencia de que aquí la idea panhelénica pasa por completo a segundo plano ante el criterio nacional ateniense. Isócrates se esfuerza celosamente en demostrar aquí que no se limita a censurar los defectos del *demos*, sino que está también dispuesto a ensalzar con la misma buena voluntad sus méritos en favor de la patria, allí donde deba reconocerlos. Ya en el *Panegírico* se traslucía ampliamente el deseo de que se renovase el predominio marítimo de Atenas, y el plan de una guerra de todos los griegos contra Persia, bajo la dirección de Esparta y Atenas, se aducía como una prueba de la necesidad y la justicia de la hegemonía ateniense sobre los mares. En el discurso sobre el Areópago, la aportación del *demos* y la oligarquía a la instauración de la hegemonía naval de Atenas se considera, consecuentemente con esto, como el criterio decisivo para juzgar de sus méritos políticos respectivos. Los oligarcas salen, naturalmente, mal parados de este examen comparativo. Y es lógico, pues no en vano eran los herederos de la derrota en la guerra anterior y del imperio desintegrado, sometidos por entero a los vencedores espartanos y gobernantes por obra y gracia de éstos simplemente. El único terreno en que cosechaban laureles los oligarcas era el de la política interior, donde ahogaban con éxito la libertad para defender los intereses del vencedor en la Atenas vencida[2438]. Su despotismo lo ejercían exclusivamente sobre sus propios conciudadanos, mientras que el *demos* victorioso, durante los decenios que se mantuvo en el poder, supo ocupar las acrópolis de los demás estados[2439]. Fue el *demos* el que dio a Atenas el predominio sobre toda la Hélade, e Isócrates, pese a toda la inquietud con que miraba al porvenir, seguía creyendo aún en la misión de Atenas como dueña y señora no sólo de los griegos, sino del mundo entero[2440]. El imperialismo de la era de Pericles,

que había vuelto a resurgir en la segunda liga marítima, levanta aquí por última vez su voz en la historia de Atenas y reclama en nombre del derecho de los atenienses a la hegemonía una transformación (μεταβάλλειν) de la educación política de los ciudadanos que capacite al estado y al pueblo para cumplir con éxito esta misión histórica que les legaran sus antepasados[2441].

Isócrates pretende, con su distribución de elogios y censuras, proceder como un auténtico educador[2442], pero no quiere que su reconocimiento de la obra histórica realizada por la democracia ateniense produzca la impresión de que la concesión hecha por él basta para justificar la plena satisfacción de los atenienses consigo mismos. El rasero por el que realmente deben medirse no es la locura de algunos hombres degenerados a quienes no sería difícil sobrepujar en legitimidad, sino el mérito (*areté*) de sus padres, ante el que tanto desmerece la actual generación[2443]. Isócrates pretende, con su crítica, infundirles la satisfacción de sí mismos, pero para elevarlos a la altura de su verdadera misión. Por eso al final de su discurso les pone delante de los ojos la imagen ideal de la naturaleza (φύσις), que el pueblo ateniense ha recibido en dote y a la que debe hacer honor. Este concepto es ilustrado brevemente mediante el símil de la naturaleza de determinados frutos del campo o determinadas flores que algunos países producen con perfección insuperada. También el suelo ateniense puede producir hombres capaces de obras insuperables no sólo en el terreno de las artes, de la vida activa, de la literatura, sino también en lo tocante a carácter y a hombría[2444]. Toda la historia de Atenas no es más que el despliegue de estas dotes naturales del pueblo ateniense. En esta aplicación del concepto de la *physis* a la órbita de la historia del espíritu Isócrates sigue, evidentemente, las huellas de Tucídides, pues en el historiador encontramos también, al lado de la idea de una naturaleza común a todos los hombres (ἀνθρωπίνη φύσις), la noción de la *physis* específica

de cada pueblo o cada ciudad, en una analogía completa con la acepción médica de la palabra, que distingue asimismo entre la naturaleza general y la naturaleza individual del hombre[2445]. Sin embargo, en Isócrates se destaca como algo especial el rumbo hacia el sentido normativo que da al concepto de *physis*. En la medicina, este significado normativo va unido casi siempre al concepto general de naturaleza, mientras que la *physis* individual no hace nunca más que modificar en cierto modo esta norma general y reflejarla casi siempre de un modo atenuado; en cambio, el concepto de las dotes naturales de Atenas, tal como lo presenta Isócrates, entraña lo individual, lo imperecedero y lo normativo al mismo tiempo. La idea educativa va implícita en la apelación a la *physis* auténticamente ateniense, que es el mejor yo del pueblo de Atenas, enterrado y oscurecido en el momento actual, pero revelado diáfanamente en las obras de los antepasados.

Esta idea encontrará más tarde un eco en los discursos y proclamas de Demóstenes, en una situación todavía más peligrosa para el estado: en la lucha decisiva contra Filipo de Macedonia. No es éste, ni mucho menos, el único tributo que Demóstenes rinde al gran retórico, a pesar de lo mucho que sus propias concepciones distan de las de Isócrates en punto al problema macedonio[2446]. La joven generación entregada después de la bancarrota de la segunda liga marítima a la causa de la renovación del estado ateniense, se sintió profundamente conmovida en su interior por la crítica de Isócrates. Nadie repitió este ataque dirigido a la demagogia tiránica y al materialismo de la masa con mayor fuerza de convicción que Demóstenes, el campeón de la libertad democrática contra sus opresores extranjeros. Nadie podía coincidir más que él con Isócrates en la censura contra el despilfarro de los recursos públicos al servicio de los apetitos de la masa ni en la crítica del reblandecimiento y la decadencia de la capacidad defensiva de los ciudadanos atenienses. Finalmente, Demóstenes hizo suya también la idea en que culmina el discurso sobre el

Areópago cuando dice que los atenienses estaban obligados, no sólo para consigo mismos, sino también por su misión como salvadores y protectores de toda Grecia, a sobreponerse a la presente situación de mala economía y de indolencia y a someterse a una educación rigurosa que capacite de nuevo al pueblo para cumplir su destino histórico[2447].

La tragedia de la renuncia al poder está en que cuando las ideas de Isócrates comenzaban a arraigar de este modo en los corazones de la juventud, ya su autor había abandonado definitivamente la fe en el renacimiento de Atenas como poder independiente y como guía de una gran federación de estados. En el discurso de Isócrates sobre la paz asistimos a la abdicación de todos sus planes dirigidos a resucitar en el interior del país la creación política de Timoteo, a poner en pie el imperio renovado de la segunda liga marítima ateniense. No podemos leer hoy el programa educativo que se contiene en el discurso sobre el Areópago sin pensar en la renuncia que Isócrates recomienda al pueblo ateniense con respecto a los antiguos confederados apartados de Atenas, en el discurso sobre la paz, redactado al final de la guerra perdida. La idea fundamental de este escrito es la convicción, reiteradamente expuesta en él, de que a los atenienses no les queda otro camino que abandonar plenamente su pretensión de obtener la hegemonía naval, y con ella la política de la liga marítima, sobre la que se había basado el imperio ateniense. Ahora, Isócrates aconseja que se concierte la paz no sólo con los confederados apóstatas, sino con el mundo entero, con el que Atenas se halla en disputa[2448]. Para ello es necesario extirpar las mismas raíces del litigio, raíces que según Isócrates consisten en la tendencia ambiciosa del estado ateniense a dominar sobre las demás ciudades[2449].

Para comprender este viraje que se produce en la mentalidad de nuestro autor es necesario darse cuenta del cambio de situa-

ción de Atenas después de la bancarrota de la liga marítima. La zona de dominación de la liga quedó reducida casi a la tercera parte del territorio que poseyera en los tiempos de su máxima expansión bajo el mando de Timoteo. Y en proporción a esto se redujo también el número de confederados, pues los más importantes le fueron volviendo la espalda a la liga. La situación financiera era catastrófica[2450]. Los numerosos procesos político-financieros ventilados después de la guerra, y de los que nos informan en detalle los discursos de Demóstenes, arrojan una luz crudísima sobre la situación de bancarrota de aquella época y sobre los medios desesperados que se empleaban para hacerle frente[2451]. Los grandes hombres representativos de la época de auge triunfal de la segunda liga marítima, Calístrato y Timoteo, habían muerto. La única política posible, por el momento, parecía ser la de ir sorteando con prudencia las dificultades, a la par que se renunciaba totalmente a una política exterior activa y se laboraba por una lenta recuperación en el interior, sobre todo en el campo de las finanzas y de la economía. A esta situación respondía el consejo que daba Isócrates de retornar a la paz de Antálcidas, tomándola como base para la política exterior[2452], lo que equivalía a renunciar por principio a toda hegemonía marítima ateniense. Este programa presenta una gran afinidad con el escrito de Jenofonte sobre los ingresos públicos, que vio la luz hacia la misma época y con el que su autor pretendía señalar una salida a la apurada situación[2453]. La dirección efectiva del estado pasó a manos del grupo conservador encabezado por el político financiero Eubulo, cuyas ideas se orientaban en la misma dirección. El *Discurso sobre la paz* sigue moviéndose en el mismo terreno de la educación política del público ateniense, según las ideas expuestas ya en el *Areopagítico*.[2454] Pero aunque hoy sea tendencia general situar ambas obras a fines o después de fines de la guerra de la confederación, con lo que queda dicho y ante la distinta actitud que

se marca en el *Discurso sobre la paz*, es evidente que ambos discursos no pueden proceder de la misma época. No puede desconocerse, ciertamente, que el punto de vista crítico adoptado ante la democracia ateniense en aquel tiempo es el mismo en ambas obras, y esto explica la gran coincidencia que reina entre la argumentación desarrollada en los dos discursos. Pero ante el problema de la dominación naval de Atenas, la actitud que se adopta en uno y otro es completamente distinta. Y si es fundado el criterio dominante de que la posición de renunciar a la dominación marítima, que se adopta en el *Discurso sobre la paz*, responde a la amarga experiencia de la deserción de los confederados, esto vendrá a confirmar también nuestra conclusión de que el discurso sobre el Areópago tiene necesariamente que datar de la época anterior al agudo estallido de la crisis, ya que en él la propuesta de reforzar la influencia educativa del Areópago se apoya precisamente, como hemos visto más arriba, en la necesidad de esta medida para afirmar la dominación naval de Atenas.

En el *Areopagítico* no se duda ni en lo más mínimo de la excelencia de la dominación marítima ni de su importancia histórica tanto para Atenas como para Grecia, cosa que corresponde por entero al antiguo criterio mantenido por Isócrates en el *Panegírico*. Aquí la restauración del dominio naval de Atenas, hundido en la guerra del Peloponeso, se preconizaba en interés nacional. Su derrumbamiento se presentaba como la «causa de todos los males» del pueblo griego[2455]. El *Discurso sobre la paz*, llevado de su pesimismo, tiende por el contrario a demostrar que el comienzo de todos los males fue precisamente el comienzo de la dominación naval[2456]. El discurso sobre el Areópago ocupa el lugar intermedio entre estos dos polos de la trayectoria de las ideas políticas de Isócrates, no el polo negativo de la renuncia a la hegemonía marítima de Atenas[2457]. El viraje complejo ante el problema del poder que se opera desde el *Panegírico* hasta el *Discurso sobre la paz*, explica el enjuiciamiento antagónico de la paz de An-

tálcidas en ambas obras. El *Panegírico* la condena del modo más severo, considerándola como el símbolo de la vergonzosa sumisión de los griegos a los persas, vergüenza que sólo pudo producirse después de la bancarrota de la dominación marítima ateniense[2458]. En el *Discurso sobre la paz* se abandona la idea de la dominación naval y con ella esta actitud conscientemente nacional, con lo cual la paz de Antálcidas aparece ahora como la plataforma apetecible a la que es necesario volver para reorganizar la quebrantada vida política de Grecia[2459]. Claro está, y así deberá comprenderlo todo lector del *Panegírico*, que esta renuncia tenía que ser por fuerza extraordinariamente dolorosa para Isócrates, y se comprende que los sentimientos antipersas de nuestro autor volviesen a avivarse más tarde en el *Filipo*, tan pronto como surgió en el rey de Macedonia un nuevo «campeón» de la causa griega.

La renuncia a la idea de la dominación marítima le es facilitada a Isócrates por su moralismo, que al principio parecía aliarse de un modo extraño con el elemento imperialista de su pensamiento y que en el *Discurso sobre la paz* triunfa sobre éste. En el *Panegírico*, el imperialismo aparece justificado por la relación que guarda con el bienestar de la nación griega en su conjunto; en el *Discurso sobre la paz*, se repudian pura y simplemente la dominación (ἀρχή) y la tendencia a la expansión del poder (πλεονεξία), afirmándose expresamente la validez de la moral privada incluso para el ámbito de las relaciones entre los estados[2460]. Es cierto que el autor, cautamente, no excluye la posibilidad de un retorno a la formación de grandes grupos de estados o federaciones, pero opone a la dominación basada en el mero poder el principio de la hegemomía, concebida como una dirección *honoris causa*.[2461] Este régimen deberá descansar sobre la incorporación voluntaria de los demás estados a Atenas. Isócrates no la considera totalmente imposible. La compara con la posi-

ción de los reyes espartanos, que poseen también una autoridad basada simplemente en el honor y no en el poder. Este tipo de autoridad debiera transferirse a las relaciones de los estados entre sí. Isócrates olvida momentáneamente, al decir esto, que esta posición honoraria de los reyes en el estado espartano se halla garantizada en todo momento por el poder del estado. Se presenta la tendencia hacia el poder y la dominación como fuente de todos los males de la historia griega. Isócrates entiende que esta tendencia es análoga por su esencia a la tiranía y, por tanto, intrínsecamente incompatible con la democracia[2462]. Escribió el *Discurso sobre la paz*, como él mismo nos dice, para hacer cambiar las ideas y los sentimientos de los atenienses en la cuestión del poder[2463]. El mejoramiento de la situación política vuelve a aparecer supeditado, como en el discurso sobre el Areópago, a un cambio radical de la actitud ética de principio, aun cuando no se descarta el sentimiento de que a esta actitud contribuye esencialmente la bancarrota efectiva, es decir, la coacción de la necesidad[2464]. No se trata tanto del cambio de rumbo político del viejo Isócrates como de su constante disposición a aprender de la experiencia. Esta disposición la conocíamos ya por las enseñanzas que había sacado en el *Areopagítico* de la primera bancarrota de Atenas en la guerra del Peloponeso y del hundimiento del poder espartano en la batalla de Leuctra. Y la vemos comprobada, después de la disolución de la liga marítima, en el *Discurso sobre la paz*, redactado cuando ya Isócrates tenía ochenta años. En el *Areopagítico* era la voz de alerta ante una trágica situación híbrida; en el *Discurso sobre la paz* reviste ya la forma de repudiación de toda tendencia de poder puramente imperialista. Es natural que a este propósito sólo se piense en las relaciones de los estados griegos entre sí, pues la idea de que los griegos están llamados por naturaleza a dominar sobre los bárbaros no fue abandonada nunca por Isócrates, ni aun en este periodo de la más dolorosa resignación frente a sus anteriores sueños de poder. Desde el

punto de vista de una ética supernacional, es indudable que esta restricción vuelve a poner en tela de juicio las consecuencias éticas deducidas en el *Discurso sobre la paz*, o por lo menos atenúa su valor. Sin embargo, el moralismo de Isócrates representa un síntoma importante en cuanto al debate mutuo entre los estados griegos, por muy distante que la realidad quedase del ideal. Puede compararse en este respecto a un fenómeno como el de la nueva ética de guerra para las luchas entre griegos, que Platón proclama en su *República*.

Isócrates comprende claramente que el problema es, en último resultado, un problema de carácter educativo. En efecto, la tendencia al poder se halla profundamente arraigada en el interior del hombre y hace falta un gigantesco esfuerzo del espíritu para extirparla en su raíz. Isócrates intenta demostrar que el poder (δύναμις) ha conducido a los hombres al desenfreno. No hace responsables de la degeneración a que han llegado los ciudadanos bajo su influencia tanto a los contemporáneos como a la generación anterior, es decir, a la época del primer imperio marítimo ateniense, cuyo brillo se ve empañado ahora por las sombras del presente[2465]. Y así como en el *Areopagítico* se presenta la legitimidad y la severidad del orden de vida de los antepasados como la escuela de todo lo bueno, en el *Discurso sobre la paz* se atribuye todo lo que hay de malo y de desenfrenado en el presente a la educación corrompida del pueblo y de sus dirigentes por obra del poder[2466]. Isócrates revela aquí, lo mismo que en el discurso sobre el Areópago, una clara conciencia de las fuerzas que en su época condicionan verdaderamente la vida del individuo y su formación. No son los innumerables intentos y medios que se ofrecen bajo el nombre de educación para contrarrestar y atenuar las influencias dañinas, sino el espíritu colectivo de la comunidad política, lo que determina la existencia del individuo. El verdadero forjador de las almas humanas es la ambición de poder, la aspiración a más (πλεονεξία). Allí donde domina el

estado y su actuación, no tarda en convertirse también en ley suprema de la conducta del individuo. Contra este dinamismo, como lo verdaderamente tiránico que se impone en seguida en todas las formas del estado[2467], invoca Isócrates el espíritu de la democracia. Ésta le aclamó durante largo tiempo más que a ningún otro, sin darse cuenta de que con ello renunciaba a sí misma[2468].

La democracia se convierte, pues, como se ve, en la renuncia a la tendencia de poder. ¿Pero acaso esto no equivale a la eliminación voluntaria de la única democracia importante que aún existía, en su duelo con las otras formas de gobierno que persiguen el mismo objetivo por el camino directo, sin tropezar con los obstáculos constitucionales de las libertades ciudadanas? Es éste un problema verdaderamente sugestivo. En realidad, debemos reconocer que el requerimiento de Isócrates para que se renunciase al poder arbitrario de la dominación ateniense se proclamaba en una época en que aquel poder había desaparecido ya de hecho por la fuerza de los acontecimientos[2469]. La fundamentación moral por obra de la libre voluntad no era sino una justificación *a posteriori* que facilitaba en cierto modo la obra de los impotentes herederos del antiguo esplendor, aliviando la conciencia de los patriotas cuya mentalidad discurriese todavía por los cauces de la política tradicional de poder. Isócrates proponíase facilitar en lo posible, dentro de las condiciones existentes, la tarea impuesta a los sobrios ejecutores de la herencia del segundo imperio. Su autoridad espiritual era la educadora más adecuada para esta obra de resignación, tanto más cuanto que había preconizado siempre la idea de la dominación naval ateniense. Su cambio interior tenía en realidad un valor simbólico en cuanto al sentido de los procesos históricos desarrollados en el transcurso de su vida. Y parece casi inconcebible que el estado ateniense, relegado por él al papel de un rentista jubilado, pudiera levantarse de nuevo, bajo la dirección de Demóstenes, para la lucha final, una lucha en que no se ventilaba ya la conquista de un poder mayor, sino la

defensa de lo último que le quedaba después de perder su imperio: su libertad.

VI. ISÓCRATES DEFIENDE SU PAIDEIA

Isócrates habla mucho de sí mismo en sus obras, pero esta necesidad encuentra su expresión más pura en una de sus últimas creaciones, cuando tenía ya más de ochenta años[2470], en un escrito consagrado por entero a su propia persona y a la obra de su vida. Nos referimos al discurso sobre el cambio de fortunas o la *Antídosis*, que es el nombre que ese concepto tiene en lengua ática. La tributación fiscal extraordinariamente elevada impuesta al puñado de los ciudadanos más ricos que en Atenas tenía que afrontar el costo de fletamento de la marina de guerra, explicaba la existencia de una ley que hubo de serle aplicada también a Isócrates. Cada una de las personas gravadas con el impuesto de la «trierarquía» tenía derecho, si consideraba el gravamen injusto, a dar el nombre de un ciudadano más rico a quien pudiera imponerse con mayor razón el cumplimiento del mismo deber y podía pedir que éste cambiase de fortuna con él, para demostrar así que era menos rica. Con motivo de este proceso se dirigieron a la persona y a la actividad docente de Isócrates diversos ataques que, aunque no se relacionaban en rigor con el fondo del asunto, tenían algo que ver con su fama de haber amasado una gran fortuna con sus actividades publicísticas y educativas[2471]. Esto puso de relieve su impopularidad en amplios sectores de la opinión pública, impopularidad que no debió de pasarle desapercibida antes, puesto que tanto en el *Areopagítico* como en el *Discurso sobre la paz*, es decir, en sus dos obras de política interior, se esfuerza en defenderse contra el reproche de ser un enemigo del pue-

blo[2472]. La *Antídosis* reacciona una vez más contra esta acusación, cuyo origen se explica fácilmente por los reiterados ataques de Isócrates contra los demagogos.

El discurso sobre la *Antídosis* que ha llegado a nosotros no es el pronunciado por Isócrates en el proceso aludido, sino que se basa, como la mayoría de los escritos políticos, en una ficción[2473]. El proceso seguido con motivo del cambio de fortunas no es más que el motivo para redactar una obra en la que, con el pretexto de haber sido atacado públicamente, «defiende», es decir, sitúa bajo el ángulo que a él le parece adecuado, su vida, su carácter y sus actividades didácticas. En la misma obra se manifiesta minuciosamente acerca de la extraña mezcla de discurso forense, autodefensa y autobiografía que representa la *Antídosis*[2474] y pretende que esta «mezcla de ideas» se aprecie como una sutileza especial de su arte retórico[2475]. Aprovecha la ocasión para razonar, como obligado por la coacción de la defensa, lo que a todo el mundo le repugnaría si se escribiese como un simple elogio de la propia persona[2476]. Fue Platón el primero que en su *Apología* convirtió el discurso forense de defensa en forma literaria de confesión en que una personalidad espiritualmente destacada procura rendir cuentas de sus actos (πρᾶγμα).[2477] Esta nueva forma de autorretrato literario debió de producir honda impresión en la mentalidad egocéntrica de un Isócrates, que en el discurso sobre el cambio de fortunas se sirve de ella. Aunque él no disponía, naturalmente, de aquel fondo heroico de lucha por la propia vida sobre el que en la *Apología* Platónica se destaca de un modo impresionante la imagen de la firmeza y la grandeza de alma de un Sócrates, nuestro autor debió de sentir, sin embargo, un paralelismo bastante acentuado entre su propia situación y el proceso socrático, pues aprovecha todas las ocasiones que se le deparan para recordar al lector, mediante citas literales, el escrito de Platón, y la acusación contra Sócrates[2478]. Claro está que el

acusador y el peligro que sobre él se cierne no son, como él mismo declara sin empacho, más que el retablo efectista, y él mismo tiene la impresión de que esta obra es con mucho la más floja de todas las suyas[2479]. Pero, independientemente del encanto que tiene para nosotros como el primer monumento real de autobiografía que poseemos[2480], o mejor dicho, como el primer «retrato de su espíritu y de su vida»[2481], la *Antídosis* nos interesa de un modo especial, por ser la exposición más amplia que nos ha dejado sobre los fines y los éxitos de su *paideia*.[2482]

La acusación imaginaria reprocha a Isócrates el corromper a la juventud enseñándola a beneficiarse injustamente ante los tribunales[2483]. Reaccionando contra este equívoco, a que todo retórico se hallaba fácilmente expuesto, Isócrates pretende distinguirse ante todo de los vulgares redactores de discursos que inician a sus discípulos en la práctica forense. Ya en su primera obra, en el discurso *Contra los sofistas*, se había manifestado expresamente en contra de ellos[2484], y le produce especial indignación que su sistema de educación político-moral se confunda con la insulsa rutina jurídica de aquellas gentes[2485]. Se considera tan por encima de ellas como Fidias con respecto a los artesanos que modelan las figurillas de barro o como un Parrasio y un Zeuxis comparados con los emborronadores de pinturitas baratas[2486]. Su orgullosa conciencia de ser un gran artista se manifiesta constantemente a lo largo de todo el discurso. La grandeza del objeto es lo que distingue a sus discursos de todos los demás, puesto que en ellos se ventilan los intereses de la nación griega y no los de este o el otro individuo[2487]. Pero también por su forma se hallan más cerca de la poesía que la efímera prosa de la práctica judicial corriente y su efecto debe compararse más bien con el encanto que producen las creaciones rítmicas de la imaginación poética[2488]. La atmósfera de que brotan no es el ajetreo incansable de la lucha co-

tidiana por la vida, sino un noble ocio[2489]. Por eso su arte congrega en torno suyo a numerosos discípulos, mientras que los redactores de discursos prácticos son incapaces de formar realmente una escuela[2490].

Isócrates ilustra el carácter de sus discursos, en cuanto a su contenido y a su forma, a la luz de una serie de trozos ejemplares que selecciona de sus escritos anteriores y ya publicados[2491]. De este modo, esclarece realmente la esencia de sus discursos escritos. Nada ilustra mejor que esta selección la tendencia educativa de Isócrates a base de modelos[2492]; ella nos da la clave para comprender el método didáctico de la escuela isocrática. En esta escuela no se enseñaban tampoco solamente los detalles técnicos del lenguaje y la composición, sino que la inspiración final debía venir del modelo artístico del maestro. Ya en su primeros escritos programáticos se emplea en este sentido la palabra «imitación»[2493], concepto que tiende a convertirse cada vez más en la verdadera médula de su sistema educativo. En éste iba implícita desde el primer momento la voluntad de perfección, y en el discurso *Sobre la Antídosis*, Isócrates, ya al final de su vida, se presenta a la opinión literaria como un clásico consumado que propone sus propias obras como modelos. El clasicismo posterior tiene aquí sus raíces. Antepone a todas las demás obras su *Panegírico*,[2494] tanto por la ejemplaridad de su forma como en cuanto testimonio de sus ideas patrióticas, en las que no destaca tanto el panhelenismo como su sentimiento consciente de ateniense[2495]. Indudablemente, sus conciudadanos ponían en duda esto último. Sin embargo, después de haber presentado dos años antes la dominación marítima de Atenas como la raíz de todos los males[2496], era evidente que no podía exhibir sin retoque alguno el *Panegírico*, en el que había preconizado aquella dominación con la mayor energía. Por eso, en el breve sumario que encabeza el fragmento tomado de este discurso sustituye siempre el concepto de la do-

minación marítima, que es el que realmente debía expresarse, por la palabra neutral «hegemonía»[2497]. Ya en el *Discurso sobre la paz* había recomendado esta palabra para designar una forma más suave de dirección *honoris causa* en vez de la dominación basada en el poder, si es que alguna vez volvía a pensarse en una agrupación de los estados marítimos griegos[2498].

Isócrates está seguro de que este discurso volverá a ser ahora calurosamente aplaudido por los círculos patrióticos de Atenas, pero no deja de ser significativo que, para contrarrestar esta glorificación de Atenas y de su grandeza histórica, inserte a continuación un fragmento del *Discurso sobre la paz*, su obra más reciente, y, además, precisamente aquella parte del discurso en que preconiza una paz duradera y la renuncia a la dominación de Atenas sobre los mares[2499]. Podría reprochársele fácilmente que había cambiado de criterio, más aún, que se había pasado al campo contrario[2500], y lo más fácil para él era salir al paso de este ataque explicando sus dos actitudes, la del *Panegírico* y la del *Discurso sobre la paz*, como dos manifestaciones distintas de la misma voluntad educativa. Él mismo dice, después de citar el *Panegírico*, que muchos de sus lectores podrán pensar que la presente situación de Atenas hace más necesaria la censura que el elogio y aduce expresamente el *Discurso sobre la paz* como ejemplo de este tipo de amonestación educativa[2501].

Otro fragmento que cita como modelo es el tomado del discurso *A Nicocles*. Es obvio que los demócratas atenienses le habían echado especialmente en cara su actitud para con el rey de Chipre, reprochándole el haber recibido grandes regalos de su real discípulo[2502]. Isócrates replica que estos regalos no los recibió por haber instruido al futuro monarca, al supremo juez de su país, en la elocuencia propia de un abogado, que era lo que sus adversarios le reprochaban[2503]. Recuerda que en el discurso *A Nicocles* postula como algo nuevo la educación de los poderosos

de este mundo y da por sí mismo un ejemplo digno de esta enseñanza.»[2504] Y está seguro de no haber incurrido, al obrar así, en sospechas de enemigo del pueblo, ya que él mismo recomendaba al rey que ante todo velase fielmente por su pueblo. De donde él quiere que se deduzca lo siguiente: que con tanta mayor razón debe considerarse esta misión como propia de un estado popular como lo es el ateniense[2505]. Conclusión que podemos, indudablemente, considerar verdadera en el sentido que el *Areopagítico* da a la idea de la democracia[2506], pero al mismo tiempo debemos ver un signo de prudencia política en el hecho de que Isócrates no incluya entre la selección de sus obras en el discurso de la *Antídosis* el discurso sobre el Areópago, a pesar de ser especialmente característico de su actitud como educador. Se ha querido sacar de aquí la conclusión de que el *Areopagítico*, que según todos los indicios es de origen anterior, no existía aun cuando Isócrates redactó el discurso que estamos comentando, pero esta conclusión apenas es admisible, si se tiene en cuenta la tendencia de autojustificación política que inspira el discurso sobre la *Antidosis* [2507] Lo que ocurre es que en aquel momento no era conveniente recordar el intento fracasado de limitar la democracia ateniense o de ponerla bajo el control de una autoridad idealizadora moral y educativa.

Isócrates pone fin a la serie de fragmentos ejemplares tomados de sus discursos con una consideración acerca de la importancia de la obra de educación política de que dan testimonio. Es una obra más importante que la del legislador, pues la influencia de éste se limita a regular con sus normas la marcha de los negocios y no trasciende de la órbita de poder de una determinada *polis*. En cambio, la *paideia* de Isócrates, si se la sigue, beneficia a la vida de toda la nación griega[2508]. Al llegar aquí, la ética política de su pan-helenismo le sirve directamente para justificar toda su actividad de educador, pues al no existir un estado panhelénico que

pueda imponer algo así como sus fines para todo el mundo griego por medio de la legislación, resulta que el poder ideal de la educación y de la cultura es el único instrumento de que se dispone para llevar a cabo este tipo de estructura política. Sería interesante saber si, cuando habla de los legisladores, Isócrates quiere referirse también a Platón, que por aquel entonces estaba entregado a la redacción de sus *Leyes*. Este hecho debía ser conocido en los círculos espirituales de Atenas interesados por estas cuestiones y arrojaba una luz nueva y final sobre la voluntad educativa de Platón. Pero el puesto que ocupaba como el más reciente de toda la serie de legisladores helénicos no representaba, a los ojos de Isócrates, ninguna ventaja para él, pues «de las leyes se ensalzan las más antiguas y de *los* discursos los más modernos»[2509]. Y ésta era, en efecto, la mira perseguida por Isócrates: no la de rivalizar con los innumerables legisladores de los griegos y de los bárbaros en el pasado, sino la de ser el consejero político de la ciudad y de la nación helénica y la de pronunciar la palabra salvadora sobre la situación presente[2510]. Y su obra de educador tiene también una importancia superior a la de los filósofos o sofistas que exhortan al hombre a la virtud de la justicia y del dominio de sí mismo, pues su llamamiento a la *frónesis*, al conocimiento moral y a una conducta a tono con él, se dirige solamente a los individuos, dándose por satisfechos cuando consiguen atraerse a unos pocos hombres[2511]. En cambio, la educación de Isócrates se dirige a toda la *polis* y aspira a estimularla a la realización de actos que la hagan feliz a ella misma y rediman a los demás griegos de sus dolores[2512].

En torno a los propios escritos, que encarnan su doctrina, agrupa Isócrates en el monumento a su *paideia* que él mismo se erige con el discurso sobre la *Antídosis*, el tropel de sus discípulos desde los primeros días hasta el momento en que redacta dicho discurso. Para el lector de hoy lo esencial es su herencia literaria,

a través de la cual nos sigue hablando. Pero para el ateniense, sobre todo para aquel que no conociese con precisión estas obras, la enumeración de la larga serie de estadistas y de otras personalidades eminentes de la vida pública surgida de la escuela de Isócrates, tenía por fuerza que significar más que la simple palabra escrita. Este hecho expresa visiblemente, en efecto, la fuerza que las enseñanzas del retórico irradiaron sobre la vida social de su patria. A la luz de este hecho todo el mundo podía darse cuenta de lo que él entendía por *paideia* y nada podía compararse con la aportación positiva que, mediante la formación de estos hombres, había hecho a la dirección de su *polis*. Generaciones posteriores de la Antigüedad hicieron la contraprueba y los sabios alejandrinos intentaron puntualizar la influencia política de las escuelas filosóficas, en especial la de la Academia Platónica, siguiendo la carrera de los distintos discípulos de Platón en la vida pública de su época[2513]. En la mayoría de los casos, estos hombres desempeñan un papel corto y violento como revolucionarios o como arbitristas. Más arriba hemos tenido ocasión de valorar este fenómeno como expresión de la problemática avanzada de aquellas figuras, que los empujaba al aislamiento, pero enjuiciadas desde el punto de vista del estado real de aquel tiempo, hay que reconocer que en su mayoría se caracterizan por su incapacidad para incorporarse a él en calidad de colaboradores y de servidores. Isócrates se daba clara cuenta de esto cuando en el discurso de la *Antídosis* trazaba la historia de su escuela, y a los ojos de sus conciudadanos es indudable que la participación activa de sus discípulos en el servicio de su ciudad debía construir una importante recomendación.

Pero esto tenía que hacer resurgir en seguida, a su vez, el viejo problema de hasta qué punto la educación puede responder, en general, de sus productos. Platón, en el *Gorgias*, culpaba a la retórica forense a la vieja usanza por enseñar a sus adeptos el arte reprobable de presentar como plausibles las malas causas. En sus

primeros tiempos, Isócrates había formulado su protesta contra este reproche, sosteniendo la tesis de que el abuso que hacen los malos de los bienes de la vida no puede ser una razón para hacer pasar a éstos por un mal[2514]. Pero ahora, al final de su carrera, se muestra dispuesto a asumir toda la responsabilidad por sus discípulos, si es que no se prefiere, por el contrario, rehusar al maestro toda participación en sus actos, en vista de que sus méritos están de manifiesto a la luz del día[2515]. Isócrates deja la decisión al arbitrio del lector, aunque se ve que piensa en las disquisiciones de sentido parecido a éste que después de la ejecución de Sócrates tejieron en torno a sus relaciones con sus antiguos discípulos Critias y Alcibíades. Los socráticos habíanse esforzado por aquel entonces en absolver a su maestro de toda responsabilidad en el futuro papel desempeñado por estos hombres en la historia de su patria durante los más difíciles tiempos de prueba en Atenas. Isócrates, como él mismo dice, no tiene que negar a ninguno de sus discípulos por los daños que haya inferido a Atenas[2516]. ¿Quién, al leer esto, no piensa inmediatamente en el más famoso de sus discípulos, en Timoteo, el hijo de Conon, que pocos años antes de publicarse el discurso sobre la *Antídosis*, después de haber sido elevado por dos veces a la cúspide del poder como estratego y estadista de la segunda liga marítima ateniense que él había contribuido a fundar, fue destituido por el tribunal del pueblo en vista de su conducta en la guerra de la confederación y condenado a una multa inasequible, para terminar poco después su vida en el destierro voluntario? Este discípulo había sido cargado naturalmente en la cuenta de Isócrates, pues todo el mundo conocía cuan íntimas eran las relaciones que a él le unían. Y no podía caber tampoco la menor duda de que esta amistad no había sido simplemente una relación humana, sino que envolvía además una comunidad de ideas marcadamente política. Isócrates había salido repetidas veces a la palestra como publicista, según él mismo reconoce, en favor de Timoteo[2517], el cual, a su vez, debía sus

concepciones políticas fundamentales a su maestro Isócrates. Por eso la prontitud con que el maestro se muestra dispuesto a salir totalmente responsable por los actos de todos sus discípulos equivale, en este momento, a un reto lanzado a la opinión pública. Y esta actitud debe ponernos en guardia, sobre todo si tenemos en cuenta que Isócrates es autor que nos tiene acostumbrados a la mayor cautela en todas aquellas cosas que pueden herir la sensibilidad del *demos*.

Los motivos que contribuyeron a esta salida a la publicidad son, probablemente, de carácter muy complejo. Es posible que a nuestro autor llegase a inquietarle seriamente la crítica irresponsable que circulaba de boca en boca y en que se presentaba a Isócrates como el padre espiritual de la reacción política que los círculos radicales de la época veían personificada en su discípulo. Y cuanto más compartiese las ideas de Timoteo acerca del fracaso y la caída de la segunda liga marítima, más tenía que preocuparle conservar inmaculado el nombre del amigo, por lo menos en la memoria de aquellos cuyo juicio le importaba algo. Añádase a esto que la fama de su propia escuela y de su sistema educativo dependía considerablemente de este caso y que era lógico que sintiese el temor de que aquel entrelazamiento de su *paideia* con la política real, del cual estaba orgulloso y al que había aspirado siempre[2518], pusiese en peligro la obra de toda su vida. Todas estas cosas se hallaban tan íntimamente enlazadas entre sí, que decidió salir a la palestra en defensa de su gran discípulo con todo el peso de su prestigio moral y literario. El sentimiento del miedo y su conocimiento más profundo de la verdadera naturaleza de las relaciones y, sobre todo, del carácter de Timoteo, le infundían el valor necesario para lanzarse a un ataque único en su género en toda la obra escrita de Isócrates. Al mismo tiempo, pone ante nuestros ojos la tragedia de la carrera de Isócrates como educador, tan llena de éxitos vista desde fuera, tragedia que es para él, a la par, la del estado ateniense. Esta tragedia tiene su raíz

en el viejo problema de las relaciones entre las grandes personalidades y la masa en la vida de la democracia griega.

El retrato de Timoteo que Isócrates esboza se destaca sobre el rico y brillante fondo de un relato de sus grandes hazañas como estratego y dirigente de la segunda liga marítima. Sin embargo, los grandes elogios que le tributa no son exagerados, sino que corresponden realmente a la importancia de sus méritos. Isócrates contrasta el número de las ciudades conquistadas por él con los éxitos alcanzados por los demás estrategos atenienses anteriores y llega a la conclusión de que Timoteo los sobrepuja ampliamente[2519]. Los nombres de sus victorias más destacadas aparecen alineados como figuras simbólicas en torno al pedestal de su monumento: Corcira en el Mar Jónico, Samos en Jonia, Sestos y Crithote en el Helesponto, Potidea y Torona en la costa de Tracia. la batalla naval de Alicia, la paz de Esparta, que acabó con la posición de prepotencia de esta nación y abrió cauce a su caída en Leuctra y, finalmente, la sumisión de la liga marítima de Calcidia[2520]. El hombre que logró estas victorias se destaca en medio de todas sus gloriosas hazañas con un perfil asombrosamente humano y no con el gesto heroico de los caudillos de otros tiempos. No era un temperamento vigoroso endurecido en las penalidades, sino un hombre de nervios sensibles y salud delicada. Comparado con el militarote Cares, el dios de la guerra del partido radical, cubierto de cicatrices, al que Isócrates quiere evidentemente referirse en este relato, aunque sin aludirle por el nombre, Timoteo representaba el ideal del estratego moderno. A las gentes del tipo de Cares las utilizaba como suboficiales, pero él era grande en lo que debe serlo un estratego[2521]. Veía la guerra como un problema de conjunto, veía al enemigo y a los aliados. Concebía siempre su misión desde el punto de vista político y militar al mismo tiempo. Sabía mantenerse en sus operaciones por encima de todas las influencias ajenas al frente y llevaba, sin

embargo, sus campañas hasta la victoria[2522]. Era maestro en la formación de un ejército que respondía siempre al objetivo por él perseguido en cada caso y sabía vivir con él y mantenerlo independiente[2523]. Su fuerza no era la del puño cerrado, pues era un genio para las conquistas morales. Supo conseguir, captándose la amistad y la confianza de los demás, todo lo que sus sucesores echaron a perder de nuevo suscitando el odio de los griegos. Le importaba más la popularidad de Atenas entre los demás griegos que su propia popularidad entre sus soldados[2524]. Toda la semblanza está escrita indudablemente con la mirada puesta en la catástrofe de la segunda guerra marítima, nacida del odio y la desconfianza de los griegos contra Atenas[2525]. Sin decirlo, Isócrates atribuye todas las desdichas al hecho de que los atenienses no supieron conocer a su verdadero dirigente. Compara a Timoteo con otro admiradísimo dirigente moderno, con Lisandro, otorgando la palma al primero. Lisandro conquistó su posición de repente, con un solo e inmenso golpe de fortuna, mientras que Timoteo era un hombre que obró siempre con tino y probó su agudeza intelectual en muchas situaciones completamente distintas y difíciles[2526].

Para los atenienses, este elogio del caudillo militar tres veces depuesto por ellos debía equivaler a una dura acusación, y desde el punto de vista de la justicia absoluta Isócrates no rebaja nada a su juicio de que el proceder de Atenas contra uno de sus hijos más grandes fue infame. Entiende, sin embargo, que lo sucedido es harto comprensible si se tienen en cuenta la naturaleza humana, sus flaquezas y su ignorancia, la envidia que empaña todo lo grande y todo lo eminente y la confusión de los tiempos modernos[2527]. El propio Timoteo contribuyó también en parte a que fuese desconocida su personalidad. Con esta concesión, Isócrates abandona el campo de la polémica política y desplaza el problema a su terreno peculiar, el de la educación. Timoteo no era un

enemigo del pueblo, ni un enemigo del hombre; no era soberbio ni adolecía de ninguna otra cualidad mala de carácter de esta clase. Pero el sentimiento de su propia grandeza, que tan útil le era como caudillo militar, le hacía difícil en el trato diario y le daba cierta apariencia de hombre altivo y brusco[2528]. Isócrates hace aquí una concesión de la mayor importancia para las relaciones con su educando, pues demuestra que su influencia educativa sobre él trascendió de los años en que fue propiamente su discípulo. Siguió siendo, con respecto a él, el retórico y el consejero aun en los tiempos en que Timoteo se hallaba ya en la cúspide de su éxito. «No pocas veces oyó de mí estas palabras: un estadista que quiera verse acatado por los hombres debe elegir, indudablemente, los hechos mejores y más saludables y las palabras más verdaderas y más justas; pero debe preocuparse también constantemente de adoptar en sus palabras y en sus actos una actitud popular y filantrópica.»[2529]

En este punto Isócrates intercala todo un discurso exhortativo a Timoteo, que no pretende ser tanto un relato desahogado como un modelo impresionante del tipo de educación practicado por él. Se pone ante los ojos del lector bajo la forma viva del discurso directo el modo como el maestro se esforzaba por suavizar en su conversación personal el sentido del orgullo del héroe. Es imposible contemplar esta imagen sin pensar en el precedente de Homero, que Isócrates debió de tener presente al escribir estas páginas en que se entretejen la verdad y la poesía: nos referimos al discurso exhortativo de Fénix a Aquiles que figura en el libro noveno de la *Ilíada*. El problema que aquí se planteaba era el mismo: refrenar el sentido de la *megalopsychia*, de la «grandeza del alma», insertándolo en la trabazón de una comunidad humana con frecuencia reacia al reconocimiento y a la gratitud. El trágico fracaso del intento, que según lo describe Homero se estrella contra la propia naturaleza del hombre de sentimientos grandes,

proyecta de antemano una sombra también trágica sobre la escena entre Isócrates y Timoteo[2530].

Isócrates le hace ver cómo es la masa: más propensa siempre a lo agradable y a lo que la halaga que a lo que le conviene. El impostor que se acerca a ella con la sonrisa del filántropo en la cara la encuentra mejor dispuesta que el hombre de bien que la aborde con mesurada dignidad. Pero Timoteo no da oídas a esta verdad. Por haber logrado grandes éxitos al frente de los asuntos exteriores del estado, cree que también los políticos de casa se mostrarán propicios hacia él[2531]. No comprende que el modo como le juzguen depende más de la dosis de buena voluntad que abriguen hacia él que de sus obras reales. Su benevolencia, si la tuviesen, los llevaría a pasar por alto todos los defectos que pudiera cometer y a poner por las nubes todos los éxitos que lograra alcanzar[2532]. Pero Timoteo no reconoce la importancia de este factor en política interior, a pesar de que en política exterior nadie sabe tomar en consideración con más tacto que él la psicología de la parte contraria[2533]. Le es imposible hacer concesiones a los demagogos, sin dejar de reconocer la importancia de estos hombres, que gozan de la confianza del pueblo[2534]. Isócrates, que por lo demás coincide plenamente con Timoteo en su modo de juzgar a los demagogos[2535], se muestra aquí dispuesto a ciertos sacrificios, porque le interesa la causa que defiende, la causa de Atenas y de Timoteo, y censura la brusquedad intransigente con que éste rechaza todas las ideas de este género: «Aunque Timoteo me daba la razón cuando así le hablaba, no era capaz de modificar su naturaleza. Era *kaloskagathos*, digno de la ciudad y de Grecia, pero no parangonable con esa clase de hombres a quienes molesta todo lo que descuelle por encima de ellos.» [2536]

La forma del discurso de la *Antídosis* permite a Isócrates tratar en él, al lado de estas imágenes de un valor histórico permanente, detalles de tipo más bien administrativo, tales como la cuantía

de su fortuna y de honorarios de sus enseñanzas, pues la ficción de que un conciudadano ha solicitado judicialmente cambiar de patrimonio con él le obliga a tocar también este aspecto material de su profesión[2537]. Conversando como el que no quiere la cosa, va deslizándose hacia esta cuestión. Otro amigo bueno ha querido disuadirle de tratar esto[2538]. Pero él no quiere ocultar nada a los atenienses. En el modo como toca el punto del dinero se echa de ver una cierta complacencia consigo mismo, aunque lo que alega aparece expresado, como cuadra a la idea del discurso, en un tono de defensa. Pero ésta debía responder necesariamente a ciertos ataques, a los que se refiere en la introducción, donde alude a los regalos en dinero de su discípulo, el difunto rey Nicocles de Salamina, en Chipre[2539]. Por aquel entonces, su gran fortuna suscitaba casi inevitablemente la envidia y la codicia de la masa, y mientras que en otro tiempo quien poseía una gran fortuna sentía el orgullo de mostrarla, en tiempo de Isócrates todo el mundo procuraba ocultar lo que tenía, por miedo de perderlo, aunque hubiese sido adquirido por medios lícitos[2540]. Pero Isócrates no pretende rehuir el problema de su fortuna; más aún, este problema es para él, visiblemente, un punto cardinal hacia el que quiere enderezar la atención del lector, ya que a sus ojos y a los de la mayoría de sus contemporáneos el éxito material de sus actividades docentes es el criterio supremo para juzgar de sus obras[2541]. Considera injusto que los sueldos de los profesores pretendan equipararse a los de los comediantes —los cuales consideraban en general, es cierto, como inasequiblemente elevados— y aconseja que se los compare con los de gentes del mismo rango y de la misma profesión[2542]. Entre éstas menciona a su maestro Gorgias, que profesó en Tesalia en una época en que los tesalianos eran los más ricos de toda Grecia y a quien se tenía por el hombre más rico de todos los retóricos. Pues bien, Gorgias no dejó, al morir, más que 1100 estateras. Con esto, Isócrates trata

de dar a entender modestamente en qué suma puede tasarse su fortuna[2543]. Su consumo privado ha sido siempre, desde luego, inferior a lo que tenía que pagar en concepto de impuestos públicos[2544]. Y no ha recibido su dinero de sus conciudadanos, sino de extranjeros atraídos a Atenas por la fama de su nombre, con lo que ha contribuido a la prosperidad económica de su ciudad natal[2545]. En este punto, el sólido carácter burgués de Isócrates y de su formación resalta con la mayor claridad si se le compara, por ejemplo, con la actitud aristocrática de un Platón, que jamás explotó como negocio la educación filosófica[2546]. La estimación del dinero se manifiesta con el mayor desembarazo en todas las obras de Isócrates, como algo evidente por sí mismo, y para juzgar este rasgo no debemos perder de vista que al pensar así no hacía más que moverse por los cauces trazados de antemano por sofistas y retóricos. La reglamentación de los honorarios era, en unos y en otros, lo mismo que en los médicos, absolutamente individual. No olvidemos que la actitud de Platón ante estos problemas representa la excepción[2547].

El discurso de la *Antídosis* es, como ya hemos dicho, una exposición que Isócrates hace de su propia vida y de su obra, en forma de defensa de su *paideia*. Caracteriza ésta, en primer lugar, mediante una serie de fragmentos de sus obras reproducidos a modo de pruebas, y, en segundo lugar, por el número y la actuación de sus discípulos, así como también por la valoración social de su educación, que se refleja para él en sus anhelos y en su «rumbo». Finalmente, en la última parte de su discurso traza un análisis general de su sistema de educación, en el que entra a examinar más a fondo sus fundamentos teóricos[2548]. Dada la inseguridad reinante en la opinión pública en torno al valor de la «filosofía» y de la cultura superior, a Isócrates le resulta extraordinariamente difícil hacerse comprender[2549]. Sabemos ya por sus primeros escritos programáticos sobre educación, el discurso *Contra*

los sofistas y la introducción a la *Elena*, que se esforzaba siempre en esclarecer sus posiciones destacándolas de las de otros. He aquí por qué su última autodefensa constituye también un intento encaminado a evitar que su sistema educativo se confunda con el de otras tendencias. Pero la aspiración a sustraerse a falsas interpretaciones le sirve al mismo tiempo de grata ocasión para enjuiciar los ideales de los demás. La solución acertada del problema educativo entraña grandes consecuencias, pues quien tiene la juventud tiene el estado[2550]. Esta convicción informa todas las consideraciones de Isócrates, y la coloca conscientemente al principio, seguro de que con ello captará también la atención de quienes se muestran de suyo indiferentes a estos problemas. Para él, la influencia sobre la juventud no es tanto un problema de poder como un problema de salvación y conservación de la *polis*. Si fuese realmente cierto que la cultura corrompe a la juventud, como sostiene la acusación ficticia y como tantas veces se había manifestado desde el proceso contra Sócrates, no habría más remedio que extirparla. Pero si, por el contrario, es algo saludable, deberá dejarse de calumniar a sus representantes y de castigar a los sicofantes, aconsejando a la juventud que se consagre a la cultura con mayor pasión que a ningún otro interés en el mundo[2551].

Isócrates da por sentado que toda educación espiritual superior se basa en desarrollar la capacidad de los hombres para comprenderse mutuamente. Este tipo de educación no consiste en la acumulación de simples conocimientos profesionales de cualquier clase que ellos sean, sino que versa sobre las fuerzas que mantienen en cohesión la comunidad humana. Estas fuerzas son las que se resumen en la palabra *logos*.[2552] La cultura superior es la que educa al hombre por el lenguaje así concebido, es decir, por el lenguaje como palabra pletórica de sentido, referida a los asuntos que son fundamentales para la vida de la comunidad humana y que los griegos llamaban «los asuntos de la *polis*» (τὰ

πολιτικά). El hombre, como un ser compuesto de alma y cuerpo, necesita que se vele por él en este doble sentido, que es por lo que las generaciones anteriores han creado la dualidad de la gimnasia y la formación del espíritu[2553]. Con la segunda, Isócrates no alude aquí, como de costumbre, a la música, sino a la filosofía o amor por la verdad, pues para él, como griego que es, no admite discusión la relación de la poesía y de las demás artes «musicales» con la formación del espíritu[2554]. Entre las dos formas de la *paideia*, la gimnasia y la cultura del espíritu, media un extenso paralelismo. Ambas consisten en esencia en gimnasias o ejercicios. El *paidotribés* enseña las posiciones del cuerpo inventadas para la lucha física; el forjador del espíritu, las formas fundamentales del discurso de que se sirve el hombre. Aquí, lo mismo que en el discurso *Contra los sofistas*, Isócrates introduce su teoría de las «ideas» del *logos*, aunque sólo esbozándola, como correspondía a una exposición de tipo general sobre su método[2555]. Es lo mismo que, según hemos visto, hace Platón en su *República*, al exponer su *paideia*, con respecto al lado técnico de su teoría de las ideas. Y no sólo en lo que se refiere a la teoría de las ideas, sino en todos los demás aspectos, el discurso de la *Antídosis* se limita a exponer con ciertas variantes las concepciones desarrolladas ya en el discurso *Contra los sofistas*.[2556] Sigue en pie, por tanto, sin alteraciones, el plan fundamental de su sistema retórico. Y lo mismo eh lo que se refiere a la valoración de los distintos factores de la educación, tales como las dotes naturales, la práctica y el estudio[2557]. Isócrates cita un largo fragmento tomado de aquel escrito programático anterior para demostrar que la opinión relativamente modesta a que llega al final de su carrera de educador en cuanto al valor de la *paideia*, había sido ya claramente formulada por él en aquel entonces[2558]. Isócrates replica a dos tipos de desdén hacia la *paideia*.[2559] El primero es el de los que abrigan dudas radicales respecto a la posibilidad de semejante educación del es-

píritu en general, es decir, de una educación encaminada a inculcar al hombre la maestría de la palabra y de la conducta certera[2560]. El segundo grupo, aun reconociendo la posibilidad de una formación intelectual y retórica, afirma que esta educación hace a los hombres moralmente peores, seduciéndolos a abusar de la superioridad así adquirida[2561]. Ambos problemas pertenecían, con certeteza, al círculo de disquisiciones que formaban ya parte integrante y firme de la introducción a la teoría de los sofistas. Estos problemas tienen su paralelo en los discursos del Protágoras del diálogo Platónico sobre la posibilidad de una educación[2562]. Isócrates refuta la duda absoluta sobre la posibilidad de una educación con argumentos que encontraremos expuestos más tarde en la obra del Seudo Plutarco sobre la educación de la juventud. Más arriba los hemos atribuido a la pedagogía de los antiguos sofistas, de donde ya los toma, al parecer, Isócrates[2563]. Así como el cuerpo, aun el más débil, se fortalece cuando se vela cuidadosamente por él y las bestias pueden amaestrarse o cambian de carácter por medio de la domesticación, existe también una disciplina que conforma el espíritu del hombre[2564]. Los profanos tienden a desdeñar la importancia que en esto tiene el factor tiempo y se sienten escépticos si no palpan los resultados de los esfuerzos a la vuelta de pocos días o, cuando más, al cabo de un año[2565]. Isócrates repite aquí su teoría sobre los diversos grados de eficacia de la *paideia*.[2566] Pero, aun reconociendo esta diversidad, sigue sosteniendo sin vacilar que la eficacia puede comprobarse en todos los seres más o menos dotados. Todos ellos ostentan en mayor o menor medida el sello de la misma formación espiritual[2567].

Contra el segundo grupo alega Isócrates que no es posible descubrir ningún motivo humano, ni el del placer, ni el del lucro, ni el del honor, que induzca al educador a hacer de la seducción intencionada de la juventud la meta apetecible de su profe-

sión[2568]. Su mejor recompensa es la de que sus discípulos alcancen la *kalokagathía* y lleguen a ser personalidades plenamente desarrolladas en lo moral y en lo espiritual, dignas de ser honradas por sus conciudadanos. Ellas son la mejor recomendación de su maestro, al paso que los malos disuadirán a otros de acudir a él[2569]. Incluso suponiendo que un maestro fuese un carácter incapaz de dominarse a sí mismo, no por ello iba a desear otro tanto para sus discípulos[2570]. Y si por su parte éstos aportan un carácter malo, no se puede en justicia hacer responsable de ello a la educación. Júzguese a ésta por sus representantes buenos y valiosos y no por los degenerados, incapaces de hacer un uso adecuado de la cultura[2571]. Isócrates no ahonda más en los puntos tocados por Platón en torno al problema de si es posible asociar al concepto de la verdadera cultura el abuso o la ineficacia. El retórico enfoca el concepto de ésta en un sentido más bien instrumental. La cultura, según él, no pretende ni aspira a cambiar toda la esencia del hombre, sino que da por supuesta la médula moral. Más tarde veremos que esto no constituye la última palabra de Isócrates ante este problema[2572]. El hecho de que sus discípulos acudan a Atenas desde el Mar Negro o desde Sicilia para escucharle, no quiere decir que en esos lugares hubiera sólo hombres perversos que los corrompieran, sino que en Atenas se encontraban los mejores maestros[2573]. Y el número de estadistas que han llevado a Atenas hasta la cúspide de su grandeza y que reunían todos ese don que les permitía realizar sus obras demuestra que la cultura retórica de por sí no incita a los hombres al mal. Isócrates no sólo cita como ejemplos a Solón y a Clístenes, los autores de la «constitución de los padres», sino también a los grandes hombres de estado de la era imperialista, como Temístocles y Pericles[2574]. He aquí los representantes de aquella cultura retórica y de aquella concepción retórica del estado que Platón rechazaba en el *Gorgias* y cuyo pretendido saber presentaba en el Menón como

meras opiniones certeras basadas en la «*moira* divina»[2575]. Isócrates no ignora, naturalmente, estas objeciones. Pero para él aquellos hombres son lo que eran para los atenienses anteriores a Platón y para la mayoría de los posteriores a él: la suprema pauta de toda *areté*. Por tanto, de todas las objeciones contra la retórica sólo queda en pie el hecho de que se puede abusar de ella, cosa que sucede con todas las artes[2576]. Esto no quebranta en lo más mínimo la fe de Isócrates en el poder del *logos* como fuente de cultura. Y como en esta última proclamación de sus principios sobre la esencia de su sistema de educación reaparecen todos los motivos fundamentales de su pensamiento como otros tantos momentos de una síntesis que lo abarca todo, esta parte de su apología termina con la repetición literal de aquel himno exaltando al *logos* que en otro tiempo pusiera en boca de Nicocles[2577].

Esta defensa se dirige, evidentemente, más bien contra otros representantes de la *paideia* enemigos de la *retórica* que contra la opinión pública en general. En efecto, al final del discurso se manifiesta abiertamente el antagonismo con la Academia Platónica. Isócrates echa en cara a los filósofos, antes que todo, el que éstos, conociendo mejor que nadie aquella fuerza del *logos*, se presten, no obstante, a rebajarlo y asientan a la crítica de la gente inculta, confiando en que con ello van a hacer pasar por más valiosa su propia obra de educación[2578]. Vemos cómo lo personal pugna por abrirse paso aquí, pero Isócrates se esfuerza visiblemente en rechazarlo, aunque no se recata tampoco para decir lo que piensa y siente con respecto a los filósofos de la escuela Platónica. Cree tener más derecho a hablar con mayor amargura de ellos que ellos de él. No quiere, sin embargo, colocarse en el mismo plano que aquellos cuyo carácter ha sido corrompido por la envidia[2579]. Estas palabras no brotan de la antigua polémica objetiva que se ventila ya sobre el plano de los principios en el discurso *Contra los sofistas* y en la *Elena*. La mezcla de resentimientos personales

que se advierte aquí requiere una explicación especial, que no es difícil encontrar. Sabemos que, como profesor de la Academia Platónica y, por tanto, en la última época de Platón, Aristóteles tenía a su cargo la iniciación de los discípulos en la enseñanza de la retórica. Se cita incluso, según una parodia libre de Eurípides, un verso de sus lecciones de retórica, que transcrito en prosa dice así: «Sería deplorable guardar silencio y dejar hablar a Isócrates.»[2580] Con estos cursos, Aristóteles se proponía satisfacer la necesidad que sus discípulos sentían de una cultura formal. La enseñanza retórica tendía a completar el estudio dialéctico. Pero era, al mismo tiempo, un intento de dar a la retórica una base más científica[2581]. Ambas cosas tenían necesariamente que atentar contra la escuela de Isócrates y provocar su indignación. Uno de sus discípulos, Cefisodoro, compuso una extensa obra en cuatro libros contra Aristóteles; ciertos indicios dan a entender que esta obra fue redactada en la época en que Aristóteles profesaba aún en la Academia de Platón[2582]. El carácter burlesco de Aristóteles nos lleva a pensar que su innovación tuvo que provocar necesariamente una polémica mordaz, aunque en su *Retórica* citase con frecuencia los discursos de Isócrates como modelos de oratoria. Los discípulos contribuían también con lo suyo a enconar la polémica. Se comprende, pues, por todas estas razones, que los dos venerables maestros, Platón e Isócrates, se sintiesen movidos a intervenir, aconsejando moderación. Las más recientes investigaciones sobre el *Fedro*, de Platón, tienden a situar el famoso homenaje que al final de esta obra se rinde a la vena filosófica de Isócrates en aquellos años posteriores y no, como antes se daba por seguro, en una época temprana[2583] en la que cuadrarían mal aquellas palabras de elogio, si se tiene en cuenta la actitud de repudio adoptada desde el primer momento por Isócrates. Considerarlas como una ironía sería una solución inaceptable, puesto que presentan todos los caracteres de la verdad y Platón, pese a todas sus reservas, no tenía más remedio que comprender pro-

fundamente la diferencia que había entre Isócrates y otros retóricos del tipo de Lisias. Cuando pone en boca de Sócrates la profecía de que Isócrates sabrá desarrollar algún día sus dotes naturales más bien filosóficas para crear algo propio, nos plantea el problema de ver hasta qué punto la trayectoria posterior del retórico justificó realmente aquellas esperanzas.

La actitud retraída de Isócrates en su polémica del discurso sobre la *Antídosis* encaja perfectamente en aquella imagen[2584]. Cuadra muy bien con el elogio relativo que Platón le tributa en el *Fedro*. La concesión hecha por él a Platón estriba en su distinto modo de enjuiciar los estudios teóricos. Ahora está dispuesto a reconocer que la dialéctica o «erística», como gusta de seguir llamándola, y las ciencias matemáticas de la astronomía y la geometría no dañan, sino que benefician a la juventud, aunque el beneficio no sea tan grande como sus representantes se figuran[2585]. Con ello se alude visiblemente a la Academia Platónica, la cual se había caracterizado siempre, pero sobre todo en las últimas décadas de Platón, por la asociación de estas dos ramas de enseñanza[2586]. Es cierto que «la mayoría de la gente» considera estas cosas vana charlatanería y «micrología», pues es incapaz de comprender de qué sirven para la vida cotidiana[2587]. Recordamos que el propio Isócrates había mantenido este mismo criterio en sus obras anteriores, empleando incluso las mismas palabras para atacar a Platón[2588]. Ahora se ve constreñido a ponerse a la defensiva; tal vez ha aprendido también a considerar la cosa desde otro punto de vista y concede de buen grado que los estudios lógicos y los matemáticos tienen una importancia no desdeñable, aun cuando destaca nuevamente la imposibilidad de aplicarlos a la práctica[2589]. Es cierto que a esta cultura puramente lógica y conceptual no puede dársele el nombre de filosofía, puesto que no da normas ni para el bien hablar ni para el bien obrar. Es, sin embargo, un ejercicio del alma y una iniciación en la verdadera filo-

sofía, es decir, en la cultura político-retórica[2590]. Como tal, la equipara sobre poco más o menos al estudio de la gramática, la música y la poesía, las cuales se encaminan al mismo fin: capacitar al hombre para que pueda asimilarse los más serios y elevados problemas[2591]. Por eso, coincidiendo con el Cálleles del *Gorgias* Platónico, considera perfectamente plausible el ocuparse por algún tiempo de aquella «llamada filosofía» de los Platónicos, siempre y cuando que se tomen medidas para que la naturaleza de los alumnos no se seque espiritualmente y se convierta en un esqueleto[2592], para acabar desembocando en las naderías de los antiguos sofistas (con lo cual se alude a los que hoy llamamos presocráticos). Estas artes de prestidigitadores, que sólo causan la admiración de los ignorantes, debieran, en efecto, desterrarse hasta en sus mismas raíces de los centros de cultura[2593]. La Academia dedicaba precisamente por aquellos años una atención redoblada a estos estudios, como lo demuestran el *Parménides* y el *Teeteto*, de Platón, y las obras de sus discípulos. Hay que concluir, pues, que este último mandoble iba dirigido también contra la Academia. Isócrates puede reconocer asimismo, en su conjunto, el valor de la dialéctica Platónica y de las ciencias matemáticas como gimnasia del espíritu. Pero las especulaciones metafísicas en torno al ser y a la naturaleza, asociadas a los nombres de Empédocles, Parménides, Meliso y otros, son consideradas por él simplemente como una necedad y provocan su indignación[2594].

Por donde Isócrates llega por fin a determinar la esencia de la verdadera cultura y a contraponerla al concepto de la cultura falsa o verdadera nada más a medias. Sin embargo, es aquí precisamente donde se revela hasta qué punto su pensamiento se halla supeditado al de su adversario. Las investigaciones filosóficas de Platón sobre la educación del hombre habían hecho que la luz de la conciencia se proyectase con tanta claridad sobre los proble-

mas decisivos, que Isócrates, involuntariamente, ya sólo acierta a expresar su criterio discrepante en forma de negación del punto de vista Platónico. ¿Qué es, pues, la formación del hombre o la «filosofía» interpretando esta palabra en el verdadero sentido y no en el sentido científico que le da Platón? Isócrates recoge también aquí cosas dichas antes, procurando tan sólo expresar con mayor claridad sus pensamientos[2595]. El punto decisivo para él es y sigue siendo éste: que a la naturaleza humana no le es dable alcanzar una auténtica ciencia, en el sentido estricto del «episteme» platónico, de lo que debemos hacer o decir (pues para Isócrates ambas cosas forman una unidad). Por eso, para él sólo existe una sabiduría (σοφία). La esencia de ésta consiste en descubrir certeramente en general lo mejor para el hombre a base de la mera opinión (δόξα). Por tanto, el nombre de «filósofo» debe darse al hombre entregado a esos esfuerzos por medio de los cuales puede recoger los frutos de *esta* «frónesis»[2596]. Isócrates coincide aparentemente con Platón en que concibe el conocimiento de los valores (τὸ φρονεῖν) como la meta y el compendio de la cultura filosófica del hombre. Pero reduce de nuevo este concepto a la significación puramente práctica que tenía en la conciencia ética del helenismo presocrático. Todo lo teórico aparece radicalmente eliminado de él. No encierra el menor conocimiento de la virtud o del bien en sentido Platónico, pues según Sócrates ese conocimiento no existe, al menos para los simples mortales[2597]. Con lo cual desaparece también el postulado de una *techné* política en el sentido del *Gorgias* Platónico, pues ésta tendría que basarse precisamente en ese conocimiento absoluto del bien, como luego había de exponer positivamente Platón en su *República*. La censura que éste dirige en el *Gorgias* a los grandes estadistas del pasado por no poseer la norma infalible de esta *techné* recae, según Isócrates, sobre el mismo que la formula, pues al aplicar a los hombres una pauta sobrehumana lo que hace es precisamente agraviar a los mejores de ellos. El hecho de que más tarde Platón

dijese, en el *Menón*, que la virtud de aquellos hombres ensalzados no descansaba en un saber real, sino simplemente en una opinión acertada que les había conferido como un «don divino» (θείᾳ μοίρᾳ), constituía para Isócrates el mayor elogio que podía tributarse a un mortal[2598]. Mientras que para Platón la fase superior de la *areté* y de la *paideia* empieza precisamente más allá de este éxito basado en el instinto y en la inspiración, el sistema de educación de Isócrates, sometiéndose por sí mismo a una limitación consciente y llevado de su escepticismo de principio, se mueve exclusivamente en la fase del simple criterio personal y de la mera opinión. Para él, la opinión acertada no es un problema de conocimiento exacto, sino de genio, y como tal inexplicable y refractario a ser trasmitido por medio de la enseñanza.

La sensación de que Platón y los socráticos exaltan enormemente el poder de la *paideia*, explica el que Isócrates tienda a dar una versión tan injusta y tan exagerada de sus adversarios y el que les atribuya la pretensión de poder inculcar la virtud y la justicia incluso a hombres malos por naturaleza[2599]. En ninguna parte resaltan las limitaciones espirituales de Isócrates con mayor claridad que en su crítica de la teoría Platónica de la *paideia*. Pese a toda la aversión que siente contra las sutilezas conceptuales de la dialéctica, no es del todo inasequible a su valor como instrumento formal de cultura y la misma concesión acaba haciendo con respecto a las matemáticas, si bien éstas se hallan todavía más distantes que la dialéctica de su concepto de la «filología», es decir, del amor por la palabra[2600]. En cambio, no comprende absolutamente nada de la conexión existente entre la purificación espiritual que se logra mediante la dialéctica y la irrupción de lo moral en el alma del hombre, y su sentido orientado exclusivamente hacia lo práctico no traspasa jamás este límite para llegar a la claridad mística que da la intuición intelectual de una norma absoluta, en la que, en último resultado, radica la certeza Platónica de una educación humana superior. Isócrates aplica a esta

suprema concepción de la esencia de la *paideia* el rasero de su inasequibilidad para gran número de aspirantes, lo que le lleva a considerar esta meta como ilusoria. La última e inapelable instancia de sus juicios es siempre el sentido común, y contemplado desde este punto de vista le parece fantasmagórico el puente que Platón tiende entre aquella idea absoluta y la misión moral y educativa del hombre[2601].

Pero el nuevo giro de la Academia hacia la retórica tenía necesariamente que ofrecerle también a Isócrates, con independencia de la crítica que allí se hacía de él, un lado positivo. Tal vez fuese la concesión implícita en ella de la necesidad indeclinable de una cuidadosa cultura formal del lenguaje lo que le inspiró en el discurso de la *Antídosis* aquellas palabras de otro modo difíciles de comprender: las palabras en que dice que quienes se ocupan de la educación moral (en un sentido Platónico) serían mejores si se dedicasen más a la retórica y su *eros* se orientase hacia el arte de la persuasión[2602]. Al decir esto no se alude solamente al desarrollo de las dotes de la inteligencia, sino también, de modo visible, al mejoramiento del carácter moral. Es cierto que no existe un saber infalible que conduzca a la virtud, como antes había dicho Isócrates, pero sí es posible ir modificando y ennobleciendo gradual e involuntariamente todo el ser del hombre dando al espíritu como ocupación un objeto digno. Y es precisamente la cultura retórica la que puede hacer esto[2603]. Esto quiere decir que cuando Platón la juzga indiferente en materia de moral y además un estímulo para el abuso, no comprende, según Isócrates, los efectos de la verdadera retórica. Ésta no versa sobre los intereses encarnados en los negocios individuales, sobre los que recaía la enseñanza retórica en tiempos anteriores, sino sobre los supremos bienes y asuntos comunes de los hombres; los actos a que sirve de acicate son los más convenientes y saludables, y el retórico en quien la consideración y el enjuiciamiento de estos problemas, a fuerza de tratar constantemente con ellos, se convierta

en una segunda naturaleza tiene por fuerza que adquirir, no sólo para el asunto que se debate, sino también para todos sus actos en general, esta capacidad de pensar y hablar certeramente, que es el fruto natural de un estudio serio del arte retórico[2604]. Isócrates no busca la misión del orador, de un modo abstracto, en las distintas manifestaciones de su elocuencia y en sus premisas espirituales de carácter formal, que primero se le vienen a uno al pensamiento al tratar de esto, es decir, en los medios técnicos de persuasión, sino en su propia comunicación como carácter. Pues lo verdaderamente convincente en todo discurso es la personalidad que está detrás de la palabra hablada o busca su expresión en ella[2605]. Platón había reprochado a la retórica el que empujaba al individuo a la *pleonexia*, o sea la satisfacción de sus impulsos naturales, a la «apetencia de más», por tratarse de un simple medio despojado de un fin moral[2606]. Isócrates recoge esta frase, demostrando con ello una vez más que al determinar la esencia de la verdadera cultura no hace otra cosa que contestar a la crítica de Platón[2607]. Ya en su *Discurso sobre la paz*, al debatirse con la idea de poder del partido imperialista ateniense, había seguido la táctica no de rechazar pura y simplemente su tendencia a lograr más como tal, sino de probar que tergiversaban en un sentido burdamente material este instinto fundamental de la naturaleza humana, desviándose con ello del camino recto[2608]. Pues bien, lo que allí postulaba para la política del estado lo repite en el discurso de la *Antídosis* como postulado de la personalidad individual. Y así como allí había intentado demostrar que su política de conquistas morales y de estricta juridicidad era la única verdadera *pleonexia*, aquí rechaza la equiparación Platónica de la *pleonexia* a la injusticia y a la violencia y se esfuerza en probar que con ese criterio no se podría, en realidad, llegar muy lejos en la vida. Aquí vuelve a enlazarse con la vieja convicción griega de la utilidad de la justicia. Y así, la tendencia a los fines superiores de

la cultura moral y espiritual se convierte para él en la verdadera satisfacción de aquel impulso primigenio del propio enriquecimiento y de la propia exaltación del yo. Y así como la verdadera filosofía no consiste en lo que los llamados filósofos predican como tal, la verdadera *pleonexia* no es lo que ellos censuran como el fruto maligno de la retórica. La auténtica retórica, que es la verdadera filosofía y la verdadera formación del espíritu, conduce también a una forma del propio enriquecimiento superior a la lograda por medio del placer, del robo y de la violencia, a saber: a la cultura de la personalidad como meta inherente a ella[2609].

Isócrates ve esta teoría realizada en la educación que su escuela da a los jóvenes y la contrapone, por su estudio abnegado, al desenfreno de la masa inculta de la juventud ateniense, que dilapida sus fuerzas en la embriaguez, el juego y los apetitos sensuales[2610].

En el discurso de la *Antídosis*. Isócrates reduce a dos fuentes las críticas que se oponen a su clase de educación: la maledicencia de los falsos educadores, es decir, de los filósofos, y las calumnias políticas de los demagogos. Insensiblemente, se desliza de la refutación del primer grupo de críticas a la del segundo, al quejarse de que en Atenas se ve con mejores ojos a la juventud que malgasta su tiempo estérilmente y sin rumbo que a la juventud preocupada por cosas serias, porque se la considera inocua e incapaz de crítica políticamente. Con esto se abre el camino para llegar al final de la autodefensa de su sistema educativo y de su examen a la luz del verdadero ser y de los verdaderos deberes del pueblo ateniense. En el *Panegírico*, el mayor elogio que había podido hacer de Atenas era el presentar a esta ciudad como la patria de toda cultura superior, de la que el espíritu griego había irradiado a todos los países y que había enviado sus discípulos como maestros al resto del mundo[2611]. Ahora, Isócrates invierte esta idea y la convierte en razón decisiva para probar la necesidad y la

significación nacional de la retórica. Desde el primer momento había visto en ella la verdadera encarnación del impulso primigenio y creador de cultura de la «filología», del amor al *logos*[2612]. No es ateniense el despreciar el *logos* ni sentir odio por la cultura del espíritu, odio que ahora es frecuente encontrar entre los poderosos políticos y entre la masa y que constituye un síntoma de degeneración del estado ático. Se trata, evidentemente, de un juicio bastante vago, que cualquiera puede con facilidad interpretar a su antojo, si bien existe una norma objetiva para hacer lo que es ateniense y lo que no lo es. Lo verdaderamente sustancial y permanente de la obra de Atenas para el mundo, a los ojos de todos los demás griegos, es la cultura[2613]. Y si el propio pueblo ateniense ha caído tan bajo que ya no comprende esto, será oportuno recordar que la fama de la ciudad en el mundo entero se debe al espíritu ático. ¿Cómo es posible que el pueblo considere más amigos de él y más benéficos a los toscos y violentos demagogos que le hacen odioso ante el resto de la humanidad que a los verdaderos agentes de la cultura, que han sabido inculcar el amor a Atenas a cuantos se han acercado a ellos? Al perseguir a los representantes de su cultura espiritual, los atenienses hacen lo mismo que si los espartanos castigasen las actividades guerreras o los tesalinos anatematizasen la cría de caballos y la equitación[2614].

En aquellos años que siguieron al desastre de la segunda liga marítima ateniense, planteábase de cierto, por las razones que fuese, la necesidad de salir políticamente en defensa de la cultura. Los demagogos a quienes Isócrates y sus correligionarios hacían responsables de las desdichas de Atenas pasarían seguramente al contraataque. La tendencia más radical de la democracia fue adoptando una actitud cada vez más hostil ante la cultura a medida que se iba definiendo el entronque entre la cultura y la crítica política. Es un hecho que los representantes de la cultura, a pesar de todas las discrepancias de principio en cuanto a la esencia de la verdadera *paideia*, se mantenían todos en su fuero in-

terno alejados por igual del estado ateniense, tal como entonces existía. De este profundo antagonismo habían brotado, en efecto, las ideas políticas de reforma mantenidas por Isócrates en el *Areopagítico* y en el *Discurso sobre la paz*. Ahora en su gran discurso de defensa aboga abiertamente en pro de sus ideales educativos[2615]. Lo que sublevaba a la masa, la creación de una nueva aristocracia espiritual en vez de la antigua nobleza de nacimiento, que había perdido ya de modo definitivo su importancia, era precisamente el ideal consciente de la educación isocrática. Su defensa culmina en la idea de que la verdadera educación era incompatible con una sociedad dominada por demagogos y sicofantes[2616]. Pero, al mismo tiempo, pretende demostrar que este tipo de educación no contradice al espíritu del estado ateniense de por sí, y de nuevo es el ejemplo de los antepasados el que sirve de punto de apoyo a su crítica. Los estadistas que hicieron grande a esta ciudad no eran gentes de la calaña de los actuales demagogos y agitadores. Fueron hombres de elevada cultura y espíritu superior los que expulsaron a los tiranos e instauraron la democracia y los que luego vencieron a los bárbaros y unificaron a los griegos liberados bajo la dirección de Atenas. No eran hombres exactamente iguales que los demás, sino hombres que descollaban por sobre los demás. Honrar, amar y cultivar estas personalidades excepcionales: tal es la exhortación con que termina este discurso de Isócrates[2617]. Pero ¿quién no percibe el profundo pesimismo que flota sobre sus palabras? Estas palabras fingen pronunciarse ante un tribunal, pero en realidad salen del retraimiento de un rincón desde el que ya no se ofrece ninguna posibilidad de influir en la marcha de las cosas, porque el abismo entre el individuo y la masa, entre la cultura y la incultura es ya insondable.

Sólo partiendo de aquí se comprende por qué Isócrates y los círculos personificados por él se remontan por encima de la estructura del estado-ciudad griego heredado del pasado y por en-

cima de sus formas a nuevas tareas panhelénicas. Partiendo de aquí puede comprenderse también el tan comentado «fracaso» de la capa social más culta al llegar la hora de la última lucha en pro de la libertad de la *polis* griega. Isócrates vio en la nueva estrella ascendente del rey Filipo de Macedonia, en que los defensores de la *polis* veían un signo funesto, todo lo contrario, la luz de un porvenir mejor, y saludó en su *Filipo* al gran adversario de Atenas como el hombre a quien la *tyché* había conferido la misión de realizar su idea panhelénica. Él asumiría ahora la tarea de conducir a todos los estados griegos contra los bárbaros, que en otro tiempo, en el *Panegírico*, asignara Isócrates a Atenas y a Esparta[2618]. De los hombres que eran en Atenas el alma de la resistencia contra Macedonia, incluso de Demóstenes. no hablaba nunca más que como de hombres incapaces de hacer ningún bien a la *polis*.[2619] El estado y la cultura, que en el siglo V se habían compenetrado y fortalecido mutuamente, se disociaban ahora cada vez más. Mientras que por aquel entonces la poesía y el arte iluminaban la vida de la comunidad política, ahora la filosofía y la cultura se enfrentaban a ella con sus postulados críticos y los políticamente descontentos veían engrosar sus filas. La última obra de Isócrates, el *Panatenaico*, nos lo revela preocupado del mismo gran problema de política interior que en el *Areopagítico*: el problema de cuál era la mejor constitución para Atenas. La retórica de la escuela isocrática fue acentuando cada vez más el factor intrínseco del arte oratorio: la política[2620]. A ello contribuyó también, visiblemente, la influencia de Platón, que veía en el mero formalismo la falla principal de la cultura retórica. Asimismo impulsaron a Isócrates en esta dirección, con fuerza cada vez mayor, la coacción de las condiciones externas y la actitud adoptada por él ante la situación política de Atenas. Como había reconocido desde el primer momento la necesidad de dar a la retórica un contenido material, no le era difícil seguir expandiéndose hacia este lado. Así se explica que su gimnasio retórico tomase un ca-

rácter cada vez más marcado de alta escuela política. El espíritu panegírico fue viéndose relegado en ella ante el espíritu crítico-educativo. Es cierto que aún da un último destello en el *Panatenaico*, pero en este elogio de Atenas con que el anciano de noventa y siete años se despide de su *polis*[2621] se echa de menos ya aquel elevado y esperanzado impulso de las obras de la edad viril. Se desparrama en consideraciones históricas acerca de la mejor forma de gobierno, la cual consiste según Isócrates en una combinación acertada de los tres tipos fundamentales de constitución[2622]. Entiende que lo más aconsejable es una democracia con un fuerte tinte aristocrático, fórmula que considera ya probada por el periodo de florecimiento de Atenas, durante el cual rigió este tipo de constitución. En este punto Isócrates aprendió también de Tucídides, cuyo Pericles presenta al estado ateniense, en su discurso fúnebre, como una combinación ejemplar de los elementos positivos de todas las clases de constitución. Esta teoría influyó en los estadistas peripatéticos e informó, a través de ellos, la obra del historiador Polibio. sobre todo en su modo de exponer el espíritu del estado romano, y el ideal de estado de Cicerón en *De república*.

VII. JENOFONTE: EL CABALLERO Y EL SOLDADO IDEALES

Entre LOS escritores del círculo socrático —si dejamos a un lado el genio de Platón, que descollaba por encima de todo y cuya obra literaria fue conservada por su escuela— sólo un hombre aislado del grupo, Jenofonte, ha llegado a nosotros a través de numerosos escritos. En cambio, los discípulos como Antístenes, Esquines y Aristipo, preocupados solamente por imitar las diatribas morales de su maestro, apenas representan para nosotros más que meros nombres. Y esto no es una simple jugada del azar. Por la variedad de sus intereses, por su forma de exposición y por lo vital de su personalidad, atractiva aun en lo que tiene de limitado, Jenofonte ha sido siempre un favorito del público lector. El clasicismo de la baja Antigüedad le consideraba con razón como uno de los representantes característicos de la *charis* ateniense[2623]. Aunque no se le lea directamente, como se hace hasta hoy en nuestras escuelas, por la transparente sencillez de su lenguaje, viendo en él el primer prosista griego; aunque se le juzgue simplemente a través de la lectura de los grandes autores de su siglo, de un Tucídides, un Platón o un Demóstenes, se tiene la sensación de que era la encarnación más pura de su tiempo. Y muchas cosas que podrían parecemos hoy espiritualmente triviales a pesar del encanto de su forma, toman un aspecto distinto.

Pero ni siquiera un Jenofonte puede, a pesar de su carácter burgués tan bien cimentado y de su claridad, ser considerado sencillamente como la expresión típica de su época. También él era un hombre aparte, con un destino peculiar, fruto consecuen-

te de su modo interior de ser, a la par que de su actitud ante el mundo circundante. Jenofonte, que había nacido en uno de los *demos* atenienses, el mismo de que descendía Isócrates, pasó por las mismas desdichadas experiencias que éste y Platón en la última década de la guerra del Peloponeso, que fue la época en que se hizo hombre. Se sintió atraído por Sócrates, como tantos jóvenes de su generación, y aun cuando no llegó a contarse entre sus discípulos en sentido estricto, fue tan profunda la impresión que aquel hombre dejó en él, que a su vuelta del servicio militar en el ejército de Ciro elevó al querido maestro, en sus obras, más de un monumento perdurable. No fue Sócrates, sin embargo, quien selló el destino de su vida, sino su ardiente inclinación a la guerra y a la aventura, que le empujó al círculo mágico de que era centro la figura romántica de aquel príncipe rebelde de los persas, llevándole a enrolarse bajo las banderas de su ejército de mercenarios griegos[2624]. Esta actuación, que él nos relata en el más brillante de sus libros, la *Anábasis o Expedición de Ciro*, le puso en contacto muy sospechoso con las influencias políticas de Esparta[2625]. y hubo de pagar las inapreciables experiencias militares, etnográficas y geográficas adquiridas durante su campaña asiática con el extrañamiento de su ciudad natal[2626]. En su *Anábasis* nos habla de la finca campestre de Escilo, situada en la región agraria de Elis, en el noroeste del Peloponeso. que los espartanos le regalaron y donde encontró su segunda patria[2627]. Disfrutó allí de algunas décadas tranquilas, consagradas a la vida rústica, al cuidado de su finca y a los ocios literarios. Ea afición a las variadas actividades del agricultor es, con el recuerdo de Sócrates y la inclinación a todo lo histórico y militar, una de las características principales de la personalidad de Jenofonte y también uno de los rasgos más importantes de su obra de escritor. La amarga experiencia política de su democracia natal le empujaba interiormente a tomar contacto con Esparta y a trabar un conocimiento más estrecho con los hombres dirigentes y las situaciones internas de

este estado, que por aquel entonces ejercía un imperio casi ilimitado sobre Grecia; fue esto lo que le impulsó a su estudio sobre el estado de los lacedemonios y a su panegírico de Agesilao. Al mismo tiempo, extendió en su *Historia de Grecia* el horizonte de su interés político a toda la historia de su tiempo y recogió en la *Ciropedia* sus impresiones persas. Jenofonte permaneció alejado de la patria durante las décadas del nuevo auge ateniense bajo la segunda liga marítima; no fue llamado de nuevo a su ciudad hasta la época de la decadencia de esta liga, la última gran creación política de Atenas, época en que procuró contribuir con algunos pequeños escritos de carácter práctico a la obra de reconstrucción del ejército y la economía. Poco después del fin de la guerra de la confederación (355), se pierden las huellas de nuestro escritor. Tenía a la sazón más de setenta años y lo más probable es que no sobreviviese a aquella época. Su vida abarca, pues, sobre poco más o menos, el mismo periodo que la de Platón.

Jenofonte figura, como indican las vicisitudes de su accidentada vida, entre los hombres que ya no podían sentirse encuadrados dentro del orden tradicional de su *polis*, sino que iban alejándose interiormente de él a través de los acontecimientos por ellos vividos. El exilio, que sin duda no había esperado, hizo que este abismo fuese, en un principio, infranqueable. Abandonó Atenas en el momento en que la confusión interior y la hecatombe exterior del imperio subsiguientes a las guerras perdidas empujaban a la juventud a la desesperación. Tomó en sus manos la dirección de su propia vida. Al redactar su escrito de defensa de Sócrates, que ahora figura como el libro primero a la cabeza de sus *Memorables*, escritas mucho más tarde —probablemente con motivo de la polémica literaria provocada a fines de la década del noventa por el libelo difamatorio del sofista Polícrates contra Sócrates y los socráticos[2628]—, su incorporación al círculo de los defensores de Sócrates obedecía a una razón más bien política: al deseo de demostrar desde el destierro que Sócrates no de-

bía ser identificado con las tendencias de un Alcibíades o de un Critias[2629], que la competencia de las escuelas nuevas por aquel entonces pretendía atribuirle como discípulos suyos, para desacreditar de este modo, como sospechoso de espíritu antidemocrático, cuanto tuviese alguna relación con Sócrates[2630]. A esto no se habían atrevido siquiera los acusadores del maestro, en su proceso. También para Jenofonte era peligroso verse clasificado de una vez para siempre en esta categoría, suponiendo que abrigase el propósito de retornar algún día a su patria[2631]. Este escrito, en el que debe verse una especie de manifiesto independiente contra la acusación política de Sócrates por Polícrates, permite llegar realmente a la conclusión de que su autor, en el momento de redactarlo, seguía pensando aún en el retorno a Atenas[2632]. La posterior incorporación de este folleto, actual en su tiempo, a la extensa obra de las *Memorables*,[2633] puede ponerse así en relación con una situación paralela: con la época en que Jenofonte es llamado de nuevo a su patria en la década del cincuenta del siglo IV, pues ahora aquel escrito cobraba nueva actualidad, como prueba del estado permanente de espíritu de su autor ante su ciudad patria. Al rendir un homenaje a la absoluta lealtad política de Sócrates, Jenofonte atestiguaba también su propia lealtad política a la democracia ateniense, que muchos ponían en tela de juicio[2634].

Una gran parte de sus actividades como escritor se condensa en la década del cincuenta[2635]. Indudablemente, el retorno a su ciudad patria sirvió de nuevo de incentivo a su productividad. Es lo más probable que fuese entonces cuando diese cima a su *Historia de Grecia*, que termina con la batalla de Mantinea (362) y en la que intenta esclarecer *a posteriori* la bancarrota del sistema espartano, tan admirado por él[2636]. También su obra sobre el estado de los lacedemonios corresponde al periodo posterior al derrumbamiento de la hegemonía espartana, como indica la consideración final de esta obra sobre Esparta en el pasado y en el presente[2637].

La alianza entre Atenas y Esparta desde comienzos de la década del sesenta vuelve a acercarle a Atenas, que por fin le llama a su seno. En la quinta década del siglo IV, al derrumbarse también Atenas y deshacerse la segunda liga marítima, el infortunio nacional provoca una nueva intensidad educativa en las obras posteriores de Platón y de Isócrates, en las *Leyes*, el *Areopagítico* y el *Discurso sobre la paz*.[2638] Jenofonte aporta a este movimiento, con cuyas ideas se siente vinculado interiormente, sus *Memorables* y otros escritos de menor extensión[2639]. Entre sus últimas obras, nacidas después de la vuelta del destierro, figuran con toda seguridad su escrito sobre los deberes de un buen caudillo de caballería, el *Hipparchicus*, en el que se hace referencia expresa a las necesidades de Atenas, la obra sobre el caballo y el jinete, relacionada con la anterior[2640] y el folleto de política económica sobre las rentas, suponiendo que sea auténtico, como hoy parece admitirse de un modo casi general[2641]. En este periodo parece que debiera situarse también, preferentemente, su escrito sobre la caza, consagrado por entero al problema de la *paideia* real, puesto que se manifiesta con violencia contra la cultura puramente retórica y sofística[2642]. Es una obra que encaja con dificultad en la quietud campestre e idílica de Escilo, donde ha pretendido encuadrarse por razón de su contenido. La experiencia que en ella se pone a contribución se remonta, naturalmente, a aquella época. Pero la obra a que nos referimos corresponde ya a la vida y a las actividades literarias de Atenas.

A través de toda la obra de Jenofonte como escritor resalta de un modo más o menos acusado el rasgo educativo consciente. No es sólo un tributo rendido por el autor a su época, sino una manifestación espontánea de su propia naturaleza. Hasta en el relato aventurero de su participación en la retirada de los diez mil griegos se contiene mucho que es directamente instructivo. Se trata de enseñar al lector cómo se debe hablar y actuar en

ciertas situaciones de la vida. Al igual que los griegos en una situación extremadamente angustiosa, cercados por amenazadoras tribus bárbaras y ejércitos enemigos, el lector debe aprender a descubrir y desarrollar la *areté* dentro de sí mismo. Se destaca abiertamente lo que hay de ejemplar en muchas figuras y acciones, sin hablar de los conocimientos y capacidades materiales que se abren paso audazmente, sobre todo en el terreno militar. Sin embargo, el lector se siente más impresionado que por la tendencia conscientemente educativa de la obra, por la emoción vivida de las peripecias del autor y de sus camaradas en una situación como aquélla, angustiosa y desesperada, aun para soldados impávidos y fogueados en la guerra. Nada más lejos del modo de Jenofonte que la actitud de simple espectador ante la propia valentía y la propia pericia.

Éstas le ganan nuestras simpatías, sobre todo teniendo en cuenta que un episodio como aquél, en que diez mil griegos, abriéndose paso por sus propios medios desde las tierras del Eufrates hasta las costas del Mar Negro, entre combates y peligros sin cuento y consiguiendo salvarse después de perder a sus oficiales, es el único rayo de luz que brilla en medio del panorama sombrío y desesperado de la historia griega de aquel tiempo.

Lo que más profundamente conmueve al lector no es el modo como Jenofonte pretende influir sobre él, sino la impresión perdurable que deja en su espíritu el mundo de los pueblos extraños. Esta impresión se refleja en cada página y, sobre todo, en su pintura imparcial de los nobles persas y de sus virtudes varoniles, cuyo sentido y significación para Jenofonte se revelan con toda claridad cuando se las proyecta sobre el fondo idealizante de la *Ciropedia*. Es cierto que esta nota no domina todo el cuadro, sino que se combina con la repulsión tan profunda que suscita en el autor la felonía de aquellos representantes degenerados del régimen persa imperante, con quienes tenían que tratar los griegos. Pero no habría sido necesario el testimonio de su *Oikonómikos*, en

que nos asegura que si el joven Ciro hubiese vivido más tiempo habría llegado a ser un monarca tan grande como su famoso antecesor[2643], para hacernos comprender con qué ojos debemos considerar el retrato que de él traza en la *Anábasis*.[2644] Es un retrato pintado por la mano de un admirador entusiasta, que no sólo deplora la trágica suerte heroica del hijo del rey caído en la lucha, sino que ve brillantemente reencarnada en él la *areté* de los antiguos persas. Al final de la *Ciropedia*, Jenofonte atribuye las causas de la decadencia del poder de los persas a la relajada moral reinante en la corte de Artajerjes Mnemón, aquel mismo rey a quien su hermano Ciro intentó derrocar del trono[2645]. Si la sublevación hubiese triunfado, Ciro habría traído un renacimiento de los antiguos ideales persas, aliados a las mejores fuerzas del helenismo[2646] y tal vez la historia del mundo habría tomado otro rumbo. La imagen que Jenofonte traza de la personalidad de Ciro en la *Anábasis*, después de relatar su heroica muerte en la batalla de Cunaxa, es un paradigma perfecto de la más alta *kalokagathía*.[2647] Es un modelo que debe estimular a la imitación y demuestra a los griegos que la verdadera virtud varonil y la nobleza en el modo de pensar y de obrar no constituyen un privilegio de la raza griega como tal. Aunque en Jenofonte se trasluzca constantemente el orgullo nacional y la fe en la superioridad de la cultura y el talento griegos, está muy lejos de pensar que la verdadera *areté* sea un regalo de los dioses depositado en la cuna de cualquier filisteo helénico. En su pintura de los mejores persas se destaca por todas partes la impresión que despertara en él su trato con los representantes más destacados de aquella nación: la impresión de que la auténtica *kalokagathía* constituye siempre, en el mundo entero, algo muy raro, la flor suprema de la forma y la cultura humanas, que sólo se da de un modo completo en las criaturas más nobles de una raza.

La mentalidad griega del siglo IV, llevada por su tendencia majestuosa, aunque con frecuencia poco real ya, a exigir que todos los seres humanos participasen por igual de la *areté*, reconociéndoles al mismo tiempo plena igualdad de derechos civiles, se hallaba ante el peligro de perder de vista aquella verdad. De modo indudable. Jenofonte veía confirmado constantemente por la experiencia el hecho de que el griego medio era superior al bárbaro medio, por su capacidad de iniciativa y su sentido de la propia responsabilidad. La grandeza de los persas estriba, sin embargo, en haber sabido crear una selección de una cultura y una formación humana gigantescas. Este hecho no podía pasar desapercibido para la mirada imparcial del griego, sobre todo si se tiene en cuenta que los pensadores griegos de aquella época, un Platón y un Isócrates, en sus teorías sobre la educación y la cultura, presentaban con toda claridad el problema de la selección como el problema cardinal de toda cultura. El contacto con una raza extraña y con su estilo de vida, fue, pues, para Jenofonte la revelación de las premisas tácitas de toda cultura superior, desconocidas con harta frecuencia por los educadores idealistas. Aquellos persas nobles tenían también su *paideia* o algo análogo a ella[2648], y por tenerla se mostraban tan sensibles para las supremas realizaciones del helenismo[2649]. En la imagen de Ciro trazada por Jenofonte aparecen íntimamente asociados la helenofilia y la alta *areté* persa. Ciro es el Alejandro de los persas, que sólo difiere del de Macedonia por su *tyché*. La lanza que lo traspasó podía haber derribado también a Alejandro[2650]. A no ser por esta lanzada, la historia del helenismo habría comenzado con Ciro y habría tomado distinto rumbo[2651]. La *Anábasis* de Jenofonte pasó a ser, sin embargo, el libro que, manteniendo vivo en el recuerdo de los griegos del siglo IV la retirada de los diez mil, alentaba en ellos la conciencia de que todo jefe griego capaz podía conseguir lo que habría llegado a realizar aquel cuerpo de mercenarios griegos bajo el mando de Ciro, si éste no hubiese sido muerto. Desde en-

tonces, los griegos supusieron que el reino de los persas estaba a su merced. Jenofonte convenció de esto a todos los pensadores de su tiempo, como Isócrates, Aristóteles y Demóstenes[2652]. La *Anábasis* ponía en primer plano, al mismo tiempo, y planteaba por primera vez como un problema, la posibilidad de una fecundación de la cultura persa-oriental por la griega, al señalar la *paideia* del príncipe persa como factor de política cultural[2653].

La cultura griega, por su contenido espiritual y por su forma, aporta a cualquier otra *élite* lo que ésta no posee por sí misma, pero con ello la ayuda precisamente a desarrollarse. Para Jenofonte, Ciro no es un representante degenerado de la cultura a la moda griega, sino el tipo más puro y más excelente del persa[2654]. Este punto de vista armoniza bastante bien con el de Sócrates, cuando dice que muchos griegos no participaban para nada en la *paideia* helénica y que, en cambio, los mejores representantes de otras naciones se hallaban, en muchos aspectos, dominados por ella[2655]. La posibilidad y las condiciones de una influencia de la cultura griega por encima de los linderos de la propia raza fueron atisbadas, aunque no claramente percibidas, por estos griegos. Comprendieron que el camino consistía en articular la cultura helénica con lo mejor que hubiese en lo peculiar de cada pueblo. Esto hace que Jenofonte adquiera la conciencia de que el pueblo caballeresco de los persas, «enemigo jurado» de los griegos, presenta en cuanto a la estructura de su *paideia* de la nobleza una gran afinidad con la alta estima en que los antiguos helenos tenían la *kalokagathía*. Además, el paralelo repercute sobre un ideal griego y hace que los rasgos de la aristocracia persa *se* fundan en su imagen de la *areté* helénica. De otro modo, no habría podido surgir un libro como la *Ciropedia*, que presenta a los griegos el ideal de la verdadera virtud de un monarca, encarnado en la persona de un rey persa.

Esta obra, en cuyo título figura la palabra *paideia*, es decepcionante desde nuestro punto de vista, en el sentido de que sólo en su comienzo trata realmente de la «educación de Ciro»[2656]. No estamos ante una novela cultural de la Antigüedad, sino ante una biografía completa, aunque fuertemente novelada, del rey que fundó el imperio persa. Esta obra es, sin embargo, *paideia*, pues su designio instructivo se trasluce claramente en cada página. Ciro es el prototipo del monarca que, tanto por las cualidades de su carácter como por su conducta certera, va conquistando y consolidando paso a paso su posición de poder[2657]. El solo hecho de que los griegos del siglo IV pudieran entusiasmarse con semejante figura demuestra cómo habían cambiado los tiempos, y una prueba todavía más elocuente de ello es el hecho de que el autor de esta obra fuese un ateniense. Entramos en la era de la educación de los príncipes. El relato de los hechos y del ascenso de un monarca famoso en la historia era *uno* de los caminos conducentes a este fin. Platón e Isócrates lo persiguen por otros derroteros: uno, a través de su disciplina dialéctica; otro, mediante una recopilación de máximas y reflexiones en torno a los deberes del príncipe[2658]. A Jenofonte le interesa, en cambio, destacar las virtudes de su héroe como soldado. Virtudes que ilumina tanto en el aspecto moral como en el aspecto técnico-militar, adornándolas con rasgos sacados de la propia experiencia del autor. El soldado es en el fondo, para Jenofonte, el verdadero hombre, vigoroso y lozano, valiente y firme, disciplinado no sólo en la lucha contra los elementos y contra el enemigo, sino también contra sí mismo y sus propias flaquezas. Es el único hombre libre e independiente, en medio de un mundo en que no existe un estado bien cimentado ni un régimen de seguridad civil. El ideal jenofóntico del soldado no es el del caudillo arrogante que se vuelve frívolamente de espaldas a la ley y a la tradición y resuelve todas las dificultades con la espada en la mano. Su Ciro es al propio tiempo el prototipo de la justicia y su poder descansa sobre el

amor de sus amigos y la confianza de sus pueblos[2659]. El guerrero de Jenofonte es el hombre que confía lisa y llanamente en Dios. En su obra sobre los deberes del caudillo de caballería hay un pasaje en que dice que si algún lector se asombra de que todos sus actos comiencen «con Dios», es que nunca se ha visto obligado a vivir en constante peligro[2660]. Pero, además, la misión del soldado es, para él, la alta escuela del hombre verdaderamente noble. La unión del guerrero y el monarca en la persona de Ciro le parece una idea absolutamente natural[2661].

La educación de los persas llama la atención de Jenofonte precisamente porque ve en ella esta alta escuela de virtud y de nobleza, cuyo relato entreteje con la biografía de su héroe. Lo más probable es que Sócrates no fue el primero que encauzó su preocupación hacia este problema, pues hacía ya largo tiempo que los círculos de la «sociedad» de Atenas y de diversos sitios se hallaban vivamente interesados por el régimen político y la educación de otros pueblos[2662]. Jenofonte aportaba acerca de Persia nuevas noticias recogidas directamente por él a través de la experiencia o del conocimiento; tal vez hasta entonces no se habría iluminado jamás con luz viva este aspecto de la vida persa.

No quiere esto decir que sus datos acerca de ello fuesen tampoco muy detallados. Considera, sin embargo, la educación persa superior a la de los griegos[2663]. Al emitir este juicio, ve la educación griega a través de la imagen que de ella traza Platón. El único estado donde existe una preocupación pública por la juventud es Esparta, que Jenofonte no menciona en esta obra y cuya situación no podía equiparar a la de Grecia[2664]. Aquí, cada individuo cría a sus hijos como se le antoja. Ya adultos, la ley los toma de la mano y les impone sus preceptos. Peto su educación los hace poco aptos para responder a esa obediencia ante la ley de que los estados griegos se sienten tan orgullosos y a la que llaman justicia. Los persas, en cambio, inician su acción tutelar en

edad temprana e instruyen a la infancia en la justicia, del mismo modo que los padres griegos enseñan a sus hijos a deletrear[2665].

La sede de su educación es la «plaza libre» delante del palacio real, rodeada también de los otros edificios públicos. De este lugar se hallan desterrados el comercio y la granjería, para que su tráfago no se mezcle con la «*eucosmía* de la gente culta»[2666]. El contraste con lo que sucedía en Atenas y en Grecia es patente. Aquí, la plaza y los aledaños de los edificios públicos veíanse cercados de puestos comerciales y llenos del trajín ruidoso y agitado de los negocios[2667]. Esta localización hace que la *paideia* de los persas se sienta, desde el primer momento, fuertemente vinculada a la comunidad e incluso situada en el centro de la estructura política. Los directores de la educación de la infancia salen de las filas de los viejos, seleccionados como los más aptos para esta función, mientras que los educadores de los jóvenes capaces de empuñar las armas, de los «efebos», son representantes distinguidos de los hombres de edad madura[2668]. Los muchachos tienen, como en Grecia los adultos, una especie de tribunal ante el que pueden ventilar sus demandas y sus querellas, contra los rateros, los ladrones y los autores de actos de violencia, de fraude o de injurias[2669]. Los autores de un desafuero son castigados disciplinariamente, pero también quienes acusen a inocentes. Jenofonte destaca como nota peculiar de los persas el grave castigo con que sancionan la ingratitud. Ésta es considerada como la raíz de todo impudor y, por tanto, de todo mal[2670]. Esto nos recuerda la importancia que Platón e Isócrates atribuían en la educación de la juventud y en el aseguramiento de todo régimen social al *aidos*, al sentimiento del honor y del pudor[2671]. Para Jenofonte el verdadero principio de toda educación entre los persas es el ejemplo. El ejemplo enseña a los jóvenes a acatar sumisamente el supremo precepto, la obediencia, pues ve cómo los mayores cumplen continua y puntualmente el mismo deber[2672].

El régimen de vida de los muchachos es el más sencillo que puede imaginarse. Traen de su casa a la escuela un trozo de pan y una ensalada, así como un cacharro para recoger agua y beber, y comen todos juntos, bajo la vigilancia del maestro. Este sistema de educación llega hasta los 16 o 17 años; a esa edad, el joven ingresa en el cuerpo de los efebos, en que permanece durante diez años. Jenofonte tributa grandes elogios al deber de servir en el ejército desde temprana edad, pues la edad juvenil requiere cuidados especialmente atentos. El servicio militar es la escuela de la disciplina. Las unidades armadas se hallan constantemente a disposición de las autoridades y dan guardia al rey en sus excursiones periódicas de caza. Estas cacerías se celebran varias veces al mes[2673]. La alta estimación en que se tiene el noble ejercicio de la caza constituye, según Jenofonte, un signo de salud del sistema persa. Nuestro autor ensalza las virtudes de esta práctica, en que el hombre se endurece, y las concibe, lo mismo aquí que en su obra sobre el estado de los lacedemonios y en el *Cinegético*, como uno de los elementos esenciales de toda buena *paideia*.[2674] A este cuadro de la cultura persa, formado por el cuidado de la justicia y el desarrollo del hombre en la guerra y en la caza, añade Jenofonte, en el *Oikonómikos*, como tercer factor, el cuidado de la agricultura[2675]. El sistema social aparece dividido en las cuatro clases de edad: los muchachos, los efebos, los hombres y los ancianos. Sólo ingresan en la clase de los efebos los muchachos cuyos padres disponen de recursos para enviar a sus hijos a esta escuela de *kalokagathía*, en vez de ponerlos a trabajar, y los únicos que alcanzan el rango de adultos (τέλειοι) y luego la dignidad de ancianos (γεραίτεροι) son los efebos que coronan su tiempo completo de servicio[2676]. Estas cuatro categorías forman la *élite* del pueblo persa, sobre la que descansa todo el sistema político del estado, pues a través de ellas gobierna el rey al país. Todo esto tenía que antojársele muy extraño al público griego, exceptuando tal vez al de Esparta, que encontraría sin duda ciertos ras-

gos afines al sistema persa en las instituciones de su propio estado[2677]. Al lector moderno esto le recordará las escuelas de cadetes de los estados militares del tipo del antiguo estado prusiano, llamadas a suministrar su material humano al ejército y a formar a sus pupilos a tono con ello desde la edad infantil. Y el paralelo no deja de tener su justificación, si se tiene en cuenta que la base social de ambos sistemas era la misma. Era una base de tipo feudal, y aunque Jenofonte entienda que el linaje es sustituido aquí por la norma de la independencia financiera de los padres del niño que se trata de educar[2678], lo más probable es que esta categoría coincidiese en lo esencial con la nobleza terrateniente del estado persa.

Las tendencias aristocrático-guerreras de Jenofonte, que dentro de Grecia encuentran su paralelo más cercano en Esparta, se trazan un segundo modelo en este cuadro peculiar de la educación persa. Cabe preguntarse si la idea en que se basa la *Ciropedia* era puramente teórica o si estaba en el ánimo de su autor abogar prácticamente por la difusión y la realización de este ideal. Aunque Jenofonte fuese historiador, no es probable que adoptase, en aquella época, una actitud puramente histórica ante problemas como éstos. No puede uno menos que pensar que esta obra fue concebida por su autor en un momento en que Esparta se hallaba todavía en la cúspide de su poder y que un escritor refugiado como Jenofonte, que propendía interiormente hacia el sistema espartano, se proponía con ella estimular en los círculos cultos de su pueblo, a la luz del ejemplar gemelo persa, la comprensión para el auténtico espíritu de un estado guerrero. No es otra, en efecto, la finalidad que persigue con su obra sobre el estado espartano. Sin embargo, la consideración final con que el autor cierra ambas obras nos obliga a desechar toda intención de propaganda directa. En el prólogo a su *Ciropedia* se vuelve resueltamente de espaldas ante los persas de su tiempo y explica las razones de su decadencia[2679]. Y la misma actitud adopta ante la Es-

parta de sus días, al final de su obra sobre el estado de los lacedemonios[2680]. No lo habría hecho así, indudablemente, en vida del rey Agesilao, al que ensalzó en una apología escrita a raíz de su muerte (360) como la encarnación de la auténtica virtud espartana. Las alusiones a la historia de la época parecen situar la terminación de ambas obras en los últimos años de la vida de Jenofonte, cuando ya no podía hablarse de la hegemonía de Esparta[2681]. Pero, aun dejando a un lado todos los datos políticos actuales, es evidente que un hombre de sus ideas no podía sentir la tentación de elevar en estas obras un monumento al espíritu que presidía la educación de los persas. Su libro se esfuerza repetidas veces en salir al paso a la posible objeción de que trata de preconizar el régimen oriental y el despotismo bárbaro, para lo cual establece una distinción entre los persas reblandecidos de su tiempo y aquel pueblo de caballeros y guerreros que fundara el imperio. La exuberante vida oriental que muchos consideran como típica de Persia es, para él, característica de Media[2682]. Fue ésta la razón principal de que el imperio medo cayese en manos de los persas, tan pronto como éstos adquirieron la conciencia de su propia superioridad. Este pueblo persa, el de los tiempos de Ciro, no era un pueblo de esclavos, sino de hombres libres e iguales en derechos[2683], y mientras Ciro empuñó el cetro, este espíritu vivió inquebrantable en las instituciones del nuevo estado. Fueron sus sucesores quienes renegaron de él, acelerando de este modo la decadencia de su pueblo[2684]. Jenofonte ve en la *paideia* de los persas el último vestigio y el auténtico exponente de su primitiva *areté*. Y aunque el pueblo persa de sus días hubiese degenerado, lo considera digno de perdurar en la memoria de los hombres, con el recuerdo del fundador del imperio y de su pasada grandeza.

El ensayo de Jenofonte *La constitución de los lacedemonios*, constituye el paralelo inmediato de la *Ciropedia*. Aunque en ella no se

expone la historia de un solo hombre, sino que se traza la pintura de un estado, ambos libros son comparables entre sí, por comenzar con la *paideia*, destacando así en primer plano el punto de vista especial desde el que abordan el tema. Es cierto que la educación, considerada en sentido estricto, sólo ocupa los primeros capítulos de ambas obras, pero el autor la considera como la base del estado persa y del estado espartano, a la cual se remite constantemente[2685]. Y las demás instituciones de ambos pueblos presentan de un modo igualmente acusado el sello de un único sistema educativo, aplicado consecuentemente, siempre y cuando que hagamos también extensiva la palabra educación a la dirección de la vida de los adultos imperante en estos estados.

La idea espartana de la suprema virtud cívica ha sido deducida por nosotros de los documentos más antiguos que poseemos: las poesías de Tirteo (*supra*, pp. 92 *ss*.). Este autor pertenece a la época de la guerra de Mesenia, en que este ideal varonil espartano se abrió paso bajo el empuje de la necesidad exterior, al choque con concepciones tradicionales de carácter más aristocrático. Era la idea de que la suprema contribución del ciudadano al bien de la colectividad consistía en la defensa de su patria y de que sus derechos dentro del estado no debían ajustarse a ningún privilegio de linaje o de fortuna, sino a su conducta en el cumplimiento de este deber supremo. Y esta concepción fundamental acerca de las relaciones entre el individuo y la colectividad se mantuvo siempre indemne en una comunidad como la espartana, obligada a defenderse en todo momento con las armas en la mano y a velar por su existencia en un estado de guerra permanente. A lo largo de los siglos fue surgiendo de ella y estructurándose un sistema peculiar de vida civil. No estamos informados acerca de las diversas etapas de su desarrollo. En los tiempos de Jenofonte y de Platón, y mucho antes seguramente, este cosmos espartano aparecía ya ante los ojos del mundo como una formación plasmada. Es, sin embargo, al interés de estos pensadores y escritores por la

paideia de los espartanos, exclusivamente, al que debemos el que se haya conservado algún conocimiento de Esparta digno de mención[2686]. Los demás griegos veían con asombro cómo todas las instituciones de Esparta tendían a un solo fin: hacer de los ciudadanos los mejores guerreros del mundo. Aquéllos comprendían muy bien que este objetivo no podía alcanzarse solamente a fuerza de adiestramiento técnico, sino que suponía una formación interior del hombre, la cual databa ya de la más temprana infancia: no era una formación puramente militar, sino una formación política y moral en el más amplio sentido, aunque antagónica a todo lo que los griegos entendían por tal. En toda Grecia había, al lado de los amigos de la democracia ateniense, partidarios convencidos del espíritu espartano. Platón no es, ni mucho menos, exponente típico de los segundos, pues adopta una actitud crítica ante el ideal espartano como tal. Sólo admira la consecuencia con que la idea normativa penetra en Esparta todas las esferas de la vida civil y la conciencia de la importancia que tiene la educación para la estructuración del espíritu colectivo[2687]. No es Platón, sino Jenofonte, el verdadero representante de aquellos filoláconos que existían, sobre todo, en los círculos aristocráticos de Grecia.

Su crítica de la democracia ateniense de su tiempo, tal como se manifiesta abiertamente en las *Memorables*, a pesar de su lealtad cívica hacia su ciudad-patria, le llevaba a admirar en Esparta, la adversaria política de Atenas, muchas cosas que consideraba como la solución, inspirada por la sabiduría consciente, de ciertos problemas fundamentales no resueltos en el estado ateniense. Todos los males de la democracia de su tiempo brotaban, al parecer, de una sola fuente: el exagerado impulso de propia afirmación del individuo, que no parecía reconocer deberes, sino solamente derechos del ciudadano y veía en ello justo la esencia de la libertad que el estado debía garantizarle. Quien, como Jenofonte, profesaba el ideal del soldado que hemos visto, era natural

que considerase especialmente deplorable esta falta de disciplina consciente de su responsabilidad. Su pensamiento político no partía de los postulados ideales del individuo, sino de las condiciones externas impuestas por la existencia de la colectividad. La falta de capacidad y de voluntad defensiva de los ciudadanos atenienses, que destacaban también constantemente otros críticos contemporáneos suyos como Platón, Isócrates y Demóstenes, tenía que parecerle a un hombre como él una frivolidad pueril e inconcebible, llamada a acarrear en breve plazo, en medio de un mundo de enemigos y de envidiosos, la pérdida de la famosa libertad de que tanto se enorgullecería la democracia ateniense. Indudablemente, la disciplina espartana no era el fruto de la libre decisión de una mayoría cívica. Formaba parte del armazón legislativo fundamental del estado, en que Jenofonte veía la obra genial de un solo hombre, de la figura semimítica de Licurgo[2688]. Las condiciones históricas propias de la larga subsistencia, en Esparta, del régimen primitivo de una vida de campamento guerrero, la coexistencia de varias razas dentro de un mismo estado, una raza dominante y otra dominada, y la perduración de un estado de guerra casi siempre latente entre ambas a lo largo de muchos siglos, no eran, indudablemente, hechos ignorados de Jenofonte, pero no los menciona, sino que concibe más bien el cosmos espartano como una obra de arte política estática, cuya originalidad ensalza y cuya imitación por otros considera apetecible[2689]. Evidentemente, no se imaginaría esta imitación como una copia servil de todas las instituciones, pero los escritos de Platón sobre el estado son el mejor comentario a lo que la mentalidad griega entendía por imitación. Los griegos propendían menos que nosotros a considerar en su individualidad única una creación consecuente de por sí, aunque regida por las condiciones de su esencia, y en cuanto se veían en el trance de tener que reconocer las virtudes de un sistema, cualesquiera que ellas fuesen, pugnaban por imitar lo que les parecía bueno y útil. Es-

parta es, para Jenofonte, la realización de todo un estado de aquel ideal del soldado que él había conocido en la vida libre del campamento, en la campaña de Ciro.

A Jenofonte no se le oculta lo que hay de paradójico en el tipo de vida y en el sistema de educación de los espartanos, desde el punto de vista del individualismo corriente de su tiempo y de su conciencia de la libertad[2690]. Procura presentar su adhesión a las instituciones de Licurgo, como lo hace repetidas veces, bajo la forma cauta de dejar que el lector reflexivo decida por sí mismo si el legislador espartano, con sus medidas, benefició o no a su pueblo. Debía suponer necesariamente que la opinión de sus lectores se dividiría y que muchos encontrarían demasiado caro el precio pagado por aquellos beneficios[2691]. Pero, evidentemente, contaba también en gran medida con la aquiescencia de sus contemporáneos y no sólo, indudablemente, en las ciudades y los estados en que se reputaban superfluos los intereses literarios como los que su libro presupone, cosa que ocurriría tal vez en la misma Esparta[2692]. No se trataba, ni mucho menos, de un problema puramente ideológico. Se ha dicho de Jenofonte, por la extemporaneidad de su ideal en medio de un mundo circundante democrático ilustrado, que era un romántico, pero este escritor no era un poeta, sino un hombre práctico. Aparte de su primitiva simpatía de soldado por Esparta, estaban también en juego, sin duda alguna, sus convicciones políticas como agrario. Sentía aversión por el hombre de la ciudad y por la vida urbana y veía claro que los intentos de solución del problema social que partían del proletariado de las ciudades eran inaplicables a la tierra y a los agricultores. El hecho de que durante las décadas en que vivió dedicado a la agricultura en aquellos remotos parajes de Elis, no dejase de participar en las luchas políticas que tampoco allí faltaban, demuestra un conocimiento exacto de las condiciones de los partidos existentes en aquella comarca, de que habría de dar pruebas en los libros posteriores de su *Helénica*. Refiere estos problemas

con relativa extensión y como testigo ocular, indudablemente[2693]. En aquellas luchas sociales se cruzaban las influencias aristocráticas de Esparta y las tendencias democráticas de Arcadia, y Jenofonte tuvo ocasión de estudiar unas y otras en sus efectos. Para el Peloponeso agrario, el movimiento democrático alimentado allí por Tebas después de la derrota de Esparta en Leuctra, constituía algo relativamente nuevo, pues aquellas tierras llevaban ya varios siglos firmemente atadas a la dirección de Esparta. Los elementos conservadores seguían manteniéndose al lado de Esparta, aun después que Mesenia y Arcadia lograron desprenderse de este sistema político. La influencia de la nueva expansión arcadia no era vista con buenos ojos en Elis. Jenofonte consideraba como un hecho afortunado el que Atenas, atemorizada ante el súbito ascenso de Tebas, se aliase a la humillada Esparta. Esto hacía que el lector ateniense, sobre todo después de haber visto a las tropas de Atenas luchando repetidas veces al lado de las de Esparta contra los tebanos, fuese más asequible al análisis sereno, aunque no exento de crítica, de las instituciones espartanas y no hacía recaer sospechas políticas sobre el autor, como habría sucedido antes sin ningún género de duda[2694].

Los detalles de la educación espartana, de la llamada *agoge*, son demasiado conocidos para que necesitemos transcribirlos aquí de la obra de Jenofonte. Las características esenciales del sistema son: la tendencia a velar desde muy temprano por la educación de hijos sanos ya antes de la concepción y durante ésta y el embarazo, la selección racial y la eugenesia; el ejercicio de la educación por medio de los órganos del estado y no, como en otras ciudades, por medio de los padres y de los esclavos, a quienes era entregado el niño para su vigilancia; la institución del *paidónomo* como suprema autoridad educativa del estado, el encuadramiento de los muchachos y de los jóvenes, separados de ellos, en formaciones militares; la vigilancia que cada clase ejerce sobre sí misma por medio de su hombre de más confianza; el endureci-

miento del cuerpo mediante el vestido y la alimentación adecuados y, finalmente, la extensión de la educación por parte del estado a los primeros años de la edad madura. Hoy muchas de estas cosas nos parecen exageradas o sencillamente primitivas, pero los filósofos atenienses reconocían como sano el principio en que estas medidas se inspiraban: el principio según el cual el estado o la ciudad se hacían cargo de la educación y la ejercían por medio de expertos públicamente designados y, al incorporarlo a sus proyectos de estado ideal, lo hicieron triunfar en casi todo el mundo[2695]. El postulado de la *educación como función pública* constituye la verdadera aportación de Esparta a la historia de la cultura, una aportación cuya importancia 969 no sería posible exagerar. La segunda pieza fundamental del sistema espartano es el servicio militar de los varones jóvenes, considerado como parte esencial de la educación. Este régimen estaba mucho más desarrollado en Esparta que en los estados democráticos de Grecia y se prolongaba después de la juventud por medio de las *sisitias* y los ejercicios militares de los hombres de edad avanzada. Como hemos visto, también estas normas fueron recogidas por Platón en su sistema.

La derrota inferida en Leuctra al ejército espartano, reputado invencible, representó un golpe mortal para el sistema de este estado y tuvo que sacudir profundamente las ideas de Jenofonte. Al final de su obra sobre el estado de los lacedemonios acusa a la Esparta de su tiempo de avaricia, sensualidad y afán de dominación, apuntando que ha perdido su hegemonía[2696]. En su *Historia de Grecia*, con la que no sólo pretende continuar exteriormente la obra de Tucídides, pues además de ello lo imita en el esfuerzo por comprender la necesidad de lo que acaece, critica severamente las faltas cometidas por los espartanos mientras ejercieron la hegemonía sobre Grecia. Su mentalidad religiosa sólo acierta a explicarse aquella trágica caída desde tan gran altura como la obra de una némesis divina. Es la venganza contra el hecho de haber estirado demasiado la cuerda. Al llegar a este momento, se

revela que su sentimiento de admiración no era obstáculo a que se siguiese sintiendo todavía lo bastante ateniense para abrigar cierta extrañeza ante la rígida dominación espartana. Esto no le impidió, ciertamente, escribir su obra sobre la *paideia* espartana ya después de producirse la caída de Esparta, pero le hizo adoptar ante el tema la misma actitud condicional que en la *Ciropedia*. Esta prevención es precisamente lo que consideramos como altamente educador en el estudio consagrado a la educación. En este mismo sentido debemos ensamblar dentro del gran edificio de la *paideia* griega su obra histórica titulada la *Helénica*. Las enseñanzas que de ella se desprenden no son inmanentes a los hechos mismos, como ocurre en la obra de su antecesor, cuya talla era incomparablemente mayor que la suya. Es su autor quien las proclama con absoluta sinceridad subjetiva y con celo religioso. La caída de Esparta fue, con el resultado de la guerra del Peloponeso, con la caída de Atenas, la gran experiencia histórica de su vida, que trazó los derroteros a su fe moral en un orden mundial divino basado en la justicia[2697].

Los escritos socráticos de Jenofonte, los recuerdos del maestro y los diálogos, forman entre sus obras un grupo aparte cuya conexión con el problema educativo no necesitamos razonar expresamente. Fue Sócrates quien imprimió al elemento ético y discursivo, que ya de suyo se contenía en el carácter de Jenofonte, el impulso más fuerte para su desarrollo[2698]. Las *Memorables* han sido valoradas ya más arriba como fuente histórica para nuestro conocimiento de Sócrates y no podemos examinarlas aquí, ni siquiera como espejo de las ideas de Jenofonte acerca de la *paideia*.[2699] La crítica de su valor como fuente histórica lleva implícito también el conocimiento del espíritu jenofontiano que en ellos palpita. Tiene un gran encanto ver cómo el autor pinta a Sócrates como representante de sus propias ideas favoritas, con el fin de hacerlo en potencia el educador de la época de la restaura-

ción ateniense, en que Jenofonte confiaba[2700]. En sus *Memorables*, el maestro aparece actuando como consejero militar y experto de oficiales de caballería y de enseñanza de materias tácticas o confiesa al pesimista joven Pericles, el mismo que compartió el mando en la batalla de las Arginusas, su fe en el futuro de Atenas, en su capacidad para sobreponerse al rápido descenso de la estrella guerrera ateniense, siempre y cuando que supiese implantar una rígida disciplina militar y volviese a rodear de respeto la autoridad moral del Areópago[2701]. Estas ideas, tomadas del arsenal del partido conservador, corresponden, evidentemente, a la época en que Isócrates abogaba también en público a favor de ellas[2702], es decir, al periodo de decadencia de la segunda liga marítima, que, naturalmente, sugería el recuerdo del proceso paralelo de descomposición interior de Atenas en la última fase de la guerra del Peloponeso. La libertad soberana con que Jenofonte presenta la figura de Sócrates como intérprete de sus propias concepciones es más patente aún en el *Oikonómikos*, diálogo que merece especial consideración aquí, pues amplía la imagen de conjunto de los ideales educativos del autor en un aspecto esencial para él: el de las relaciones entre la cultura y la agricultura.

El paralelo con la agricultura había servido no pocas veces de base a los sofistas en su teoría de la educación[2703]. Pero, aunque con ello se reconociese el cultivo del campo y la recolección de sus frutos como el comienzo de toda cultura, la cultura sofística no dejó de ser nunca, indudablemente, un producto urbano. Los tiempos en que Hesíodo había podido hacer de la vida rural y de sus leyes el punto de partida de su ética de los *Erga* quedaban ya muy lejos y la *polis* había asumido la dirección del mundo cultural. «Rural» e «inculto» eran, en tiempos de Jenofonte, conceptos sinónimos[2704] y se consideraba punto menos que imposible restituir a las actividades del labrador su antigua dignidad. Jenofonte, que aun siendo hijo de la ciudad se sentía inclinado por la voca-

ción y por el destino a la carrera de agricultor, hubo de verse situado ante el problema de establecer un vínculo interno entre el duro trabajo profesional del que sacaba su sustento y su formación literaria. Fue así como adquirió un carácter agudo, por vez primera en la literatura, la cuestión de la ciudad y el campo. Es verdad que ya la antigua comedia ática había tocado el problema, pero sólo para poner de relieve la incompatibilidad entre las necesidades de la vida patriarcal en el campo y la cultura de tipo moderno preconizada por los sofistas[2705]. En el *Oikonómikos* de Jenofonte palpita un nuevo espíritu. El mundo campesino tiene ya conciencia de su valor independiente y se siente capaz de representar un papel no desdeñable en el mundo de la cultura. Este amor por el campo se halla tan alejado de aquella bucólica sentimental de los poetas idílicos helénicos como el espíritu burlesco y rústico de las escenas campesinas de un Aristófanes. Se siente seguro de sí mismo, sin exagerar la importancia de su mundo, y aunque no pretenderemos generalizar el fenómeno del agricultor entregado a tareas literarias, es innegable que la obra de Jenofonte a que nos estaremos refiriendo ve en el campo la raíz perenne de toda humanidad. Este ámbito de vida se despliega, sereno y apacible, detrás del primer plano, nervioso y dinámico, pero angosto, en que se mueven los afanes culturales de las ciudades. La vitalidad y la firmeza de sustentación del ideal educativo de Sócrates se acreditan, por otra parte, por el hecho de que fuese capaz de penetrar en aquellas órbitas situadas al otro lado de los muros de la ciudad y que Sócrates, como hombre inseparablemente apegado a la ciudad que era, jamás había pisado, pues no podía hablar con los árboles[2706].

El diálogo sobre la esencia de la «economía», con que se inicia la obra, lleva a Sócrates y Critóbulo al tema del cultivo de la tierra (γεωργία), cuya exposición ocupa la parte principal del libro. Critóbulo muestra el deseo de que Sócrates le diga qué tipos de actividad práctica y de saber son los más hermosos y los que

mejor cuadran a un ciudadano libre[2707]. Los dos interlocutores convienen fácilmente en que las profesiones que los griegos llaman banales no son las más adecuadas para ese fin, aparte de que en casi ningún estado son tenidas en alta estima. Estas profesiones debilitan el cuerpo por su régimen sedentario, perjudicial para la salud, y embotan el espíritu[2708]. Sócrates recomienda la profesión de agricultor y revela en el transcurso del diálogo unos conocimientos tan asombrosos en esta materia, que Jenofonte se cree en el caso de razonar esto de un modo especial. Para justificar el interés por la agricultura en general y presentarla como un tipo de actividad acreedora al respeto social. Sócrates se remite al ejemplo de los reyes persas, que sólo consideraban digna de asociarse a sus deberes de soldado una afición: el cultivo de la tierra, las actividades del labrador y del jardinero[2709]. Jenofonte se apoya, al decir esto, naturalmente, en su conocimiento directo de las condiciones de vida reinantes en Persia. Sin embargo, puestos en boca de Sócrates, resultan un tanto sorprendentes los detalles que da sobre los maravillosos parques de Ciro[2710]. Jenofonte añade a esto un recuerdo personal del caudillo militar espartano Lisandro, quien con motivo de su visita a Sardes fue conducido por Ciro a través de sus jardines y oyó de labios del propio rey que éste trabajaba todos los días en ellos, habiendo plantado por su mano todos los árboles y bosquecillos del parque y trazado sus medidas. Lisandro se lo había contado a un amigo en Megara, a cuya casa fue invitado y que, a su vez, lo puso en conocimiento de Sócrates[2711]. Esta clara ficción quiere dar a entender, indudablemente, que el autor, poniendo palabras de su cosecha en boca del maestro, como suele hacer también Platón, lo había sabido directamente por Lisandro. Jenofonte le habría sido presentado, quizá, como el valiente oficial que acaudilló a los diez mil griegos, en su retirada de Asia. Los dos eran amigos de Ciro y a nadie podía haber alegrado más Lisandro, con sus recuerdos del héroe

caído, que a Jenofonte. Para él, que también hubo de consagrarse más tarde a la agricultura, aquella asociación de la carrera de soldado con el amor por el cultivo de la tierra[2712], en el régimen de vida del príncipe, constituía una nueva razón para reverenciar la tradición persa.

Menos fácil era, para Jenofonte, razonar los conocimientos especiales de Sócrates en materia agrícola. Sale del paso haciéndole relatar una conversación con un individuo relevante de los círculos de los terratenientes, al que da el nombre de Iscómaco. El propio Sócrates dice de él que ha oído ensalzarlo en todas partes como la personificación de la verdadera *kalokagathía*. Respondiendo a una pregunta de Critóbulo sobre lo que es este compendio de toda verdadera virtud y honorabilidad, que todo el mundo ostenta en los labios, pero del que muy pocos tienen una idea clara, a Sócrates no se le ocurre nada mejor que trazar una pintura de este hombre, a quien conoció[2713]. La voz cantante en la conversación transcrita la lleva, naturalmente, Iscómaco; Sócrates se limita a formular las preguntas certeras, para hacer hablar a su interlocutor. El exponente de la auténtica *kalokagathía* que aquí se nos presenta es, sencillamente, la vida de un buen agricultor, que ejerce su profesión con verdadero gozo y con una idea clara de lo que es y que, además, tiene el corazón en su sitio. La experiencia vivida por Jenofonte se combina en este cuadro con su ideal profesional y humano de tal modo que no es difícil reconocer en la figura de Iscómaco el autorretrato del autor, elevado al plano de la poesía. Es indudable que Jenofonte no tuvo nunca la pretensión de ser en realidad semejante dechado de perfección. Los persas nobles sabían asociar el tipo del soldado con el del agricultor, y a lo largo de todo este diálogo vemos cómo el autor establece una afinidad entre el valor educativo de la profesión agrícola y de la del soldado. Esto es lo que alienta detrás del nombre de su agricultor ideal. En esta asociación de las

virtudes y el concepto del deber del guerrero y del agricultor reside el ideal cultural de Jenofonte.

En el *Oikonómikos* se habla mucho de *paideia*. El éxito económico se presenta aquí como el resultado de una acertada educación no sólo del agricultor mismo, sino también de su mujer y de sus obreros, sobre todo de la administradora y del inspector[2714]. Por eso Jenofonte considera que una de las funciones fundamentales del agricultor consiste en su misión educativa, y hay razones para suponer que es precisamente aquí donde se manifiesta su propia concepción de cuál debe ser la actuación de un terrateniente. Lo más importante de todo es, para él, la educación de la esposa del agricultor[2715], a la que pinta como el personaje principal, como la reina de la colmena[2716]. Tratándose de una muchacha inexperta de quince años, a la que su marido saca de la casa de su madre para convertirla en dueña y señora de su hacienda[2717], la pedagogía marital, de que Iscómaco se siente no poco orgulloso, tiene una misión importante que cumplir[2718]. Esta pedagogía consiste en hacer ver a la joven esposa, que todo lo espera de la pericia superior y la personalidad de su marido[2719], que también ella tiene deberes propios que cumplir, y en acostumbrarla a encontrar la alegría y el valor necesarios para abordar con lozanía su nueva y difícil misión. En una hacienda agrícola encajaría mal el tipo pasivo del ama de casa de la ciudad que, secundada por su servidumbre, atiende al cuidado fácil de regentar su pequeña casa con arreglo a una rutina invariable, dedicando las horas libres a vestirse, arreglarse y charlar con las amigas. La imagen de la mujer griega no sería completa, faltarían en ella muchos de sus rasgos más hermosos, si Jenofonte no nos expusiera en esta obra la trayectoria cultural de una mujer de posición social dominante en el campo. Lo que llamamos emancipación y cultura de la mujer en aquella época se limitan casi siempre a las figuras femeninas intelectualmente ilustradas y ra-

zonadoras de las tragedias de Eurípides[2720]. Pero entre los dos extremos, el de la sabia Melanipa y el de la mujer media ateniense, circunscrita de un modo artificial a lo más indispensable, se alza el ideal de la mujer que sabe pensar y obrar por su cuenta en un radio propio de acción de gran amplitud, tal como lo conoce y lo pinta Jenofonte, basándose en las mejores tradiciones de la cultura rural. Por su parte, difícilmente podría hacer otra cosa que añadir sus reflexiones conscientes acerca de la misión que esta herencia cultural llevaba implícita. Pues el contenido educativo que de por sí se encerraba en este tipo de educación era tan antiguo como la misma economía rural.

La mujer es, en Jenofonte, la verdadera auxiliar de su marido[2721]. Es la dueña y señora de la casa. El marido tiene el mando sobre los obreros que trabajan en el campo y es responsable de todo lo que viene de allí a la casa. Ella se cuida de que todo el personal encuentre sustento y acomodo. A su cargo corre la crianza y educación de los hijos, la vigilancia de las bodegas y las cocinas, la elaboración del pan y el hilado de la lana. Todo está ordenado así por la naturaleza y por Dios, quienes han dispuesto que el hombre y la mujer desempeñen actividades distintas[2722]. Para velar por los frutos de la tierra es más adecuada el alma temerosa de la mujer que el valor del hombre, el cual es indispensable, en cambio, para cuidar de que en el trabajo del campo no se cometan faltas ni desafueros[2723]. El amor por los niños y la devoción abnegada para cuidarlos es algo innato al alma de la mujer[2724]. El hombre es más capaz de soportar el calor y el frío, de recorrer caminos largos y penosos o de defender el terruño con las armas en la mano[2725]. La mujer distribuye el trabajo entre la servidumbre y vigila su ejecución. Vela por el sustento de los criados y es el médico de los enfermos en la hacienda[2726]. Enseña a las obreras incultas a hilar y las inicia en las otras artes caseras, ganándose para sus fines la simpatía de la administradora[2727]. Pero

a lo que mayor atención dedica Iscómaco es a educar a la mujer en el amor por el orden, cosa de gran importancia en las grandes haciendas[2728]. El detalle con que nos describe la disposición de los locales y la clasificación de los distintos tipos de menaje de cocina y de mesa y de las ropas destinadas al uso diario y a las fiestas, nos brinda una pintura única en su género de la ordenación de la economía doméstica en las casas de campo de Grecia[2729]. Por último, esta *paideia* femenina contiene unas cuantas normas sobre el cuidado de la salud y la belleza de la mujer del agricultor. También en este aspecto establece Iscómaco una línea divisoria entre el ideal de la mujer del hacendado y la moda de las ciudades. Trata de convencer a su joven esposa de que los afeites y los polvos son contrarios al pudor femenino y despertar en ella el deseo de brillar con la belleza de la verdadera lozanía y de la elasticidad de su cuerpo, que el movimiento constante a que la obliga su misión, puede prestarle más fácilmente que a cualquier mujer de la ciudad[2730]. Jenofonte entra a examinar en términos parecidos lo referente a la educación de los miembros más importantes que forman el organismo agrícola. La administradora debe ser educada en las virtudes de la fidelidad y la honradez, el amor por el orden y la capacidad de disposición[2731]; el inspector, en la sumisión y la lealtad abnegada hacia los dueños de la hacienda, en la diligencia y en la capacidad para dirigir a otros[2732]. Si el hacendado quiere cultivar en él el interés incansable por la hacienda confiada a sus cuidados, debe ante todo predicar con el ejemplo[2733]. No debe desmayar en su misión, aunque sus tierras, la agricultura y la ganadería, le produzcan un rendimiento muy abundante. Deberá madrugar, recorrer sus campos sin cansarse[2734] y no dejar que nada escape a su mirada[2735]. Los conocimientos en la materia que sus actividades presuponen son más sencillos que los de muchas otras artes[2736], pero la misión del agricultor requiere, además del orden propio del soldado, otra

virtud propia de este oficio: las dotes de caudillaje y de mando. Si la presencia personal del hacendado no hace que los obreros pongan voluntariamente en tensión sus músculos y trabajen con un ritmo más preciso y más armónico, es que el dueño carece de la capacidad indispensable para el desempeño de su misión, cualidad de la que depende todo el éxito y sin la cual no puede ocupar dentro de su órbita la posición de un verdadero rey[2737].

El ideal de cultura del *kaloskagathos* agrario, expuesto en el *Oikonómikos*, debe complementarse con la obra de Jenofonte sobre la caza, el *Cinegético*.[2738] No se trata, ni mucho menos, de un estudio puramente social sobre un campo de las actividades humanas, que exija, en medio de una civilización cada vez más dominada por la técnica. una recopilación pedagógica de sus normas. Es verdad que, en ciertos respectos, no puede negarse que también en el opúsculo de Jenofonte a que nos referimos, en el que se destaca extraordinariamente el aspecto pericial, se acusa esta tendencia, pero la mira que su autor se traza es más alta. Sabe como apasionado cazador que es, el valor que este ejercicio tiene para todo su modo de concebir la vida y para toda su personalidad[2739]. La alta estima en que tenía la caza se nos revela también en su obra sobre el estado de los lacedemonios[2740]. Y en la *Ciropedia* forma parte de la *paideia* de los persas[2741]. También Platón, en sus *Leyes*, asigna a la instrucción de la caza un lugar en su legislación educativa. Esta sección figura al final, después de las leyes sobre la enseñanza matemático-astronómica, entreverada de un modo desmadejado y muy distante de las normas sobre la gimnasia y la instrucción del soldado. Esto permite tal vez llegar a la conclusión de que se trata de una adición posterior a la redacción de la obra[2742]. Tal vez fuese precisamente la aparición de la obra de Jenofonte lo que llamó la atención de Platón hacia esta laguna de su sistema educativo. En todo caso, la publicación

del *Cinegético* coincide, sobre poco más o menos, con los años en que Platón trabajaba en las *Leyes*.[2743]

Permítasenos una pequeña digresión sobre las *Leyes* de Platón. En esta consideración final de su legislación educativa se ve situado ante el problema de si debe reconocer o no la caza como una forma legítima de la *paideia*. Esta disquisición parece presuponer ya la existencia de un estudio literario sobre la caza por el estilo de la obra de Jenofonte, y Platón se siente bastante inclinado a dar su pleno asentimiento a la tesis de quienes preconizan la alta importancia del arte cinegético para la educación del carácter[2744]. Mas, para poder hacerlo, se ve obligado a depurar el concepto de la caza (θήρα), que abarca las más diversas acepciones, de todo lo que, a juicio suyo, no merece este nombre[2745]. Platón no se decide, en absoluto, a reconocer como *paideia* todo lo que en su tiempo se llamaba caza. No quiere, sin embargo, establecer ninguna ley acerca de esto y se limita, como hace con tanta frecuencia en las *Leyes*, a entreverar alabanzas y censuras en lo tocante a ciertas clases de caza[2746]. Condena severamente toda suerte de pesca con red y con anzuelo y también la caza de aves, por entender que no robustece el carácter del hombre[2747]. Sólo autoriza, pues, la caza de animales cuadrúpedos, y además siempre que se practique abiertamente y en pleno día, no por la noche o valiéndose de redes o trampas[2748]. La caza debe acosarse a caballo o con la jauría, de modo que el cazador tenga que desplegar algún esfuerzo físico para conseguir su objeto. El código cinegético de Platón es más severo todavía que el de Jenofonte, por la prohibición de redes y de trampas. El segundo no admite tampoco la pesca ni la caza de aves. Jenofonte da preceptos muy detallados en lo tocante al adiestramiento y empleo de perros de caza. El hecho de que el autor no indique que la caza debe hacerse a caballo, ha querido aducirse como argumento para probar el carácter apócrifo del *Cinegético*, ya que ése era el modo como to-

dos los atenienses distinguidos practicaban este ejercicio. Además, la omisión del caballo tenía que parecer más extraña todavía tratándose de un devoto del arte hípica, como Jenofonte[2749]. Pero, aun prescindiendo de que esta obra no trata, ni mucho menos, de describir el modo como cazaba el propio Jenofonte, sino de comunicar a amplios círculos de lectores el entusiasmo por el arte cinegética, sería demasiado peligroso para nosotros establecer normas acerca de lo que el hacendado de Escilo debía considerar suficientemente noble o no, o pretender *a priori* que coincidiese con las teorías de Platón. El que quisiera y dispusiese, además, de los recursos necesarios, podría emplear caballo. Cómo debía cabalgar no tenía por qué enseñárselo el arte cinegética, sino el arte hípica, de la que Jenofonte trata en una obra especial. Lo que sí debe figurar incuestionablemente en un libro sobre la caza es el modo de amaestrar a los perros. Y la experiencia de Jenofonte en este arte la recoge en su *Cinegético* con innumerables detalles llenos de encanto, que le caracterizan como un gran conocedor y amigo de estos animales.

Es el mismo Jenofonte quien pretende haber aportado con su obra una contribución al debate sobre la *paideia* de su tiempo. En la introducción dice que la caza es una invención de la pareja de dioses gemelos Apolo y Artemisa, quienes la traspasaron al centauro Quirón, para premiar así su carácter justiciero[2750]. La tradición antigua presenta a Quirón como el educador de los dioses por antonomasia, sobre todo de Aquiles[2751]. Píndaro relata cómo el primero de los héroes griegos aprendió la caza bajo los cuidados de Quirón[2752]. Jenofonte se remite a este precedente mítico, siguiendo la moda de la retórica sofística, y ello le permite personificar ya en el antiguo centauro la íntima asociación entre la caza y la educación del hombre para la *kalokagathía*, destacándola así como algo primario. Enumera una larga lista de héroes famosos de la prehistoria que pasaron por la escuela de la *paideia* de

Quirón[2753]. Todos ellos deben su formación en la suprema *areté* al cultivo «del arte cinegética y de los demás aspectos de la *paideia*., como se pone de relieve en detalle y con especiales consideraciones a propósito de cada uno de los héroes[2754]. Es la mejor prueba de que esta lista de héroes no procede en bloque de la verdadera tradición mítica o poética, sino de que fue formada por el propio Jenofonte, valiéndose de su conocimiento de la historia de los héroes, para corroborar su tesis de que la caza figuraba entre las bases de la auténtica *paideia* ya desde los comienzos de la época heroica de Grecia. Se da, pues, cuenta de que al reivindicar el reconocimiento de la caza como medio y camino para la formación de la personalidad, va contra la corriente del desarrollo de su propia época y es esto precisamente lo que presta interés a su pequeña obra, llena de gracia. No podemos entrar aquí en los detalles técnicos de su contenido. Su encanto radica en la rica experiencia de cazador que nos habla en sus páginas. Ocupa el lugar central de la obra, naturalmente, la caza de la liebre, a la que está dedicada la parte fundamental del libro[2755]. Además se examinan, como manifestaciones helénicas, la caza mayor y la caza del jabalí, mientras que, según el testimonio de Jenofonte, la caza de fieras como el león, el leopardo, la pantera y el oso sólo se practicaba, por aquel tiempo, en Macedonia, en el Asia Menor y en el interior de Asia[2756].

Permítasenos que enlacemos aquí del modo más íntimo las palabras finales del *Cinegético* con la introducción, pues en ellas vuelve a colocarse en primer plano, expresamente, la conexión de esta obra con el problema de la *paideia*.[2757] Al final de su libro, el autor se pronuncia en contra de los prejuicios de la sofística, en contra del ideal de una cultura humana por medio de la simple palabra[2758]. Su pauta es. aquí como siempre, en primer término, una pauta ética; lo que le preocupa es la educación del carácter. La base de esta educación es la salud del cuerpo. La caza

hace al hombre vigoroso, aguza su ojo y su oído y le precave contra la vejez prematura[2759]. Es la mejor escuela para la guerra, pues habitúa al cazador a recorrer caminos penosos cargado con sus armas, a soportar las penalidades del mal tiempo y a pernoctar al aire libre[2760]. Le enseña a despreciar los placeres viles y, como toda «educación en la verdad», le educa en el dominio de sí mismo y en la virtud de la justicia[2761]. El autor no nos dice a qué quiere referirse con esto, pero es evidente que alude al imperio de la disciplina, que es la virtud más estimada por él, y a este adiestramiento exigido por la realidad misma es a lo que él llama «educación en la verdad». Esto da a la idea socrática un giro práctico y realista. Toda la obra se halla presidida por la gran importancia que se da al *ponos*, a la fatiga y al esfuerzo, sin los que ningún hombre puede alcanzar una educación verdadera[2762]. Los historiadores de la filosofía atribuyen esto a la influencia del moralista Antístenes, que interpretó en este sentido el mensaje de Sócrates. Sin embargo, Jenofonte era por naturaleza un hombre amante de las penalidades y el esfuerzo, habituado a poner en tensión sus fuerzas siempre que fuese necesario. Si alguna vez habla por propia convicción, es precisamente aquí. El *ponos es* el elemento educativo en el arte de la caza; sobre él descansaba la alta *areté* de aquellos antiguos héroes formados en la escuela de Quirón[2763]. Las obras en que los sofistas inician a la juventud carecen de verdadero contenido (γνῶμαι) y sólo los habitúan a cosas banales[2764]. De esta simiente no puede surgir nunca, a juicio de Jenofonte, la auténtica *kalokagathía*. Confiesa que sólo habla como profano, pero su experiencia le dice que el hombre sólo puede aprender el bien de la misma naturaleza; a lo sumo, de otros hombres que sepan o puedan practicar algo realmente bueno y útil[2765]. La cultura moderna busca su grandeza en palabras artificiosas. Jenofonte declara no entender nada de semejante cosa[2766]. Para él, la verdadera savia de la *areté* no son las palabras

(νοήματα), sino el contenido (γνῶμαι y las ideas (νοήματα)[2767]. No quiere rechazar con esto toda la verdadera aspiración de cultura (φιλοσοφία), sino solamente a los sofistas, englobando en esta palabra a todos aquellos que sólo «se ocupan de palabras»[2768]. Un buen cazador es también el hombre mejor educado para la vida de la colectividad[2769]. El egoísmo y la codicia se avienen mal con el espíritu cinegético. Jenofonte quiere que sus compañeros de caza sean hombres frescos de espíritu y piadosos; siendo así, está seguro de que la *obra del cazador es grata a los dioses*.[2770]

VIII. EL FEDRO DE PLATÓN: FILOSOFÍA Y RETÓRICA

Ante ninguna obra de Platón ha vacilado tanto el juicio de la posteridad como ante el *Fedro*. Schleiermacher veía en este diálogo el programa de la Academia y un trabajo primitivo de Platón, habiéndosele considerado durante mucho tiempo como el punto natural de partida para comprender los últimos fines a que se encaminaban la obra de Platón como escritor y sus métodos educativos. Brindaba el compendio más breve de las ideas Platónicas acerca de la relación entre el escrito, la palabra hablada y el pensamiento y era, por tanto, el pórtico por el que todos entraban al templo de la filosofía de Platón. El arranque ditirámbico por el que se deja llevar Sócrates en el *Fedro*, como él mismo advierte irónicamente, en los discursos sobre el *eros*,[2771] se tenía por indicio seguro de los tempranos orígenes de este diálogo. Ya la crítica antigua había caracterizado el estilo de estas conversaciones, en parte, como malo o «juvenil», lo que equivalía, indudablemente, a primitivo, no en un sentido biológico, sino en un sentido de valoración artística, es decir, de censura de un estilo excesivamente redundante[2772]. Más tarde, se interpretaba esto como un signo de la falta de equilibrio o ponderación, propio de la juventud efectiva del autor, sin caer en la cuenta de que este estilo no caracteriza al diálogo en su totalidad, sino sólo a los discursos sobre el *eros*, y que el propio Platón lo caracteriza expresamente como síntoma del estado excepcional de espíritu en que se halla Sócrates. Se creía lógico que Platón diese, en los comienzos mismos de su carrera literaria, una explicación sobre el modo como

entendía él su actitud ante la obra del escritor en general y sobre el valor de la palabra escrita para la filosofía, tanto más cuanto que se tenía la conciencia de las especiales dificultades que planteaba a la comprensión la forma de los escritos Platónicos y su importancia en cuanto al contenido de su filosofía. Y fue precisamente con ayuda del *Fedro* como Schleiermacher descubrió esta nueva interpretación formal, que había de dar la pauta para todo lo demás[2773]. No tiene, pues, nada de extraño que también él creyese poder considerar este diálogo, en el sentido de Platón, como introducción a sus obras. Pero a medida que, en el transcurso del siglo XIX, las investigaciones sobre Platón fueron asimilándose la idea del desarrollo histórico y procedieron a estudios más precisos sobre la cronología de cada uno de los diálogos, se descubrieron signos que denotaban un origen más tardío del *Fedro*. Al mismo tiempo inducía a error la idea fundamental de Schleiermacher sobre los designios pedagógicos de todos los diálogos escritos de Platón y de su proclamación programática[2774]. Se buscaba el verdadero sentido de este diálogo, bien en los discursos sobre el *eros* de la primera parte, bien en la psicología y en la teoría de las ideas del gran discurso de Sócrates y en las manifestaciones concluyentes de la segunda parte sobre el método dialéctico. Finalmente, veíase que la riqueza del lenguaje y la complejidad de la composición con que el pensamiento Platónico se expone en esta obra denotaban que procedía de la época de su mayor madurez, descubriéndose en ella relaciones cada vez mayores con los demás diálogos Platónicos de las últimas décadas del autor. Después de situar el *Fedro*, durante algún tiempo, en la época del *Simposio*, o sea en el periodo intermedio (después de la fundación de la escuela Platónica), los intérpretes veíanse ahora obligados a desplazar de nuevo este diálogo hasta la última fase de la vida del filósofo[2775]. El interés por la descripción teórica del método dialéctico se consideraba ahora como característica que justificaba la inclusión del *Fedro* en el grupo de

los llamados diálogos dialécticos, encuadrados entretanto, mediante pruebas irrefutables, en los últimos años de la carrera de Platón[2776].

Uno de los problemas más difíciles y más discutidos es el que plantea la composición del *Fedro*. Los discursos sobre el *eros* que figuran en la primera parte del diálogo y que se exaltan hasta la nota ditirámbica, no parecen fundirse en unidad completa con la investigación abstracta y teórica de la segunda parte sobre el carácter de la verdadera elocuencia. Es cierto que una gran parte de las dificultades que la composición de la obra ofrece al lector proviene simplemente del paralelo, explicable pero falso, con el *Simposio*. Comparado con esta obra, que versa íntegramente sobre *el* problema del *eros*, es fácil ver en el *Fedro* el segundo gran diálogo erótico de Platón. Esta iluminación unilateral de la fachada hace que se pierda en la sombra por completo el segundo cuerpo del edificio o que aparezca como algo puramente accesorio. La distancia que lo separa del primero se agranda a medida que se tiende a convertir en eje de la segunda parte del diálogo el método Platónico de la dialéctica. Para salir de estas dificultades no hay más que un camino: comprender la situación de espíritu de que surgió la obra y en que Platón quiere expresamente situarla.

La unidad del *Fedro* reside en sus relaciones con el problema de la retórica. A este problema se consagran por igual las dos partes de la obra. El desconocimiento de este vínculo que las une es lo que explica la mayor parte de las perplejidades en que incurren los intérpretes. La llamada parte erótica, o sea la primera, comienza con la lectura y la crítica de un discurso de Lisias, a quien se presenta como el dirigente de la escuela retórica más influyente de Atenas, que en tiempo de Sócrates se hallaba en el apogeo de su prestigio[2777]. Platón le enfrenta sucesivamente dos discursos de Sócrates sobre el mismo tema, el valor del *eros*, para demostrar una de dos cosas; cómo, partiendo de las falsas premi-

sas de Lisias sobre el *eros*, se puede tratar el mismo tema mejor que él lo hace o cómo se debe exponer este problema cuando se conoce lo que verdaderamente es. En la segunda parte, a tono con lo anterior, se empieza exponiendo de un modo más bien general los defectos de la retórica y de los sistemas retóricos imperantes en tiempo de Sócrates, para luego esclarecer los méritos de la dialéctica socrática como medio de una verdadera retórica. Al final deja sin solución el problema de si este tipo de retórica llegará a existir alguna vez. Sin embargo, Platón hace que Sócrates exprese grandes esperanzas en el joven Isócrates. y el diálogo termina con las palabras laudatorias del maestro sobre este nuevo retórico[2778].

Estas alabanzas tributadas a Isócrates constituyen un contraste consciente con las censuras dedicadas a Lisias, que encabezan tanto la primera como la segunda parte del *Fedro*.[2779] Demuestran que, en el momento en que redactó este diálogo, Platón volvía a debatirse vivamente con el problema del valor de la cultura retórica, de que se había ocupado ya desde muy temprano en el *Gorgias*, y que el gran viraje en los rumbos de la retórica que lleva el nombre de Isócrates debía guardar alguna relación con este interés, por grandes que sean las reservas con que se cojan los elogios que Platón le tributa públicamente en este lugar. Suponiendo que los modernos investigadores se hallen en lo cierto al situar en una época tardía los orígenes del *Fedro*, vendrá a corroborar su teoría, con un argumento importante, esta relación con la escuela de Isócrates. Aunque es difícil decir *a priori* a qué época de la actuación de Isócrates puede corresponder este episodio, es evidente que la profecía sobre la grandeza futura de este hombre no habría tenido sentido alguno en los tiempos juveniles de Platón, cuando aún no existía una escuela de Isócrates ni nada que permitiese distinguirle del resto de los redactores de discursos. Fue necesario que la nueva retórica de Isócrates demostrase en pruebas decisivas la potencia de espíritu de su autor, para que

Platón pudiese pensar en ceñir la frente del hombre que dirigía la más importante escuela de Atenas, adversaria de la suya, con el laurel de aquella profecía socrática[2780]. El primer periodo que sigue a la fundación de la escuela de Isócrates, que debió de ocurrir en la década del ochenta o a fines de la del noventa, no era tampoco el más adecuado para mover a Platón a semejante actitud, ya que en su obra programática, el discurso *Contra los sofistas*, y en la *Elena*, Isócrates daba una severa repulsa a la *paideia* Platónica. Pero en la curva fluctuante de las relaciones espirituales entre las escuelas de Platón e Isócrates debió de presentarse, más tarde, un punto de afinidad, probablemente antes de que Aristóteles organizase en la Academia la enseñanza retórica, haciendo a Isócrates una competencia que más tarde habría de convertirse en una polémica literaria manifiesta[2781].

El *Fedro* sólo puede comprenderse como una nueva fase en la actitud de Platón ante la retórica. En el *Gorgias* esta actitud es todavía de franca repulsa; la retórica es, para él, la suma y compendio de una cultura que no se basa en la verdad, sino en la simple apariencia. Es cierto que ya en este diálogo, si se fija uno bien, se descubren de vez en cuando ciertas referencias a lo que podríamos llamar la propia conciencia retórica de Platón[2782]. El hombre que en el *Simposio* y en el *Menexeno* había acreditado tan brillantemente sus dotes para imitar y sobrepujar todas las formas de la oratoria de su tiempo, no podía adoptar una actitud pura y simple de desinterés por la retórica[2783]. Había puesto desde el primer momento al servicio de la filosofía el don del discurso, que poseía por naturaleza. Pero esto no significaba, para él, la renuncia a moderar eficazmente la forma de expresión del pensamiento, sino que, por el contrario, constituía el mayor acicate para este esfuerzo. Cuanto más propendía Isócrates a subrayar la sutileza de la dialéctica y su inutilidad como método educativo, oponiendo a ella el valor práctico de su retórica[2784], más movido

tenía que sentirse Platón a proclamar públicamente la importancia de la educación dialéctica. Podía alegar con razón que la nitidez y la claridad de las distinciones psicológicas y conceptuales constituyen premisas de toda retórica. Era fácil, para él, demostrar que sin el desarrollo de estas capacidades del espíritu, ni el orador ni el escritor pueden mostrar verdadera fuerza de convicción y que los recursos técnicos que brindaban entonces, como brindan hoy, los manuales didácticos de la retórica al uso no pueden suplir en modo alguno esta formación espiritual. Platón escribió el *Fedro* para esclarecer debidamente este aspecto de su *paideia* y dejar sentadas sus exigencias en este sentido. Es perfectamente concebible que este manifiesto constituyese el impulso directo que llevó al joven Aristóteles, encargado por aquel entonces de enseñar en la Academia como discípulo de Platón, a introducir de hecho la retórica como nueva disciplina de enseñanza en la escuela Platónica. Trataba con ello, indudablemente, de establecer el ejemplo de una nueva retórica sobre la base científica esbozada en el *Fedro*.[2785]

El hecho de que Platón, en el comienzo del *Fedro*, entre tan a fondo en la discusión del problema del *eros*, no debe llevarnos a ver en ello la verdadera finalidad del diálogo. Lo decisivo está en que el punto de partida de esta obra es la lectura de un discurso modelo de Lisias, entregado por éste a sus discípulos para que se lo aprendiesen de memoria[2786]. Esta ficción sorprendente sólo tiene un sentido si se ve la finalidad esencial perseguida por Platón en la crítica del modo retórico de tratar el tema. La elección del *eros* como materia del discurso obedece a lo socorrido que este tema era en esta clase de ejercicios escolásticos de los retóricos. Entre los títulos de las obras perdidas de Aristóteles encontramos citada toda una colección de este tipo de tesis retóricas sobre el eros[2787]. Era, seguramente, una práctica muy antigua en la escuela retórica, que representaba, evidentemente, una concesión hecha al interés de los alumnos. Este punto de vista contribuye

también a esclarecer en cierto modo las obras de Platón sobre el tema erótico[2788]. No era posible que ninguna escuela pasase por alto este problema que tanto agitaba a la juventud, aun cuando Platón lo abordaba con mayor profundidad que podían hacerlo todas aquellas declamaciones retóricas por el estilo de la de Lisias. La discusión de este problema brindaba a Platón la posibilidad de tratar, aparte de la forma, el contenido de verdad que era decisivo para los filósofos. La escuela retórica limitábase a atraer la atención a través de un tema tan sensacional como éste, sin llegar a dominarlo en su esencia; Platón, en cambio, recoge el tema como jugando y, ahondando en la profundidad de su propia especulación filosófica sobre la esencia del *eros*, enfrenta al discurso de Lisias otro discurso en que se pone de manifiesto toda la trivialidad y el carácter equívoco de la trama retórica.

Platón demuestra que el discurso de Lisias está lleno de repeticiones y no aborda seriamente, como es lógico, en su aspecto conceptual, el tema tratado[2789]. Vemos ya aquí demostrada a la luz de un ejemplo concreto la importancia práctica que tiene la dialéctica Platónica para la cultura retórica, que constituye el centro de la segunda parte del diálogo. Pero, al mismo tiempo, el intento de Sócrates de dar una base mejor de argumentación lógica, en su réplica, a la tesis sustentada por Lisias, pone de relieve el verdadero error en que se basa. No es éste el lugar oportuno para entrar a examinar su contenido, pues lo que aquí nos interesa es retener fijamente la línea fundamental del *Fedro*, o sea el problema retórico. La juventud ateniense estaba muy preocupada con el problema de saber si y en qué circunstancias era lícito ceder a los requerimientos del amante, aludiendo con ello, fundamentalmente, a la entrega física. Ya conocemos este problema por el discurso de Pausanias, que figura en el *Simposio*.[2790] Lisias desbanca a quienes lo consideraban lícito con la tesis perversa de que era siempre mejor para el amado entregarse a un amigo que no se hallase dominado por el *eros*, sino que conservase su sangre

fría[2791]. Este amigo no se dejaría arrastrar por las turbulencias sentimentales del amor, ni perjudicaría a su joven amigo aislándole egoístamente por la violencia de todos los demás hombres, para encadenarlo exclusivamente a él. Sócrates, en su primer discurso, que pronuncia con la cabeza descubierta, pues no se le oculta el carácter blasfemo de la tesis, refuerza estos argumentos mediante una rigurosa clasificación y determinación lógica de las distintas clases de apetitos. Coincide plenamente con Lisias al considerar el *eros* como una modalidad del apetito sensual, construyendo su argumentación sobre esta premisa[2792]. El amante es, según esta definición, el hombre que antepone el placer de los sentidos al bien. Es un hombre egoísta, celoso, envidioso y despótico. No le interesa, pues, en lo más mínimo la perfección física ni espiritual de su amigo. Y lo mismo que supedita su bienestar físico a la satisfacción de sus propios deseos, lo mantiene en lo espiritual lo más lejos de la filosofía»[2793], es decir, no muestra un sincero interés en que se desarrolle interiormente por su propia cuenta. Su conducta es en todo lo opuesto a lo que ordena el *eros* educativo, que ilustra el *Simposio*.[2794]

Esta contradicción indica ya y pone fuera de toda duda que en este discurso Sócrates no sostiene seriamente sus propias concepciones acerca del *eros*. Mejor dicho, habla en serio, pero no habla de un *eros* que sea digno de este nombre. Nada más contrario al alto concepto del carácter de un *eros* como el proclamado en el discurso de Diótima que el punto de vista aquí mantenido con todos los recursos de la dialéctica. En realidad, Sócrates se esfuerza en destacarlo con esta nitidez simplemente para poner de relieve lo que Lisias, sin decirlo, entiende por amor. Pero este modo forzado de abordar dialécticamente el problema es lo que hace imprescindible que, por el imperio de una necesidad interna, la discusión trascienda, se remonte sobre este tema concreto del *eros* y se eleve a las verdaderas alturas de la consideración filo-

sófica. Esto empuja a Sócrates a su segundo discurso sobre el *eros, a* la «palinodia» en que intenta hacer justicia de la locura divina y de su distinción de las formas antidivinas y nocivas de la insensatez humana[2795]. El *eros* se sitúa aquí en el mismo plano que las dotes poéticas y proféticas y se presenta la inspiración como su esencia común. Platón reconoce, en este pasaje, que la emoción creadora del poeta constituye directamente y con arreglo a su naturaleza originaría un fenómeno paidéutico en el más alto sentido[2796], elemento que actúa también desde el primer momento en el auténtico *eros*. Esta concepción tiene sus raíces profundas en la teoría Platónica sobre la esencia del alma[2797]; que ilustra en cuanto a su dinámica con el mito del tiro desigual de caballos de las diversas partes del alma y de su cochero, el espíritu[2798]. El discurso va ascendiendo en un vuelo cada vez más alto de entusiasmo hasta remontarse a aquella región supracelestial en que el alma, impulsada por el *eros*, siguiendo al dios afín a ella por su esencia, es ya digna de contemplar el ser puro[2799]. Sócrates justifica el estilo poético del lenguaje de su discurso remitiéndose a Fedro, en gracia al cual emplea este recurso[2800]. A un discípulo y admirador de la cultura retórica no se le puede hablar de otro modo. Pero Sócrates le demuestra que el filósofo sabe sobrepujar fácilmente su arte, si se lo propone. El vuelo ditirámbico de sus palabras no es un frío artificio como lo es con tanta frecuencia el estilo sublime de los retóricos, sino que fluye precisamente de la fuente interior del *eros*, de cuya potencia espiritual arrolladora tenemos un testimonio en su discurso.

Partiendo de este *agón* de oratoria entre el retórico y el filósofo, la marcha del diálogo nos lleva fácil y espontáneamente al problema general de cómo expresarse del mejor modo de palabra y por escrito[2801], es decir, al problema fundamental de toda retórica. En este terreno, a Platón le preocupa principalmente el saber si para expresar de palabra un pensamiento es necesario el

conocimiento de la verdad[2802]. Tal es la encrucijada en que se separan de una vez para siempre los caminos de la educación retórica y de la educación filosófica. Aquí, como en el *Gorgias*, Platón enlaza sus reflexiones al concepto de la *techné*. Niega que la retórica sea un arte en el sentido estricto de la palabra y la considera como una simple rutina, carente de toda base material[2803]. Sólo puede convertirse en un verdadero arte a condición de que se apoye en el conocimiento de la verdad. La retórica suele definirse prácticamente como el arte de convencer a los hombres ante los tribunales o en las asambleas del pueblo[2804]. El medio empleado para ello es el discurso y la réplica. Pero en la realidad de la vida, esta antilógica no se emplea sólo en aquellas dos ocasiones.

Se manifiesta en todos los pensamientos y discursos humanos[2805]. Consiste, en última instancia, en la capacidad de compararlo todo con todo[2806]. La argumentación de los retóricos opera principalmente con los recursos de la semejanza[2807]. Partiendo de este punto, en sus años posteriores, cuando el problema lógico del método, y especialmente el de la argumentación, llegó a preocuparle más, se interesó por la retórica y sus recursos de persuasión en un sentido totalmente nuevo. Espeusipo, el discípulo de Platón, escribió, hacia la época en que fue redactado el *Fedro*, una voluminosa obra sobre dialéctica bajo el título de *Semejanzas*, que trataba de la clasificación de lo existente[2808]. El conocimiento de lo semejante y lo dispar sirve de base a toda definición lógica de un objeto. Suponiendo que el fin de la retórica consista en engañar al auditorio, es decir, en llevarle a conclusiones falsas partiendo de meras apariencias, también ello presuponía un conocimiento exacto del método dialéctico de clasificación, pues sólo así podría penetrarse en los diversos grados de semejanza entre las cosas[2809]. No es fácil equivocarse cuando se trata de distinguir el hierro de la plata, pero sí lo es cuando se trata de juz-

gar acerca de lo bueno y lo justo[2810]. No es posible llegar a ver claro en qué están de acuerdo los hombres y en qué existe entre ellos la discrepancia, sin partir de una determinación exacta del *eidos*. Por eso Sócrates, en su discurso sobre el *eros*, toma como punto de partida de su argumentación la determinación conceptual del tema[2811].

Después de poner fin a sus discursos, aborda de nuevo el comienzo del de Lisias y pone de relieve parte de lo que debiera ser en realidad la conclusión[2812]. Esto conduce a una crítica general del discurso de Lisias. Se nota en él una ausencia completa de construcción rigurosa. Todo discurso debe tener, al igual que un ser vivo, un cuerpo orgánico. No debe carecer de cabeza ni de pies, sino tener un verdadero tronco y verdaderas extremidades, y todos estos miembros han de guardar una relación adecuada entre sí y con el todo. Desde este punto de vista, el discurso de Lisias constituye un producto totalmente defectuoso[2813]. Platón descubre aquí una visión profunda de lo que debe ser la composición literaria, que más tarde habrá de incorporarse como fuente de postulados fundamentales a la teoría antigua del arte poético y de la retórica[2814]. Es importante para nosotros saber que la exigencia de la unidad orgánica de una obra literaria partió de la filosofía y no de la teoría artística de la retórica o de los poetas y hubo de ser proclamada por un artista-filósofo que admiraba la integridad orgánica de la naturaleza y era, al mismo tiempo, un genio de la lógica. La necesidad de la ordenación lógica del discurso surgía ante él como problema partiendo de los grandes descubrimientos derivados de la investigación sistemática de las relaciones mutuas entre los conceptos, como en los llamados dialécticos de sus tiempos posteriores se expone «para fines de adiestramiento», a la luz de ejemplos concretos. Lo que impulsó a Platón a escribir el *Fedro* fue, de una parte, la claridad cada vez mayor con que veía el entronque entre estos problemas teóricos

aparentemente abstractos y difíciles de su teoría posterior de las ideas y las más simples exigencias planteadas a la capacidad de hablar y escribir, que constituía en aquella época un tema muy ambicionado y muy discutido. Además, había para Platón un encanto especial en desviar, con esta contribución positiva, la crítica de los retóricos contra la filosofía como una cosa inútil. En vez de dejarse llevar por el tono antipático o despectivo de la polémica que también había gustado de emplear Isócrates en los comienzos de sus actividades contra Platón, éste sabe combinar los elogios al adversario respetado por él con la referencia a las profundas conexiones espirituales existentes entre los dos terrenos.

Es el mismo Platón quien dice que los tres discursos que figuran en la primera parte, el de Lisias y los dos de Sócrates, deben servir de ejemplo para ilustrar las relaciones entre la retórica y la dialéctica[2815]. Deja el discurso de Lisias confiado a su propia suerte, después de las observaciones críticas antes apuntadas, y señala los dos discursos de Sócrates, en que se pone de relieve aquella supeditación fundamental de la retórica a la dialéctica[2816]. Da una orientación perfecta para que puedan comprenderse los designios que con ellos persigue y las ideas que esos discursos pretenden exteriorizar[2817]. Dichos discursos constituyen, *a pesar* de su lenguaje poético, verdaderos modelos de clasificación y síntesis conceptuales. Estos dos procesos, que Fe condicionan mutuamente, forman en conjunto la unidad de la dialéctica[2818]. Platón pone esto en claro al recapitular brevemente en el segundo de los dos discursos la marcha y el resultado de la distinciones conceptuales[2819]. Esta explicación de las funciones sinóptica y diairética del método dialéctico es lo más claro y lo más profundo que haya dicho en parte alguna sobre este tema. No podemos entrar aquí a valorarlo en lo que por sí mismo representa; lo importante es que Platón lo presente aquí precisamente como la suma y

compendio de lo que la oratoria tiene de «técnico», en el elevado sentido de esta palabra[2820]. El resto de la retórica, es decir, todo lo que Lisias y otros como él enseñan a sus alumnos, no puede constituir jamás, de por sí, una técnica. Forma, por decirlo así, la parte pretécnica de la retórica[2821]. Platón va enumerando de un modo deliberadamente cómico todos los nombres terminológicos de las diversas partes del discurso que los retóricos distinguen en sus manuales[2822]. En este cuadro aparecen los representantes de la antigua retórica, todos con sus nombres, y algunos de ellos además con sus invenciones especiales, que muestran cierta tendencia hacia una creciente complicación. Platón no desprecia estas cosas, pero les asigna un lugar secundario. Todos estos hombres han elaborado recursos valiosos para el discurso y su ordenación[2823]. Pero con ello no pueden enseñar a nadie el arte de convencer y de componer un todo.

En sus discursos programáticos sobre la retórica. Isócrates atribuye siempre el más alto valor a las dotes naturales y reserva un lugar relativamente modesto a la práctica y al conocimiento[2824]. También Platón, en el *Fedro*, examina la relación entre estos tres factores que los sofistas distinguían en la formación de una oratoria perfecta[2825], y aboga con gran decisión en favor de la importancia de los dos factores menos apreciados por Isócrates, sobre todo en favor de la episteme[2826] y también en favor de la práctica, refiriéndose visiblemente la enseñanza de la Academia, donde se profesaba la lógica, no sólo como teoría, sino también como ejercicio práctico. Isócrates subraya siempre la parte que corresponde al artista creador y a su intuición[2827]. Indudablemente, la *episterme* o *mathesis*, de que habla y que desdeña, no es sino la concepción formal de la enseñanza profesada por los retóricos de la vieja escuela. Platón la sustituye por la formación lógica de la filosofía, susceptible de ser enseñada y que es indispensable, sobre todo cuando se pretende enseñar algo a otros. De

este modo, su crítica de la retórica anterior va transformándose bajo su mano en un ideal perfectamente propio de este arte, cuya ejecución es lo único que en realidad le permite convertirse en *techné* en el verdadero sentido de la palabra. Es la articulación de la retórica con la filosofía, de la forma con el contenido espiritual, de la fuerza expresiva con el conocimiento de la verdad. En la medida en que las antiguas escuelas filosóficas *se* muestran asequibles a la retórica, se apoyan siempre en este programa[2828]. La retórica lo abraza más tarde, y en un sentido lógico más general y menos riguroso, como la unión del arte del lenguaje con la formación filosófica del espíritu. La síntesis Platónica sirvió de acicate a Cicerón para el ideal de cultura preconizado por él en los libros *De Oratore*[2829] *y* a través de él siguió influyendo en la *Institutio oratoria de* Quintiliano. Platón busca en la historia de la elocuencia práctica el precedente de este tipo de retórica y lo encuentra en Pericles. La grandeza de Pericles como orador se debía a la profunda cultura de su espíritu. Era la concepción filosófica del mundo de su amigo y protegido Anaxágoras la que informaba todo su pensamiento y daba a sus discursos aquella altura no alcanzada por ningún otro estadista[2830]. Platón esclarece aún desde otro punto de vista la necesidad de que el orador adquiera también una cultura material. El orador tiene que influir sobre el alma; su verdadero arte no versa tanto sobre el simple ornato formal del discurso como sobre la *psicagogia*.[2831] El paralelo más al alcance de la mano que se ofrece es el del médico, al que ya en el *Gorgias* había comparado Platón con el retórico[2832]. Platón cita al propio Hipócrates como personificación del verdadero arte de la medicina[2833]. La característica esencial de esta actitud del espíritu consiste, según él, en que el médico, al tratar el cuerpo humano, no pierda nunca de vista la naturaleza en su conjunto, el cosmos (*supra*, pp. 804 *ss*.). Del mismo modo debe el escritor o el orador, cuando quiera dirigir certeramente al lector

o al auditorio, conocer el mundo del alma humana en todas sus emociones y en todas sus fuerzas[2834]. Y así como el médico debe saber también con exactitud si la naturaleza de una cosa es simple o multiforme y cómo actúa o, en su caso, cómo actúan mutuamente sus diversas formas, el orador debe conocer las formas del alma y su origen y las formas de discurso a ella adecuadas[2835]. Estas formas del discurso o «ideas» del *logos* habían sido enseñadas ya por la retórica[2836]. Pero lo que se contiene de nuevo en este proyecto de una retórica en sentido Platónico parece ser la tendencia a reducir directamente las formas del discurso a formas de la actitud del alma y a interpretarlas como la expresión necesaria de éstas[2837]. Con lo cual todo el peso de la formación se hace descansar sobre el interior del hombre.

Es notable cómo Platón se da cuenta de la verdadera fuerza de su espíritu. Esta fuerza radica aquí como siempre en el conocimiento de cuanto se refiere al alma. La conciencia de que determinadas formas de expresión se hallan condicionadas por determinadas funciones anímicas se convierte aquí, para él, en el postulado práctico de que hombres con un determinado estado de espíritu o dotados de un carácter firme sólo pueden ser movidos a obrar en un determinado sentido mediante recursos oratorios elegidos de acuerdo con ello[2838]. Descubrir por medio del lenguaje estos cimientos psicológicos de toda influencia sobre los hombres constituía una misión para la que Platón se hallaba predeterminado como nadie por la naturaleza. Es significativo que no se contente con el postulado teórico de elaborar un sistema universal de categorías psicológicas con vistas a su empleo retórico, sino que haga el mismo hincapié en la contrastación de la aplicación práctica de estos conocimientos al caso concreto y en un modo determinado[2839]. Y no podíamos esperar otra cosa después de ver cómo Platón, en la *República*, atribuía a la experien-

cia práctica y a la formación del carácter tanto valor y les concedía tanto tiempo como a la pura cultura del espíritu[2840].

La verdadera innovación reside, sin embargo, en el camino que abraza para la educación del espíritu. El *Fedro* incorpora al programa de la *paideia* Platónica en la *República* una nueva zona, la de la retórica, pero sin salirse del marco trazado en aquella obra. El objetivo perseguido en la *República* era la educación del futuro regente; en el *Fedro* es la formación del orador y del escritor[2841]. Lo característico es, en ambas obras, el postulado de una especie de formación del espíritu, cuya necesidad no se le alcanza al simple práctico[2842]. En el programa de una formación filosófica del orador formulado en el *Fedro* se repite literalmente la idea central de la *República*: que para llegar a la meta se necesita dar un largo «rodeo»[2843]. Con ello, Platón establece un enlace expreso con la teoría educativa de la *República*. El «rodeo», aquí como allí, es el camino que pasa por la dialéctica[2844]. Quien crea poder salir adelante con alguna rutina pensará que este camino es desproporcionadamente largo y penoso. Pero la filosofía educativa de Platón se encamina siempre a la meta más alta, no a la más baja y, vistas las cosas desde allí, no hay otro camino más corto ni más cómodo para quien desee cumplir a conciencia con la misión del orador. Esta misión es concebida por Platón, sin ningún género de duda, en un sentido ético. Pero el rodeo filosófico sería inevitable, como hemos visto, aunque se considerase esta meta demasiado alta[2845]. Los maestros de retórica se contentaban fundamentalmente con lo evidente y lo probable, en vez de buscar la verdad[2846]. Platón no intenta, en el *Fedro*, convencerlos de que es necesario decir la verdad. Se coloca más bien, como hace con tanta frecuencia aparentemente, en el punto de vista del adversario, para demostrarle en este terreno que también para él es indispensable el saber. Ya en el *Protágoras* había puesto de relieve la importancia del saber, al decir que si bien la masa consideraba

que el bien supremo de la vida era el placer, sería necesario un saber como pauta para distinguir el placer mayor del menor y el próximo del lejano[2847]. Y de modo semejante a éste demuestra en el *Fedro* la necesidad del saber para el retórico, poniendo de relieve que el descubrimiento de lo evidente (εἰκός), en que se basa casi siempre la argumentación retórica, presupone el conocimiento de la verdad, pues lo evidente no es otra cosa que lo que parece ser la verdad[2848]. Claro está que la verdadera finalidad de la retórica, como Platón reconoce al final, no consiste en hablar para complacer a los hombres, sino en agradar a Dios[2849]. Es la teoría que conocemos de la *República*, del *Teeteto* y de las *Leyes*. Todas las aporías de sus obras anteriores vienen a desembocar ahora en la actitud rigurosamente teocéntrica que caracteriza la *paideia* de su última etapa.

Platón se muestra muy propicio a reconocer el arte de la escritura de los retóricos profesionales. Pero no por el hecho de ser una invención genial debe considerarse como grata a Dios. El mito de la invención del arte de la escritura, es decir, de los signos escritos, por el dios egipcio Toth, sirve para esclarecer esto[2850]. Cuando el dios acudió con su nuevo descubrimiento a Thamos de Tebas, jactándose de brindar al hombre, con él. un recurso salvador para su memoria y, por tanto, para su saber, Thamos le contestó que la invención de la escritura serviría, por el contrario, para descuidar la memoria y llevar el olvido a las almas, pues los hombres se confiarían a lo escrito, en vez de grabar el recuerdo vivo en sus propias almas[2851]. Y de este modo se cultivaría una falsa sabiduría en vez de un verdadero saber. Toda la grandeza de Platón se revela en esta posición soberana que adopta ante la palabra escrita, posición que le afecta tanto a él, en sus actividades de creación literaria, como a la producción de los retóricos. Si, después de conocer el texto del *Fedro*. pudiésemos abrigar aún la menor duda de que, en esta parte final del diálogo,

Platón se debate tanto consigo mismo como con los demás, no tendríamos más que leer la *Carta séptima*, la cual nos demuestra inequívocamente que su autor tiene la conciencia plena de toda la problemática que supone siempre la plasmación del pensamiento por medio de la palabra escrita. Ciertas exposiciones de su teoría por personas incompetentes le dan motivo para formular la paradójica declaración de que ni él mismo ha encontrado posible exponer su teoría, razón por la cual no existe una filosofía Platónica escrita[2852]. La posición paralela adoptada en el *Fedro* se ha relacionado desde muy pronto con la forma Platónica de los escritos filosóficos, o sea con el diálogo socrático, viendo en ella una razón fundamental para considerar esta obra como una manifestación programática (Cf. *supra*, p. 982). En realidad es difícil imaginarse que el Platón de la primera época, con este escepticismo ante la palabra escrita, pudiese acometer su gigantesca obra de escritor. En cambio, *a posteriori* podría uno explicarse psicológicamente esa actitud ante la obra ya realizada, como un medio para preservar su libertad aun frente a la propia obra escrita.

Movido por este estado de espíritu de sus años posteriores, Platón se inclina, en el *Fedro*, a no reconocer más que un valor escaso al arte de la escritura, aun considerado en su elevado sentido retórico. Sus productos caen en todas las manos, lo mismo en manos de quienes los comprenden que en las de gente carente de comprensión, y la palabra escrita es incapaz de explicarse o defenderse cuando es injustamente atacada. Necesita de otro, como abogado[2853]. La verdadera escritura es la que se graba en el alma del que aprende, pues ésta sí tiene la fuerza necesaria para acudir en su propio auxilio[2854]. El único provecho de lo escrito, de lo estampado con tinta, es que recuerda lo que ya se sabe[2855]. Mientras que la retórica de la época se orienta cada vez más hacia el arte de la escritura y el «discurso gráfico», Platón funda la su-

periorida educativa de la dialéctica filosófica sobre ella en el hecho de que se dirige directamente al espíritu y lo forma. Los sofistas habían comparado la cultura con el cultivo de la tierra[2856], símil que recoge Platón. Quien se interese por la verdadera simiente y quiera verla convertida en fruto, no plantará un jardincillo de Adonis ni se alegrará viendo brotar a los ocho días lo sembrado, sino que encontrará goce en el arte de la verdadera agricultura y se alegrará al ver cómo su simiente da fruto a los ocho meses de trabajo constante y esforzado[2857]. Las imágenes de la siembra y la plantación son aplicadas por Platón a la formación dialéctica del espíritu. Quien se interese por la verdadera cultura del espíritu, no se contentará con los escasos frutos tempranos, cultivados como jugando en el huerto retórico, sino que tendrá la paciencia necesaria para dejar que maduren los frutos de la auténtica cultura filosófica del espíritu. Conocemos esta defensa de la cultura filosófica por la *República* y el *Teeteto*; su premisa es el postulado del «largo rodeo», y tiene su importancia ver cómo Platón retorna siempre de nuevo a él[2858]. La siembra de la *paideia* Platónica sólo puede brotar, como dice la *Carta séptima*, en un régimen de larga convivencia y no en unos cuantos semestres de enseñanza escolar[2859]. A demostrar que esta debilidad —pues así la consideraban los adversarios— constituía en rigor su verdadera fuerza, se encaminaba aquí como siempre el esfuerzo de Platón. Pero esta fuerza sólo podía desplegarse en unos pocos hombres selectos[2860]. Para la masa de la gente «culta», el camino ancho y más cómodo era el de la retórica.

IX. PLATÓN Y DIONISIO: LA TRAGEDIA DE LA PAIDEIA

Cuando la crítica filológica de estos últimos decenios logró reivindicar como testimonios auténticos del propio Platón las *Cartas séptima* y *octava*, consideradas durante mucho tiempo como apócrifas, añadía con ello un capítulo importante a la historia de la *paideia*.[2861] Es cierto que los hechos externos referentes a las relaciones entre el filósofo y el más poderoso tirano de su tiempo quedarían en pie aunque estas cartas, especialmente la séptima, no fuesen documentos autobiográficos de primer rango, sino una ficción sensacionalista de cualquier refinado estafador literario que hubiera querido explotar como un tema novelesco rentable el contacto del gran Platón con la política diaria. El valor como fuente de la *Carta séptima*, la que aquí fundamentalmente nos interesa, no llegó a discutirse ni siquiera en los tiempos en que la mayoría se inclinaba a poner en tela de juicio su autenticidad[2862]. Sin embargo, para el observador histórico tiene un encanto insuperable el poder leer aquí la tragedia siracusana, y el modo como Plutarco adorna los sucesos para convertirlos en drama, en su vida de Dión, no resiste en ningún sentido la comparación con la vida que rebosa desde el interior la fuente principal de información de estos acontecimientos, o sea la *Carta séptima* de Platón.

En realidad, no sería necesaria la existencia de esta carta para llegar a la conclusión de que el autor de la *República y* de las *Leyes* tenía que sentir una grande y auténtica pasión por las cosas polí-

ticas, pasión que en un principio le impulsaba a la acción. Aparte de que *es*, psicológicamente, evidente, se trasluce ya en la estructura del concepto Platónico del saber. Para Platón, el saber, *gnosis*, no es una mera contemplación desligada de la vida, sino que se convierte en *techné*, arte y en *frónesis*, reflexión sobre el verdadero camino, la decisión certera, la verdadera meta, los bienes reales. Y este punto de vista no cambia ni aun cuando revista la forma más teórica, en la teoría de las ideas que se desarrolla en los diálogos de la vejez de Platón. Platón hacía siempre hincapié en la acción. en el *bíos*., a pesar de que el campo de acción tendiese a circunscribirse cada vez más del estado exterior al «estado dentro de nosotros». Ahora bien, en la *Carta séptima* el propio Platón nos relata el proceso de su evolución hasta emprender aquel primer viaje a la Magna Grecia, en que visitó también Siracusa y acudió a la corte del tirano. En este informe, su interés práctico por el estado aparece directamente como el factor predominante de aquella primera época de su vida. Su exposición merece crédito, no sólo con referencia a las obras principales de Platón y a los objetivos políticos que en ellas se trazan, sino también por los datos íntimos de su círculo familiar que aparecen entretejidos en el escenario dialogado de la *República* y en el *Timeo*, obra que forma parte de la misma trilogía. Con ello trataba, indudablemente, de arrojar cierta luz indirecta sobre sí mismo, como el autor que permanece, naturalmente, al margen de la escena, y también sobre sus relaciones con Sócrates. Sus hermanos Adimanto y Glaucón aparecen en la *República*, directamente, como personificación de la juventud ateniense apasionada por la política. Glaucón pretende entrar ya a los veinte años en la carrera del estado y a Sócrates le cuesta gran esfuerzo hacerle desistir de su propósito. Un tío de Platón, Critias, es el célebre oligarca y caudillo revolucionario del año 403. Platón lo hace aparecer más de una vez en sus diálogos como interlocutor y se proponía, además, dedicarle el que lleva su nombre, obra que no llegó a

terminar y que había de cerrar la trilogía encabezada por la *República*. Parece que fue el interés político lo que hizo que Platón se sintiera atraído por Sócrates, como les sucedió también a otros discípulos de éste. Jenofonte lo afirma con respecto a Critias y Alcibíades, aunque añade, reflejando sin duda la verdad, que pronto se sintieron desengañados, al darse cuenta de cuál era la educación política profesada por el maestro[2863]. Sin embargo, por lo que a Platón se refiere, la semilla de aquella enseñanza cayó en terreno propicio y dio como fruto la filosofía Platónica. Fue Sócrates quien fundó para la mentalidad de Platón la nueva alianza entre la educación y el estado, llegando casi a equiparar entre sí estos dos factores. Pero fueron el conflicto de Sócrates con el estado y su muerte la verdadera prueba que había de demostrar a Platón la necesidad de que el nuevo estado tuviese como punto de partida una educación filosófica del hombre capaz de transformar desde su raíz toda la comunidad humana. Con esta convicción, arraigada en él desde muy temprano y que más tarde había de establecer en la *República* como su axioma, emprendió en el año 388, según el testimonio de la *Carta séptima*, teniendo unos cuarenta años de edad, su viaje a Siracusa, donde su teoría captó por completo el alma fogosa y noble de Dión. pariente cercano y amigo del poderoso señor de Siracusa[2864]. La tentativa de Dión de ganar para su ideal al propio Dionisio I estaba, naturalmente, condenada a fracasar. La gran confianza humana que aquel político realista, fríamente calculador, depositaba en su pariente Dión, hombre muy entusiasta, y que animó a éste a introducir a Platón en la corte del tirano, se basaba más bien en la absoluta lealtad de Dión y en la pureza de su carácter que en su capacidad para contemplar el mundo del estadista de acción con los mismos ojos que el tirano. En la *Carta séptima* Platón dice que Dión esperaba de su pariente que diese a Siracusa una constitución y gobernase el estado con sujeción a las mejores leyes[2865]. Pero la situación de que había surgido la dictadura en

Siracusa no consentía, según el tirano, la aplicación de semejante política. Platón entendía que sólo ella establecería el verdadero reinado de Dionisio en Italia y en Sicilia y le daría permanencia y razón de ser. Dionisio estaba convencido, por el contrario, de que daría al traste en poco tiempo con su reino y pondría de nuevo las repúblicas-ciudades sicilianas en que luego se desintegraría, impotentes, a merced de la invasión cartaginesa. Este episodio es el preludio de la tragedia que más tarde se desencadenaría entre Platón, Dión y Dionisio II, hijo y sucesor de Dionisio I. Platón retornó a Atenas, enriquecido con una gran experiencia, para fundar allí, poco después, su escuela. Sin embargo, las relaciones con Dión sobrevivieron al fracaso, el cual habría de fortalecer a Platón en su decisión, proclamada ya en la *Apología*, de retraerse de toda política activa. Se anudó entre estos dos hombres una amistad que duró toda la vida. Pero mientras que Platón se entregó por entero, a partir de ahora, a las tareas propias de un maestro de filosofía, Dión permaneció aferrado a su idea de reformar políticamente las tiranías sicilianas y esperó a que se presentasen circunstancias más favorables que le permitieran, tal vez, llevarla a la práctica.

La ocasión para ello pareció ofrecerse cuando, al morir Dionisio I (367), asumió el poder, siendo todavía joven, su hijo Dionisio II. Entretanto habíase publicado, en la década del setenta, la *República* de Platón. Esta obra debió de constituir un nuevo acicate para las ideas de Dión, pues en ella aparecían formulados en forma clásica los pensamientos que tiempo atrás le oyera exponer a su autor. Pocos años después de su publicación, este libro ocupaba el centro de las discusiones. Platón tocaba en él, repetidas veces, el problema de la realización de su estado ideal, pero sin llegar a destacarlo como algo decisivo para la aplicación práctica de su *paideia* filosófica. Tal vez, había escrito[2866], este estado perfecto sólo existiese en el cielo como un prototipo ideal, sin llegar a convertirse nunca en realidad, o en una remota e ignora-

da lejanía, entre pueblos bárbaros, es decir, extranjeros, de los que no se tenía en la Hélade noticia alguna. (En la época helenística, cuando aparecieron en el [2867] campo visual de los griegos nuevos pueblos orientales y se adquirió un conocimiento más exacto de otros, ciertos sabios, inspirándose en esta conjetura de Platón, pretendieron descubrir en el estado de castas de los egipcios o en el estado jerárquico-teocrático de Moisés el prototipo de la *paideia* Platónica o algo análogo a ella.)[2868] Pero Platón exige que se tome en serio la educación encaminada a crear el estado justo en el interior de cada individuo, cualquiera que sea la forma que presente el estado histórico de los tiempos actuales[2869]. Había renunciado ya al estado de su tiempo, como algo irremediable[2870]. Este estado no era utilizable para la realización de sus ideas. Desde un punto de vista teórico, le parecía más sencillo intentar con vistas a un individuo concreto la educación del príncipe que postulaba como base para un perfeccionamiento del estado, siempre y cuando que este individuo fuese realmente el enviado por los dioses, por la razón matemática de que es más sencillo cambiar a un solo hombre que a varios o muchos[2871]. Para ello, Platón no partía, ni mucho menos, del problema del poder. En la *Leyes*, al final de su vida, llegó incluso a pronunciarse en contra de la concentración del poder en manos de un solo individuo[2872]. La idea, preconizada en la *República*, de convertir a un tirano de elevadas dotes espirituales y morales en titular del poder dentro de su estado, responde más bien a una actitud fundamentalmente educativa[2873]. ¿Por qué no había de ser posible que un solo hombre hiciese reinar el espíritu del bien en todo el pueblo, si Platón había podido ver cómo, bajo la tiranía de Dionisio I, un individuo poderoso era capaz de corromper, con su influencia sistemática, el carácter de un pueblo entero? La imagen negativa del tirano que se traza en la *República* presenta los rasgos innegables del viejo Dionisio. Esta imagen es descorazo-

nadora y parece dar un mentís a los planes reformadores de Dión. Pero nadie debía convertir en artículo de fe para la humanidad la experiencia de estas grandes debilidades humanas, cerrando con ello de una vez para siempre el camino a un porvenir mejor. Así era como pensaba, por lo menos, el idealista ético Dión, cuando a raíz de la muerte del tirano de Siracusa asediaba a Platón con cartas y mensajes, pidiéndole que aprovechase la ocasión y viniese a Siracusa, para poner en práctica con ayuda del nuevo príncipe sus ideas sobre el estado ideal[2874]. Platón había declarado en la *República*, como condición previa para la realización de sus postulados ideales, que era necesario que se asociasen el poder (δύναμις) y el conocimiento moral (φιλοσοφία), factores que hasta entonces habían andado casi siempre desunidos sin esperanza por el mundo[2875]. Esto sólo podía conseguirse por medio de un favor especial del destino, por medio de una *tyché* divina[2876]. Dión intentaba convencerle de que la subida al poder del joven Dionisio les brindaba precisamente este favor inesperado del destino y que si Platón no acudía al llamamiento de la hora sería, en realidad, como si traicionase su propia idea[2877].

Ni un idealista como Dión podía desconocer, evidentemente, que el postulado Platónico brotaba de la conciencia individual de un hombre de excepción. No había ninguna esperanza de que el intento de ponerlo en práctica en el estado del presente fuese apoyado por las fuerzas inconscientes de la unidad superior de vida, puesto que éstas se encaminaban en la dirección contraria[2878]. Y de la gran muchedumbre de los hombres no esperaba nada él, porque había dejado de ser el pueblo orgánico que alguna vez fuera, para convertirse en una masa mecánica. Sólo un puñado de hombres, suponiendo que la *tyché* fuese propicia, podrían ser ganados para la suprema meta, y Dión creía que entre estos pocos podía contarse el joven príncipe y que. si se lograba ganarle para la idea, el reino de Siracusa se convertiría en un pa-

raíso de felicidad sobre la tierra[2879]. El poder ilimitado del tirano era el único hecho real intangible en este plan de Dión. un hecho que no podía prometer nada bueno, puesto que nadie sabía qué uso haría de él. Pero la fe de Dión era lo suficientemente audaz para especular con la juventud de Dionisio. Juventud quería decir maleabilidad y, aunque hasta ahora el joven inexperto careciese de aquella madura visión moral e intelectual que Platón exigía de su príncipe Ideal, no parecía ofrecerse otro punto de apoyo para convertir en realidad la idea Platónica.

Tampoco Platón veía, en la *República*, otro camino para llegar al estado ideal que la formación de un regente perfecto y se asignaba a sí mismo, es decir, al filósofo creador, la misión de trazar las líneas fundamentales de esta educación y de establecerlas como un ideal. ¿Y quién si no el propio Platón y su personalidad espiritual imperativa e intangible podía ser capaz de tomar prácticamente en sus manos y de llevar a buen fin la obra de la educación del regente, tal como él la preveía, con sus dotes de visionario? Es cierto que en la *República* de Platón el problema parece planteado de otro modo. Allí, la educación de los hombres destinados a gobernar se opera por medio de un proceso de trabajosa selección y contrastación, que dura toda la vida y que abarca tanto el conocimiento filosófico como la realidad práctica. El material humano sobre que versa la selección son, sencillamente, los mejores individuos de la juventud en su totalidad, cuyo número va reduciéndose en cada fase del proceso, hasta que al final quedan sólo unos cuantos o simplemente el llamado a realizar la gran obra con arreglo a la voluntad de Dios. El regente salido de esta escuela sería precisamente la antítesis del tirano. Albergaría en su interior como suprema ley el bien de la colectividad, visto a la luz de la verdad eterna, y esto lo colocaría por encima de la parcialidad de toda opinión y de todo deseo individuales. Suponiendo que el tirano de Siracusa tuviese la voluntad de acometer esta obra, y que estuviese dotado para ello y que fuese suscepti-

ble de ser educado para esta misión, se le elegiría para ella pura y simplemente porque el azar histórico le había entregado la herencia del titular del poder supremo. Era una situación que no difería mucho, en el fondo. de la que servía de base a la educación del príncipe, tal como la concebía Isócrates[2880]. Sin embargo. Dión creía necesario exponerse a la prueba, en aquellos momentos, no sólo porque el formidable poder de Dionisio prometía un gran éxito en caso de triunfar, o teniendo en cuenta la posición peculiar y única que ocupaba en aquel gran reino[2881], sino, sobre todo, porque había sentido irradiar sobre él la acción de la personalidad de Platón como una fuerza capaz de transformar al hombre todo y porque había asimilado a través de la experiencia vivida su fe en la fuerza de la educación.

Volviendo la vista a esta situación, Platón hace desfilar de nuevo ante sus ojos, en su *Carta séptima*, los principales sucesos de la vida de Dión y los distintos pasajes de su convivencia con aquel amigo tan noble y lleno de talento cuya pérdida, todavía reciente, lloraba. Los planes de educación del tirano, iniciados con su ascensión al poder, habían fracasado después de dos intentos. El poderoso estado de los Dionisios se había hundido, pues, una vez frustrados sus esfuerzos educativos, y desterrado por el tirano, Dión acabó haciendo uso de la violencia. Su victoria sobre el tirano fue también de corta duración. Tras breve dominación, sucumbió a manos de asesinos, víctima de las disensiones surgidas en su propio campo. La llamada carta de Platón, escrita después del asesinato de su amigo, constituye un esclarecimiento y una justificación de sus actos ante la opinión pública, aunque revista la forma de un consejo destinado al hijo y a los partidarios de Dión en Sicilia, exhortándolos a permanecer fieles al ideal del muerto. Platón les promete que si obran así les asistirá con su consejo y su prestigio[2882]. De este modo toma partido abiertamente en favor de Dión y aprueba sus primitivas intenciones. Su amigo no aspiraba a la tiranía ni a su derrocamiento,

pero se vio obligado a proceder de aquel modo por el desafuero de que le hizo víctima el tirano. La culpa recae íntegra sobre éste, aunque Platón comprende ahora que su primera visita a Siracusa, al ganar a Dión para la causa de la filosofía Platónica, fue, en última instancia, la causa del derrocamiento de la tiranía[2883]. Descubre en el curso de los acontecimientos el imperio de la *tyché* divina, del mismo modo que en las *Leyes* indaga las huellas de la pedagogía de Dios a través de la historia. Volviendo la vista a su pasado, Platón descubre también su mano, con igual claridad, en el encadenamiento de su propia vida con la historia de su tiempo. Sólo la *tyché* divina podía hacer que el regente se volviese filósofo o el filósofo regente. Platón había proclamado ya esto en la *República*. La *tyché* divina parecía alargar la mano cuando Dión puso en relación a Platón con Dionisio. Y fue también ella la que llevó a un trágico fin la cadena de las causas y los efectos, cuando el regente no reconoció aquella mano y la rechazó. Para el sentido común era fácil llegar a la conclusión de que la empresa de Dión —e indirectamente de Platón, que la hizo suya— estaba condenada al fracaso, porque descansaba en una falta de psicología, es decir, de visión de las flaquezas y la vileza de la naturaleza humana corriente. Pero Platón ve la cosa de otro modo. Una vez que su teoría había puesto en acción una fuerza como Dión, su punto de vista es que falló el instinto dominador de Dionisio, al desechar aquella ocasión que se le presentaba de cumplir con su misión en el más alto de los sentidos.

El papel desempeñado por Platón en este drama no constituía, desde su punto de vista, una acción espontánea: se consideraba a sí mismo como el instrumento de un poder superior. El fondo filosófico sobre el que se proyecta esta concepción de sí mismo nos lo ofrecen las *Leyes*, donde Platón declara repetidas veces que el hombre es un juguete en manos de Dios, una figura de un teatro de muñecos[2884]. La inteligencia del hombre debe, sin embargo, aprender a obrar bien, pues la pasión de los instintos humanos

no responde siempre sumisamente a los hilos movidos por Dios. Es, en el fondo, la primitiva concepción griega de la vida humana; ya en la epopeya homérica y en la tragedia vemos cómo no se la presenta nunca fuera del escenario divino. De él arrancan hilos invisibles, enlazados a lo que nosotros llamamos sucesos. El poeta ve cómo estos hilos rigen todas las escenas[2885]. En la *República* parecía abrirse todavía un ancho abismo entre el principio divino del todo, el principio del bien, y la verdadera vida humana. Pero el interés de Platón va dirigido en grado creciente a la forma y al modo de ejecutar su acción en el reino visible, es decir, en la historia, en la vida, en el campo de lo concreto. Al igual que en su teoría de las ideas, también en su exposición del *bíos* vemos cómo lo metafísico va penetrando cada vez más en los detalles de lo sensible. La carta a que nos referimos es también importante porque nos descubre la pugna del autor en torno a la concepción de su propia vida y de su acción como fuente de su interpretación del mundo en líneas generales: este rasgo personal, aunque intencionadamente escondido, puede percibirse ya en la *República*, si se ve en la conservación de la «naturaleza filosófica», en medio de un mundo y una cultura condenados a la decadencia, la intervención salvadora de una *tyché* divina[2886]. Sólo situándose en este punto de vista puede comprenderse de verdad lo que Platón quiere decir cuando, en la *República*, en las *Leyes* y en la *Carta séptima*, interpreta el encuentro del poder con el espíritu (personificado en el regente y en el sabio) como un acto individual de esta providencia divina. Es así como la empresa siciliana se enlaza con la situación del filósofo en la época de Platón, tal como se describe en la *República*. La importancia de este episodio trasciende en mucho de lo puramente biográfico. Adquiere el valor directo de ilustración de la teoría de la *República*, según la cual experiencia general de la inutilidad de los filósofos en este mundo equivale, en realidad, a una declaración del mundo en quiebra y no dice nada en contra de la filosofía.

Cuando Dión requirió a Platón para que se trasladase a Siracusa, señalaba como su misión realizar en las circunstancias del cambio de regente la filosofía política que en la *República* había proclamado ante el mundo. Se siente uno movido a pensar que esta proposición envolvía lo que se llama un cambio de sistema, pero Platón dice expresamente en la *Carta séptima* que no se le llamaba como un consejero político irresponsable, sino con el designio y la clara misión de educar al joven regente. Este modo de formular el que había de ser su cometido indica mejor que nada cuan en serio tomaba Dión las doctrinas de la *República*, en la que Platón describía su estado ideal pura y simplemente como la *paideia* perfecta llevada a la realidad. Dión aceptaba la persona del regente como un hecho dado del que había de partir, razón por la cual, en vez de sacar a Dionisio por selección del estamento de los guardianes, era necesario prepararlo *a posteriori* para el desempeño de una función que en realidad ya ejercía. Esto representaba una limitación muy seria a los postulados establecidos por Platón. Había que comenzar la obra por arriba, en vez de acometerla desde los cimientos. En sus cartas a Platón, Dión describe al príncipe como una naturaleza dotada y «ansiosa de filosofía y de *paideia*».[2887] Platón había señalado en la *República*, como la condición más esencial para que pudiese prosperar la educación, la atmósfera o medio ambiente en que se desarrollaba. Esto tenía que determinar necesariamente un pronóstico desfavorable, pues ya en el comienzo mismo de su *Carta séptima* pinta Platón con rasgos conmovedores, como si relatase un drama, su manera de pensar acerca de Siracusa y del ambiente que reinaba en la corte del tirano, según las impresiones recogidas por él en su primera visita a Sicilia[2888]. Luego habla del miedo que le infunde la aventurada empresa a que le empujaba Dión y lo justifica con su experiencia pedagógica, según la cual la gente joven se entusiasma fácilmente, pero carece de constancia en sus afanes[2889]. Estaba convencido de que el carácter probado y la edad ya madura

de Dión eran el único punto firme de apoyo en todas las circunstancias. Una razón importante que le impulsaba a aceptar la invitación era, según él, la conciencia de que el rechazarla equivaldría en principio a renunciar a la teoría que habría de cambiar totalmente la vida del hombre. No había ido nunca tan lejos en la *República*, a pesar de la actitud retraída que allí adoptaba en cuanto a la posibilidad de llevar a la práctica sus ideas. Retrocedía ante esta última consecuencia y no se atrevía a confesarse ni a sí mismo que no obraba movido por una verdadera fe en el éxito de su misión, sino por el temor de aparecer como un hombre de meras palabras (λόγος μόνον κτλ)[2890]. La resignación que de un modo tan conmovedor se expresa en la *República* llevaba ya implícita, en el fondo, una respuesta negativa a este intento de sacarlo de su aislamiento[2891]. Platón arriesgaba ahora su fama en la tentativa de refutar con la propia conducta su pesimismo, harto justificado. Abandonó, como él mismo dice, sus ocupaciones de enseñanza en Atenas, ocupaciones «absolutamente dignas de él», para entregarse a la coacción de una tiranía que no armonizaba en modo alguno con sus concepciones filosóficas[2892]. Pero de este modo creía mantener su nombre limpio de culpa ante el Zeus de la hospitalidad y también, en última instancia, ante su vocación filosófica, que no le consentía abrazar el camino más cómodo.

La actitud de Platón para con el tirano, tal como se expone en la *Carta séptima*, aparece enfocada totalmente desde este punto de vista, es decir, como la actitud del maestro que va al encuentro de su discípulo. E inmediatamente después de llegar, se vieron confirmados todos sus temores. La calumnia extentida contra Dión en la corte del tirano había creado ya una atmósfera tan impenetrable de inseguridad y desconfianza, que incluso la fuerte impresión producida por Platón en Dionisio no podía sino contribuir a atizar los celos del regente contra el amigo del filó-

sofo[2893]. Dionisio el Viejo, aunque confiaba humanamente, y con fundamento, en Dión, procuró sustraerlo a la influencia del filósofo, enviando a éste a casa. Su hijo, más débil, dio oídas a las insinuaciones de los enemigos y envidiosos de Dión, deseosos de ganar autoridad sobre él, en el sentido de que Dión maquinaba para desplazarlo y convertirse él mismo en tirano, bajo el manto de sus ideas reformadoras filosóficas. El designio de Platón, le decían estas voces, no era otro que hacer del tirano un instrumento de los planes de Dión. Dionisio, sin embargo, no recelaba de las intenciones del filósofo y, además, sentíase halagado por la conciencia de su amistad con él; en estas condiciones, hizo precisamente lo contrario de lo que su padre habría hecho en el mismo trance: desterró a Dión y quiso captarse la amistad de Platón. No se decidió, sin embargo, como Platón escribe, a hacer lo único que habría podido asegurarle esta amistad: aprender de él y convertirse en el discípulo y oyente de sus diálogos políticos[2894]. Los calumniadores le habían llenado de miedo, induciéndole a creer que podría caer en una relación de excesiva dependencia interior con respecto al filósofo y, «fascinado por la *paideia*, descuidar sus deberes de regente»[2895].

Platón esperó pacientemente a ver si en su discípulo se despertaba un afán más profundo, pero «éste salió victorioso, con su resistencia»[2896]. Platón se volvió, pues, a Atenas, aunque hubo de prometer que retornaría, una vez terminada la guerra que había estallado. Se resistía a romper de lleno con el tirano, pensando sobre todo en Dión y confiando en ver a su amigo retornar del destierro a la patria. Pero su designio y el de Dión: «educar y formar, como un rey digno de ocupar el trono»[2897], a un tirano que hasta entonces había permanecido al margen «de toda *paideia* y de todo contacto espiritual adecuado a la posición que ocupaba»[2898], había fracasado.

NO es fácil comprender por qué Platón se prestó a aceptar una nueva invitación de Dionisio, pocos años después de haber fracasado *su* primera misión cerca de él. Alega como razones para justificar su conducta los requerimientos incesantes de sus amigos de Siracusa, principalmente de los pitagóricos del sur de Italia y del gran matemático Arquitas, que gobernaba en Tarento, y de sus partidarios[2899]. Platón había establecido vínculos políticos entre estos elementos y Dionisio, antes de salir de Siracusa; estos lazos podrían peligrar, si ahora declinaba la nueva invitación del tirano[2900]. Éste envió a Atenas un barco de guerra para recoger a Platón y facilitarle el penoso viaje[2901]; le prometió, además, que si aceptaba su invitación, sería revocado el destierro de su amigo[2902]. Pero la razón decisiva, para Platón, fueron los informes que sus amigos cercanos a Dionisio y a Arquitas le hicieron llegar acerca de los progresos operados en la formación espiritual del regente de Siracusa[2903]. Por fin, apremiado por sus discípulos de Atenas y empujado por los amigos que tenía en Sicilia y en Italia, se decidió, a pesar de sus años, a emprender aquel viaje, que había de producirle el más profundo de los desengaños[2904]. Esta vez, el relato de Platón pasa por alto lisa y llanamente cuanto se refiere a su recibimiento y a la situación política con que se encontró al llegar a Siracusa, para fijarse exclusivamente en el estado de la educación allí existente a su llegada. El tirano, durante el tiempo transcurrido desde su visita anterior, había mantenido contacto con toda una serie de hombres de ingenio y estaba lleno de las ideas que de ellos había escuchado[2905]. A Platón la continuación de esta clase de enseñanza no le infundía confianza alguna. Su experiencia le indicaba que la piedra infalible de toque para contrastar el celo de su discípulo era el hacerle ver claramente las dificultades y fatigas de la empresa acometida y observar el efecto que esto ejercía en él[2906]. Un espíritu animado por el verdadero amor al saber que se siente fortalecido en su afán ante la

conciencia de los obstáculos que ante él se levantan y pone en tensión todas sus fuerzas y las de su guía espiritual para alcanzar la meta perseguida; en cambio, el hombre reacio a la cultura retrocede aterrado ante el esfuerzo y el régimen severo de vida que se le impone y se siente incapaz de marchar por este camino. Algunos pretenden convencerse de que ya lo saben y no necesitan, por tanto, imponerse nuevos esfuerzos[2907].

Esto era lo que ocurría con Dionisio. Se las daba de culto y se pavoneaba con lo que había tomado de otros, como si se tratase de su propio patrimonio espiritual[2908]. Platón dice, en este pasaje, que más tarde haría lo mismo con lo aprendido de él, llegando incluso a escribir un libro en que exponía la doctrina Platónica como si fuese suya propia. Es un rasgo que no deja de tener importancia, pues denota cierta ambición espiritual, aunque sea la ambición del diletante. La tradición pretende que Dionisio, después de derrocado su régimen, vivió en Corinto dedicado a la enseñanza. Por lo demás, Platón sólo habla de oídas de aquel libro en que, al parecer, se plagiaba su doctrina, pues nunca llegó a leerlo. Esto le da, sin embargo, pie para una declaración acerca de su obra de escritor y la relación entre ésta y su teoría, que no puede sorprendernos demasiado después de lo que nos dice en el *Fedro*,[2909] pero que es, desde luego, notable por su peculiar formulación. No tiene nada de extraño el que estas manifestaciones sobre la imposibilidad de plasmar satisfactoriamente en forma escrita la verdadera esencia de sus conocimientos se multipliquen precisamente en los años posteriores de su vida. Si es cierto lo que dice en el *Fedro* de que lo escrito sólo tiene valor como recuerdo de lo ya sabido, pero no sirve para transmitir conocimientos nuevos, llegaremos a la conclusión de que todo lo que Platón escribió sólo tenía, para él, la importancia de un reflejo de su actuación oral como maestro. Este criterio es especialmente aplicable a una forma de conocimiento que no se trasmite por medio de la mera palabra como otras clases de saber, pues sólo

puede brotar del desarrollo gradual del alma. Trátase, manifiestamente, del conocimiento de las cosas divinas, del que en última instancia deriva su certeza, en la filosofía Platónica, todo lo demás y hacia lo que todo tiende. Platón se refiere aquí a los problemas últimos de cuya solución dependen toda su teoría y su acción, así como su concepto del valor de la educación. Acerca de la suprema certeza que sirve de base y de punto de apoyo a su pensamiento, no existe nada escrito de su mano, ni existirá jamás[2910]. La teología de Aristóteles es, por lo menos en cuanto a su idea, un asunto didáctico, la disciplina suprema entre otras disciplinas. Platón considera, indudablemente, posible y necesario operar, a través de la gradación del saber que pinta en la *República* como *paideia* filosófica, la *catarsis* del espíritu, para depurarlo de los elementos sensibles adheridos a él, encauzándolo así, cada vez más ceñidamente, hacia lo absoluto. Pero este proceso es largo y difícil y sólo puede alcanzar su meta a la vuelta de muchos esfuerzos dialécticos (πολλὴ συνουσία) comunes por la cosa misma, en una especie de comunidad de vida filosófica. Es en este pasaje donde Platón emplea la metáfora de la chispa que salta y prende en el alma de quien pasa por este proceso[2911]. El conocimiento cuya luz enciende esa chispa es un acto creador de que sólo son capaces pocos hombres, y estos pocos por su propio impulso y con pequeña parte de dirección.

Este proceso y su gradación desde lo sensible hasta el conocimiento esencial mismo lo ilustra Platón en la llamada digresión sobre la teoría del conocimiento, en la *Carta séptima*, a la luz de un ejemplo matemático: el ejemplo del círculo[2912]. En este difícil apartado, estudiadísimo en estos últimos tiempos, pero que a pesar de ello sigue encerrando ciertos puntos oscuros, culmina la exposición, creciente hasta rayar en el nivel más alto, sobre la esencia de la educación Platónica y sobre la naturaleza de la acción de aprender, tal como el filósofo se la representa[2913]. El conoci-

miento así concebido se revela aquí como la afinidad esencial con el objeto, en que lo humano y lo divino aparecen en el punto de su más alta aproximación. Pero la contemplación, que es la meta de la «semejanza con Dios»[2914], sigue siendo, para Platón, un *arrhéton*.[2915] Ya el *Simposio*, en términos análogos, pintaba el ascenso del alma a la contemplación de lo eternamente bello como una mistagogia[2916], y en el *Timeo* se dice: descubrir al creador y padre de este todo es difícil y, una vez descubierto, es imposible proclamar públicamente su esencia[2917]. Si Dionisio hubiese comprendido a Platón, su conocimiento habría sido tan sagrado para él mismo como para el propio filósofo[2918]. La publicación de su libro fue una profanación movida por una ambición deleznable, lo mismo si se trata de presentar aquellos pensamientos como suyos propios que si el impostor quería hacerse pasar por copartícipe de una *paideia* de la que no era digno, para pavonearse con ella[2919]. Las alusiones de la *Carta séptima* indican claramente que la educación del regente que Platón quería para Dionisio no consistía en una mera enseñanza técnica de los asuntos de gobierno; se encaminaba a la transformación de todo el hombre y de su vida, y el conocimiento sobre que descansaba no era otro que el del supremo paradigma que Platón establece en la *República* como norma y Como pauta para el gobernante; el paradigma del divino bien[2920]. El camino para alcanzarlo era también el mismo que en la *República*: las matemáticas y la dialéctica. No parece que Platón en sus conversaciones con el tirano pasase de deslindar los rasgos generales de esta *paideia*, pero es indudable que no estaba dispuesto a ceder ni en un ápice de sus severos postulados. La meta de un arte regio no se alcanza precisamente por un camino real. Con su modo de conducirse ante lo que Platón le enseñaba, el tirano demostró que su espíritu no era capaz de calar hasta la hondura en que se hallan las verdaderas raíces de la misión que tan en vano se esforzaba en desempeñar.

La ruptura de Platón con Dionisio y el relato de las medidas de violencia del tirano que condujeron a ella, llenan la última parte de la carta de intenso dramatismo. Estas escenas contrastan de un modo agudo e impresionante con la imagen de la *paideia* Platónica, que ocupa el lugar central de la obra. Ya en el *Gorgias* establecía Platón una oposición entre su filosofía de la *paideia y* la filosofía de la violencia[2921]. A Dión le son confiscados los bienes, de los que hasta entonces había podido vivir en el extranjero, sin sacarlos del reino de Dionisio, y se le deniega el regreso a su patria. Platón, que vivió durante algún tiempo en el palacio del rey como prisionero, aislado de todo contacto con el mundo exterior, acabó viéndose alojado en el cuartel de la guardia de corps, que sentía hostilidad contra el filósofo y constituía una amenaza para su vida. Hasta que por fin, Arquitas de Tárento, informado secretamente de lo que sucedía, logra que el tirano acceda al regreso de Platón[2922]. En el viaje de vuelta se encuentra con Dión, el desterrado, en las fiestas de Olimpia. Su amigo le comunica el plan fraguado por él para vengarse, pero Platón se niega a participar en los preparativos. En otro pasaje de la carta califica su alianza con Dión como una «comunidad de la libre *paideia*» (ἐλευθέρας παιδείας κοινωνία)[2923]. Pero esta comunidad, dice, no le obligaba a seguir al amigo por el camino de la violencia. A lo que sí estaba dispuesto, y se brindó a ello, era a laborar por la reconciliación entre Dión y el tirano[2924]. Sin embargo, dejaba a Dión en libertad para que ganase adeptos entre sus partidarios, algunos de los cuales se enrolaron como voluntarios en su cuerpo libertador. Y aun cuando la tiranía de Siracusa difícilmente habría llegado a ser derrocada sin el apoyo activo prestado por la Academia, Platón consideró siempre lo ocurrido como una tragedia y aplicó a los dos contrincantes, después de su caída, las palabras de Solón: αὐτοι αἴτιοι (ellos mismos son los culpables de su ruina)[2925].

En realidad, el drama siciliano no era una tragedia solamente para los dos miembros de la casa reinante de Siracusa víctimas de ella, sino que, en cierto sentido, lo era también para Platón, aunque exteriormente éste permaneciese alejado de la catástrofe. A pesar de todas las dudas que abrigaba en cuanto al éxito de la aventura, había empeñado todas sus fuerzas en una empresa que por ese solo hecho convertía en cosa propia. Se ha dicho que el error de Platón nacía de una carencia absoluta de capacidad para comprender las «condiciones» de la vida y la actuación políticas, que provenía del carácter mismo del ideal Platónico del estado. Ya Isócrates hablaba con ironía en el *Filipo* de aquellos que escribían normas políticas y leyes absolutamente inaplicables en la vida real[2926]. Isócrates escribía esto en el año 346, es decir, a poco de morir Platón, creyendo sin duda que con ello pronunciaba la última palabra sobre los esfuerzos de Platón para resolver el problema del estado. Se sentía especialmente orgulloso de que sus ideas, a pesar de trascender bastante del punto de vista propio de los políticos cotidianos, fuesen aplicables y fecundas en el terreno de la política realista. Pero, en realidad, esta crítica no puede hacérsele a Platón. Entre su estado perfecto y la realidad política media un abismo muy profundo de principio, pero el filósofo tiene la conciencia de ello y constantemente hace hincapié en él[2927]. Sólo una especie de milagro podía asociar esta sabiduría al poder terrenal. Indudablemente, el fracaso del intento de Sicilia, acometido por él con tan grandes reparos, tenía necesariamente que hacerle desesperar de la posibilidad de ver su ideal puesto en práctica mientras él viviese, o nunca. Pero esto no impedía que siguiese siendo para él el ideal y la pauta absoluta. Es absurdo creer que un Platón, sólo con un poco más de psicología de masas o de flexibilidad cortesana, habría logrado hacer más plausible para el mundo que contemplaba, como el médico un enfermo grave, aquello que él consideraba como lo más alto y lo más santo. Su interés por el estado no tenía nada de político, en este

sentido. Así lo ha demostrado, por encima de toda duda, nuestro análisis sobre la estructura espiritual de la *República* y su concepto del hombre de estado. Por eso la catástrofe de Siracusa no vino tampoco a echar por tierra el sueño de una vida y, mucho menos, a destruir la «mentira de una vida», como se ha tratado de presentar la preocupación que Platón mostró siempre por el estado y su postulado del imperio de la filosofía.

La renuncia a la participación activa en la política era muy anterior, como hemos visto, a la época en que Platón comenzó a escribir. La vemos expresada ya con toda claridad en la *Apología*. Aquí, aparece referida todavía, fundamentalmente, a Atenas. Pero aunque Dión, al conocerle, intentara convencerle teóricamente de que la realización de sus ideas sería más fácil en un estado gobernado por un regente con poderes ilimitados, la actitud escéptica de Platón ante el problema de la realización práctica siguió siendo la misma, como lo prueba la posición mantenida en la *República*, Es cierto que, acosado por el optimismo de sus discípulos y amigos, principalmente por Dión, se decidió a cejar en su resistencia, pero el fracaso de sus esfuerzos, previsto por él, no era lo más indicado para hacerle cambiar de criterio en cuanto a la esencia de la comunidad humana y a la posición central de la *paideia*. Sin embargo, la experiencia vivida de Siracusa fue una tragedia para él. Era un golpe asestado contra su *paideia*, no porque significase una refutación de su verdad filosófica, sino por haber aceptado el reto lanzado a su arte educativo práctico a base de una situación falsa, cosa imputable sobre todo a sus discípulos, quienes habían asumido la responsabilidad de lanzarle a este experimento[2928]. No es verosímil que un hombre como Dión, aunque estuviese directamente interesado, sin duda alguna, en los resultados de aquella ingerencia de Platón en la situación política de Siracusa, lo hubiese arrastrado a la aventura por motivos egoístas. El conocimiento que Platón tenía de los hombres y que le permitió juzgar con tanto acierto el carácter del tirano, no po-

día haberse engañado tan de medio a medio tratándose de un amigo tan cercano como aquél.

Por tanto, la distinta actitud adoptada por los dos hombres, y que se revela durante este episodio, sólo conduce a separar nítidamente del puro y optimista, pero superficial y ligero, idealismo de Dión, la heroica resignación Platónica, basada en su instinto infalible. El hecho de que Platón, en la *Carta séptima*, a pesar de su coincidencia manifiesta con la meta de Dión, consistente en dar a Siracusa un régimen constitucional, se separe absolutamente de él en este sentido, queriendo además que su actitud se caracterizase así, lleva al lector atento la plena certeza de que Platón rechaza por principio la revolución como medio político[2929]. Y es probable también que después de lo ocurrido creyese todavía menos que antes en la próxima realización de su ideal por caminos legales. Un cristiano llegará a la conclusión de que se vio arrastrado a un desengaño honroso para él por la sencilla razón de que buscaba en este mundo el reino espiritual por cuya instauración pugnaba. Su rectificación de los falsos juicios imperantes en la opinión pública acerca de lo ocurrido en Sicilia y de la posición adoptada por él en estos sucesos nace de una actitud interiormente superior, cuya impresión no es fácil que se le escape a nadie. Brota de una fortaleza del alma forjada a fondo, que le permite personificar dentro de sí, con una altura soberana, el equilibrio divino que se impone a través de todo el caos del mundo. No puede uno menos de establecer un parangón entre este documento personal y la justificación de su propia conducta que Isócrates nos da en la *Antídosis*: el hecho de que ambos hombres se creyesen obligados a comparecer ante el público con la protesta de sus miras y sus destinos personales constituye un signo importante de aquellos tiempos. Y una prueba nada desdeñable de la autenticidad de la *Carta séptima* es la fuerza con que nos hace sentir el rango superior de la personalidad que está detrás de ella.

X. LAS LEYES

MISIÓN EDUCATIVA DEL LEGISLADOR

La Obra póstuma de los últimos años de Platón, las *Leyes*, no encontró apenas intérpretes y tuvo muy pocos lectores ya en los tiempos de la baja Antigüedad. Un hombre tan erudito como Plutarco sentíase orgulloso de figurar entre este reducido grupo de conocedores de las *Leyes*,[2930] y la tradición de la obra en la época bizantina estuvo pendiente de un pelo, como lo revela el hecho de que todos los manuscritos que han llegado a nosotros procedan de un solo ejemplar[2931]. Ya en pleno siglo XIX, los autores no sabían qué hacer con las *Leyes*, y el más representativo de los historiadores de la filosofía durante este periodo, Eduard Zeller, llegó incluso a declarar, en un trabajo de su primera época, que se trataba de una obra apócrifa[2932]. Más tarde, en el estudio que dedica a Platón en su *Historia de la filosofía griega*, las *Leyes* aparecen tratadas en un «apéndice»[2933], con lo que daba a entender que, aunque ahora considerase la obra auténtica, no acertaba aún a encuadrarla dentro del marco general de la filosofía Platónica que formaban, a su modo de ver, los demás diálogos. Y como las *Leyes* representan más de la quinta parte de la obra escrita

de Platón y son, con mucho, su estudio más extenso, este estado de cosas indica lo poco en serio que se tomaba todavía la necesidad de abordar una comprensión realmente histórica y fiel de la filosofía Platónica[2934]. Los autores se formaban, a su modo, una imagen de ella a tono con la idea preconcebida de lo que entendían por filosofía. Y como las *Leyes* no eran, por su contenido, lógica ni ontología, esta obra era considerada por los filósofos como secundaria. Para Platón, sin embargo, su contenido representaba algo muy fundamental, pues se halla formado por consideraciones muy profundas sobre el estado y las leyes, las costumbres y la cultura. Manifestaciones todas que el autor supedita al punto de vista general de la *paideia*. Por tanto, en una historia de la *paideia* griega las *Leyes* representan, desde luego, un pilar fundamental. La *paideia* es, en Platón, la última palabra y la primera.

Como la *República*, obra en que culmina la primera etapa literaria de Platón, las *Leyes* son una exposición universal del *bíos* humano. Es curioso, sin embargo, que el filósofo, después de poner fin a aquella obra, haya sentido la necesidad de trazar de nuevo y bajo otra forma esta imagen de conjunto, erigiendo un segundo estado junto al estado perfecto de su *República*. Se trata, como dicen las *Leyes*, de un estado solamente para dioses e hijos de dioses[2935]. En el estado ideal, Platón no reconocía para nada la existencia de una legislación especial. Las leyes, de que están sobrecargados la mayoría de los estados de su tiempo, acabarían siendo superfluas por la acción de una educación perfecta, sobre la que él erigía su estado ideal[2936]. También en el *Político* asume Platón una actitud crítica ante la tendencia griega tradicional a exagerar la importancia de la ley: el monarca perfecto sería preferible, para él, a la mejor legislación, puesto que la rígida ley escrita no puede acoplarse con bastante rapidez a los cambios constantes de las situaciones, razón por la cual no consiente hacer lo que realmente exige un caso apurado[2937]. El hecho de que la últi-

ma de las obras de Platón sobre el estado lleve por título las *Leyes* y regule legislativamente todos los detalles de la vida de los ciudadanos, indica ya un cambio de criterio[2938]. Y este cambio se trasluce también en la importancia mayor que ahora se concede a la experiencia. Esta nueva actitud se revela, dentro del campo de lo ético y lo educativo, en la tendencia a posponer el interés por el puro conocimiento de la norma a la historia y la psicología[2939]. En la *República* ocupaban el lugar central la teoría de las ideas y la idea del bien. En las *Leyes*, la idea del bien sólo se menciona de pasada al final, postulándose como contenido de la cultura para el regente[2940], y el problema de la estructuración de esta educación suprema, que en la *República* era el verdadero eje de la atención del autor y ocupaba el mayor espacio, cede el puesto en las *Leyes* al problema de la formación de una extensa capa de hombres, lo que lleva implícito el problema de la educación elemental. Filipo de Opunte, secretario y confidente de Platón, que editó y dividió en doce libros las *Leyes* después de la muerte del maestro, a base de su manuscrito inacabado, se dio cuenta de la laguna que representaba la falta de la parte referente a la educación del regente e intentó suplirla concretando *a posteriori* el carácter de la sabiduría especial que el gobernante necesita. Puso por escrito estas ideas en el estudio que hoy figura como *Epinomis* o complemento a las *Leyes*, al final de la obra[2941]. No creemos que haya razones para inclinarse a creer que se trata de una falsificación, si se tiene en cuenta que Filipo desempeñó esta tarea, al parecer, por encargo oficial de la Academia, por considerársele como el mejor conocedor de los papeles póstumos de Platón y de sus últimos planes. Debemos ver en ella más bien un complemento de la obra, surgido, por tanto, de la idea predominante en la escuela Platónica de que había quedado incompleta.

No es posible tratar aquí por igual de todas y cada una de las partes de una obra tan gigantesca como las *Leyes*. Ni siquiera re-

sultaría fácil ir trazando, como hicimos con la *República*, las líneas generales de este voluminoso estudio, pues la composición de las *Leyes* y su unidad plantean un problema dificilísimo, y el encanto especial que la obra presenta reside justo en la originalidad con que el viejo Platón aborda aquí de un modo completamente nuevo una serie de importantes problemas concretos. También es difícil decir en términos generales, aunque con frecuencia se haya intentado, la relación que guardan las *Leyes* con la *República*. Se dirá, por ejemplo, que la *República* representa la fase de la idea y de la verdad basada en el ser, medidas por la pauta dialéctica, mientras que las *Leyes* se mueven en el plano de la mera opinión. El propio Platón no nos da otra clave para resolver el enigma que la que antes mencionábamos[2942]. Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, las *Leyes* se hallan metódicamente, en muchos respectos, más cerca de Aristóteles. El viejo Platón intenta ahondar con sus principios en una materia cada vez más extensa, en vez de hacer lo más insondable posible, como en años anteriores, el abismo entre la idea y el fenómeno. En las *Leyes* ocupan mayor lugar las disquisiciones sobre problemas de educación. Los dos primeros libros y el séptimo versan exclusivamente sobre este tema. No se reduce a esto, ni mucho menos, sin embargo, la importancia de las *Leyes* para la *paideia*. Desde el punto de vista de Platón, la finalidad de la obra, en su conjunto, es construir un sistema formidable de educación. Su actitud ante el problema de la *paideia* aparece expuesta con la mayor claridad de principio en un pasaje del libro nueve, que recoge, a su vez, con variaciones, un motivo tratado ya en el libro cuarto[2943]. Nos referimos al paralelo que Platón establece entre el mal legislador y el médico de esclavos, que corre de un enfermo a otro y, sin molestarse en aducir razones ni en investigar a fondo cada caso, formula rápida y dictatorialmente sus órdenes, deduciéndolas por costumbre de la tradición ajena y de la experiencia propia. Comparado con él, el médico dedicado a tratar

ciudadanos libres parece un filósofo. Habla con los enfermos como con discípulos a quienes hay que llevar conscientemente al conocimiento de un fenómeno. El médico de esclavos jamás comprendería este modo prolijo de instruir al paciente y diría a su colega, si éste le escuchase: tú no tratas a tus enfermos, sino que los educas, como si te propusieses hacerles también médicos y no curarlos[2944].

Pues bien, los legisladores actuales, dice Platón, se hallan todos a la altura del médico de esclavos. No son verdaderos médicos, porque no son educadores. Y a eso es a lo que tienden los esfuerzos Platón en las *Leyes*: a conseguir un legislador en el más alto de los sentidos, es decir, un verdadero educador de los ciudadanos. La diferencia entre este modo de concebir su misión y la del legislador corriente, se manifiesta en su desdén por los preceptos legales de tipo usual, los cuales no hacen otra cosa que prever determinadas penas para determinados hechos. La acción del legislador interviene, así, demasiado tarde, pues su misión más importante no consiste precisamente en castigar los desafueros cometidos, sino en prevenir que se cometan desafueros. Platón sigue, al decir esto, el ejemplo de la ciencia médica, cuya tendencia cada vez más marcada por aquel entonces era la de considerar como el verdadero objeto de su atención, no el hombre enfermo, sino el hombre sano. De aquí la importancia tan grande, incluso decisiva, que la medicina de la época concedía a la dietética. Ésta era el arte de conservar a los hombres sanos, prescribiéndoles un régimen adecuado de vida. La medicina griega no entiende por *diaita* solamente lo que hoy llamamos «dieta», es decir, un régimen de comidas para el enfermo, sino el tipo de vida general de todo hombre sano. Ya dijimos más arriba que el interés cada vez mayor de los médicos griegos por la dietética se acusa en la influencia ejercida por la idea educativa sobre la medicina[2945]. Platón, en las *Leyes*, se propone sacar la consecuencia del paralelo establecido ya por él en el *Gorgias* entre el

cuidado del cuerpo y el del alma[2946], entre la acción del médico y la del político, haciendo triunfar en el campo legislativo la idea de la *paideia*. En la *República* se había esforzado en hacer superflua toda obra legislativa mediante una educación perfecta[2947]; en las *Leyes*, arranca de la hipótesis de que éstas son, normalmente, indispensables para la vida del estado. Aquí trata de someter la misma legislación al principio educativo y a su instrumento, del mismo modo que en la *República* erigía el estado como un todo en institución educativa.

El medio de que se vale para alcanzar este fin son los preámbulos de las leyes, a cuyas determinaciones conceptuales y a cuya elaboración detallada consagra una atención muy especial. En un pasaje fundamental del libro cuarto distingue entre las manifestaciones persuasivas y las normas imperativas del legislador[2948]. Considera como misión de la parte persuasiva, contenida en los preámbulos de las leyes, la formulación y fundamentación de las normas del buen obrar[2949]. Esta parte debe desarrollarse muy por extenso y no destinarse solamente al empleo del juez, sino dirigirse a todos los ciudadanos. Ya el sofista Protágoras, en el diálogo Platónico que lleva su nombre, expresa la idea de que, al salir de la escuela para entrar en la vida, la juventud pasa a una nueva fase de su educación; a partir de ahora, su maestro para todos los actos y omisiones de la vida práctica es la ley del estado[2950]. La ley es, pues, el verdadero vehículo de la educación de los adultos en las virtudes cívicas: con ello, Protágoras no pretende decir nada nuevo; no hace más que describir la situación efectiva de cualquier *polis* griega. Platón parte de este hecho como de algo dado, aunque quiere que las leyes se pongan conscientemente a tono de su misión como educadoras mediante su reforma del estilo legislativo. Por el modo grandioso como aborda desde el primer momento su obra de educador, hace de la filosofía el centro de convergencia de todas las fuerzas positivas de la educación

y, además de incorporar en esta estructura espiritual la dialéctica socrática al *eros*, el *Simposio* a la *República*, se presenta ante nosotros, al final de su vida, en el papel de legislador, como la última de aquella grandiosa serie de figuras históricas en las que figuran Licurgo y Solón y proclama sus normas en un lenguaje solemnemente arcaico, adecuado a esta finalidad[2951]. La legislación en el verdadero sentido de la palabra ha sido siempre, para la mentalidad griega, la obra de la sabiduría superior de una personalidad divina individual. De este modo, la suprema «virtud» del estado Platónico, la *sophía*, se revela por último en la formulación de leyes y encuentra así su posición productiva en la vida de la comunidad humana, de la que al principio parecía aislar a quien la poseía. El filósofo se convierte en legislador. Puede parangonarse en todo con aquellos grandes representantes de la legislación griega; sólo difiere de ellos en que se eleva a principio fundamental modelador lo que potencialmente se contenía en sus obras: la idea de que el legislador es el prototipo del educador. Como tal aparece ya en el *Simposio*, donde Platón, como habían hecho antes otros escritores griegos, coloca al legislador desde este punto de vista al lado del poeta[2952]. Es lógico, pues, que Platón acabase su carrera como legislador, si tenemos en cuenta que su filosofía era desde el principio hasta el fin una obra de educación y que este concepto adquiría para él su sentido más profundo.

Así como la *República* empieza con el problema general de la justicia, en la obra que estarnos comentando Platón parte del espíritu de las leyes, que en un verdadero estado infunde su *ethos* hasta el último detalle. De esta idea Platónica del «*ethos* de las leyes» tomó su origen el famoso ensayo de Montesquieu sobre *l'esprit des lois*, que tanta importancia estaba llamado a adquirir para la vida del estado moderno. Platón elige para ilustrar su concepto del espíritu del estado un determinado tipo de vida política que había atraído desde siempre su atención: la del estado dorio.

Por eso presenta como interlocutores de su diálogo a dos representantes de esta rama griega: un espartano y un cretense. Era una ocurrencia feliz, no sólo porque con ello se aducía un buen ejemplo de cómo una fuerte fisonomía política puede influir en los detalles materiales de la legislación, sino además porque así se ponía a debate al mismo tiempo el problema filosófico del «mejor» *ethos* del estado. La teoría política de la época de Platón solía reputar, en efecto, a Esparta y Creta como los estados griegos de mejor régimen político[2953]. Pero junto a estos dos típicos personajes dóricos que obran en lo espiritual como hermanos gemelos, Platón introduce en su diálogo como tercer personaje y principal interlocutor al «extranjero ateniense», una personalidad misteriosa y soberanamente superior que las otras dos reconocen y acatan de buena gana, a pesar de su marcada aversión contra todo ateniense medio. Megilo está firmemente convencido, en efecto, de que todo ateniense que por acaso resulte bueno es casi siempre una personalidad verdaderamente excepcional[2954]. Platón procura expresamente hacer plausible en él, un espartano, este grado de objetividad presentando a Megilo como cónsul o *proxenos* ateniense en su ciudad natal, lo que le da ocasión a ocuparse con cierta simpatía, desde hace tiempo, de este problema[2955]. Es un espartano atenizado, como el extranjero es, a su vez, un ateniense amigo de Esparta. La elección de los personajes tiene un carácter simbólico. Las *Leyes* revelan en una forma más concreta que cualquier otra obra suya la tendencia de Platón, en la que se inspira desde el primer momento, a fundir en una unidad superior lo dórico y lo ateniense. Algo comparable a los intentos de los humanistas que, siglos más tarde, pretendieron aunar el espíritu de Grecia y el de Roma en una armonía de contrarios. Este espíritu histórico-filosófico es el mismo que preside la síntesis Platónica de las *Leyes* y que, partiendo de lo históricamente dado y defectuoso, pretende remontarse a lo perfecto y absoluto. Por eso esta obra se atrae el interés de todos los huma-

nistas, aun prescindiendo del problema de la educación ideal, desarrollado en ella. Las distintas ramas de Grecia encarnan en forma unilateral, pero firme y vigorosa por su naturaleza, las fuerzas fundamentales de la nación griega. Platón procura contrarrestar, con la invocación de su origen común, su pugna por lograr la hegemonía y por su mutua destrucción. Pero este panhelenismo no representa para él el ideal de la nivelación de todas las diferencias y de su disolución en un vago e insulso helenismo medio, para hacerlas de este modo más manejables. Lo peor que podría ocurrir, según Platón, sería que todas las ramas griegas se mezclasen y confundiesen entre sí[2956]. Esto representaría para él un mal comparable a lo que sería la mezcla de griegos y de bárbaros.

El extranjero ateniense se halla de paso en Creta y se ve arrastrado por los dos interlocutores dóricos a un diálogo sobre las mejores leyes, problema que adquiere para ellos caracteres de gran actualidad ante la inminencia de la fundación de una colonia. Se trata de que la *polis* cretense que se va a fundar obtenga, dentro de las circunstancias, la mejor constitución. Es, pues, natural que se parta de la esencia del estado y de la *areté* humana y que ambas cosas empiecen definiéndose, a tono con el ambiente dórico, en el sentido del régimen de este estado. Este punto de partida del diálogo tiene que resultar especialmente grato al lector de la *República*, en cuya obra era ya tan sensible la nota espartana que una definición pública de Platón ante la idea de Esparta habría de resultar bien acogida. Es cierto que en la *República* apenas si se menciona a propósito de la construcción del estado perfecto a la Esparta histórica, pues allí Platón se mueve totalmente en el reino de lo ideal. Pero la timocracia espartana figura en la serie de las constituciones degeneradas como el tipo de constitución de la realidad empírica que más se acerca al ideal[2957]. Y muchos rasgos del estado Platónico están tomados directamente del modelo espartano o se revelan como instituciones espartanas tra-

ducidas por el filósofo a una forma espiritualizada y superior. Por este procedimiento podría pensarse fácilmente que el paso que va de la idea espartana a la idea Platónica del estado es un paso relativamente corto. La Esparta idealizada de la *República* Platónica proyecta un rayo de transfiguración sobre el modelo terrenal.

Este cuadro cambia en las *Leyes*, pues si bien todo lo que Platón dice acerca de la concepción y las tradiciones dóricas sobre el estado se halla inspirado en el respeto, su posición es ahora, fundamentalmente, de oposición. Y era obligado que fuese así, puesto que se trataba ya de aquilatar filosóficamente el espíritu de la Esparta histórica concreta, en su conjunto. Ningún aspecto de la obra Platónica ofrece base para que se hable de un espartanismo unilateral; en esto, las *Leyes* constituyen el mejor comentario a la *República*. Nadie, en efecto, podía estar más convencido que Platón del valor de lo aportado por los dóricos a la cultura ética y política de Grecia y de la humanidad. Pero, al abordar el fenómeno histórico individual de por sí, tenía que verlo necesariamente como una simple etapa en el conjunto de su cosmos filosófico de los valores y su derecho limitado no podía medirse sino partiendo de un principio más alto. La simple contraposición entre el fenómeno histórico y la norma absoluta con que nos encontramos en la *República, es* sustituida en las *Leyes* por una imagen de la verdadera perfección humana, estructurada en varias fases, cada una de las cuales corresponde a determinados fenómenos históricos y que guardan entre sí una relación de progreso dialéctico que va desde lo inferior hasta lo superior. Las *Leyes* nos brindan así los elementos para una filosofía de la historia, aunque la esquemática de las contraposiciones Platónicas diste mucho de satisfacer, naturalmente, la refinada necesidad que la conciencia histórica moderna siente de comprender los diversos fenómenos. En todo caso, se percibe en ellos la tendencia a lo históricamente concreto, asociado con la actitud normativa en

una unidad superior. Es el fruto de un punto de vista desde el cual, como ocurre con el que Platón adopta en las *Leyes*, las manifestaciones históricas del espíritu en la literatura y en la poesía son presentadas como expresiones de la *areté* humana y se determinan o procuran determinarse en su valor relativo dentro del mundo general de la *paideia*.[2958]

El espíritu espartano se halla representado, para la *paideia* griega de la época de Platón, por las poesías de Tirteo. Éstas son su expresión decisiva, tanto para los propios espartanos, que aprendían de memoria desde la infancia los versos de este poeta y se hallaban totalmente «saturados» de ellos[2959], como para los demás griegos, que veían en esta poesía todo lo que caracterizaba a la *areté* de los espartanos[2960]. Así había sucedido durante varios siglos y así siguió sucediendo también en adelante, mientras el elemento espartano se conservó dentro de la cultura total de Grecia, como lo demuestra del modo más hermoso una poesía helenística recientemente descubierta entre las inscripciones. En ella se dice, como elogio grabado sobre la tumba de un maestro y educador muerto por su patria, que demostró con hechos «su *paideia*., como se canta en las poesías de Tirteo[2961]. Del mismo modo exactamente concibe Platón las obras del poeta dórico: como testimonios y leyes de la *areté* humana. Pero, aunque se identifique claramente con la asimilación del precepto espartano que impone a todo ciudadano como supremo deber el de la defensa de la patria, las *Leyes* persiguen un objetivo más grandioso y más fundamental: el de encontrar la pauta final de la virtud y la perfección humanas en que se inspiran las exhortaciones de Tirteo sobre la bravura[2962]. En los dos primeros libros de esta obra, Platón toma la interpretación de Tirteo como base de todo su análisis del *ethos* del estado y de la idea de la *areté* de Esparta, que luego informa su actitud práctica ante las instituciones espartanas y cretenses. Dicho en otros términos: la idea primaria

de la *areté* humana, con la que el legislador quiere penetrar en la vida de los ciudadanos hasta en sus últimos detalles, debe buscarse en el poeta, supremo legislador de la vida humana. En Platón, el ideal educativo va alumbrándose directamente de la sustancia histórica, y aquí es donde reside la actitud verdaderamente humanista del filósofo. Los poetas aparecen siempre como los representantes clásicos de los valores vigentes. Pero de este modo se los refiere, al mismo tiempo, a una pauta suprema. Y la contrastación dialéctica de esta pauta constituye la contribución de la filosofía a la obra de la *paideia*.

El pensamiento en que las poesías de Tirteo y las instituciones imperantes en la comunidad espartana y en la cretense permiten sintetizar la concepción dórica de la *areté* humana, podría expresarse en estas palabras: la esencia de la vida es la lucha. Todas las formas de convivencia y todas las concepciones morales que las presiden se acomodan a esta finalidad[2963]. El estudio filosófico de Esparta empieza investigando y descubriendo conscientemente este rasgo general en todos y cada uno de los detalles de la vida espartana. El testimonio del poeta se acoge solamente a título de confirmación y sirve, al mismo tiempo, para esclarecer el carácter unilateral de este ideal. Para quien considera la victoria como único sentido de la existencia, la valentía constituye, necesariamente, la sola virtud[2964]. Más arriba hemos seguido la polémica sostenida en torno a la recepción de las virtudes desde los días en que Tirteo proclamó ante el mundo la primacía del ideal varonil espartano, como uno de los temas más grandiosos que resuenan a través de la poesía griega. Platón recoge de nuevo este problema filosófico y falla en favor del segundo el viejo litigio entre Tirteo, que ensalzaba la valentía, y Teognis, para quien toda *areté* se resume en la justicia[2965]. El paso decisivo que *supera* pera el antiguo ideal dórico es la fundación del estado de derecho. Era necesario saber distinguir entre la valentía en una lucha justa y en una lucha injusta y comprender que la valentía asociada a las de-

más virtudes, la justicia, la templanza y el temor de Dios, vale más que la valentía a secas[2966]. Era necesario, por tanto, corregir a Tirteo con Teognis. La meta de nuestra legislación sólo puede ser la virtud en su totalidad (πᾶσα ἀρετή)[2967]. Pero lo que sí nos enseñan los legisladores dóricos es que hay que partir conscientemente de un determinado concepto de la *areté*. En esto deben estos legisladores, realmente, servir de modelo a toda futura legislación[2968]. A las cuatro virtudes del alma que Platón presenta aquí como bienes divinos[2969], deben supeditarse los bienes humanos: la salud, la fuerza, la belleza y la riqueza[2970]. Allí donde el hombre se preocupa de los bienes divinos sirve también de por sí a los bienes humanos. Pero donde sólo atiende a los segundos, pierde unos y otros a la vez[2971]. Los bienes superiores llevan siempre implícitos, como ya decía Teognis de la justicia, los bienes o virtudes inferiores[2972]. Y la verdadera unidad que los abarca todos, los divinos y los humanos, es la *frónesis*, la *areté* del espíritu[2973]. Con esta declaración, Platón supera todos los conceptos de virtud establecidos, uno tras otro, por los primeros poetas griegos.

Hasta qué punto la legislación puede cultivar una determinada virtud lo pone Platón de manifiesto en el modo como los espartanos y los cretenses estimulan la valentía mediante la institución de las *sisitias* o comidas colectivas de hombres y por medio de un sistema de ejercicios físicos guerreros, de la caza y de toda clase de prácticas encaminadas a endurecer el cuerpo[2974]. Pero el ideal espartano de la valentía no conoce más educación que la consagrada a desarrollar en el hombre la firmeza frente al miedo y al dolor, pero no la encaminada a resistir las tentaciones del placer[2975]. Es ésta una falta de consecuencia que se traduce en la debilidad del hombre frente a los apetitos. En efecto, el sistema dórico carece en absoluto de instituciones adecuadas para disci-

plinar sistemáticamente la templanza y la propia disciplina[2976], pues la acción ejercida por las *sisitias* y los ejercicios físicos es bastante dudosa en este aspecto[2977]. El ateniense combate la pederastia de los dorios como una degeneración antinatural de la vida sexual sana y censura el desenfreno sexual de las mujeres de Esparta[2978]. El prejuicio espartano contra los simposios y el disfrute del vino no es, según Platón, el medio más adecuado para educar al hombre en la *sofrosyne*, sino por el contrario una fuga ante la propia falta de disciplina. El beber alcohol no es, en realidad, lo mismo que tantos otros llamados bienes de la vida, ni bueno ni malo en sí[2979]. Platón exige que en los simposios reine una severa disciplina, a la que debe servir de órgano un buen presidente de la mesa, que refrene los elementos caóticos y salvajes, encauzándolos hacia un verdadero cosmos[2980].

La extensión de la polémica Platónica contra el prejuicio espartano del antialcoholismo parece indicar la existencia en Atenas de grandes núcleos de secuaces y admiradores de la educación espartana, partidarios de la abstinencia de la juventud lacedemonia en tales ocasiones. En la literatura filolacónica de los oligarcas atenienses sabemos que el tío de Platón, el tirano Critias, cantó loa de aquella juventud abstemia en un poema elegiaco sobre la constitución de los lacedemonios, leído tal vez por Platón en sus años mozos[2981]. El poema difiere del libro en prosa de Critias sobre el estado espartano, de que Platón se sirvió en otros pasajes de las *Leyes*. En esta elegía, Critias aprueba la costumbre espartana de no beber a la salud de tales o cuales individuos, mencionándolos por su nombre en el simposio. Y describe prolijamente el favorable efecto que esta tradición ejerce sobre *los* jóvenes, su salud y su carácter. Según él, los espartanos distan mucho de ser gentes puritanas y representan más bien el justo medio entre este extremo y el desenfreno ateniense. Platón intenta demostrar, frente a este juicio, su punto de vista según el

cual el simposio es útil, siempre y cuando que en él reine un fino sentido académico.

¿Qué utilidad encierra para el individuo o para la *polis* un «simposio basado en una buena educación»[2982]? Las leyes de Esparta no contienen nada acerca de esto, puesto que no existía allí ninguna experiencia en este sentido[2983]. Platón hace del problema del antialcoholismo tema de una larga investigación especial que discurre a lo largo de los primeros libros de las *Leyes* y le sirve de base, no sólo para exponer su crítica de la ley espartana, sino también para desarrollar sus propias ideas sobre la *paideia* y especialmente sobre la educación de los instintos. El estilo de su vejez se caracteriza por su tendencia casi filológica a dar importancia a un determinado problema especial, partiendo del cual el autor se abre luego camino hacia consideraciones más generales. El valor del simposio es el mismo que el de toda *paideia*, por ejemplo la formación de un coro[2984]. La formación del individuo por sí solo no encierra un valor considerable para la totalidad; en cambio, la educación de los educandos[2985] en conjunto tiene la mayor importancia para la *polis*, pues los convierte en hombres verdaderamente virtuosos, aptos para hacerlo todo bien. Aptos también para derrotar al enemigo, cosa que en Esparta constituye el criterio supremo de la *areté*.[2986] La cultura (παιδεία) trae consigo la victoria, pero no siempre la victoria engendra la cultura; no pocas veces ocurre precisamente lo contrario, que acarrea como consecuencia la incultura (ἀπαιδευσία)[2987]. Una victoria que estimule lo que hay de híbrido en el hombre es una victoria cádmica. En cambio, una «*paideia* cádmica» no ha existido jamás[2988]. Para poner de relieve el poder educativo del simposio se hace necesario encuadrarlo dentro del marco de la *paideia* en su conjunto y ponerlo en relación con la cultura «música»[2989]. Por eso Platón se ve obligado a determinar qué es y cómo actúa la *paideia*, añadiendo: «Éste es el camino que debe seguir nuestra

reflexión, hasta llegar a Dios»[2990]. Este entronque de la filosofía de la educación con el ser supremo nos recuerda cómo en la *República* de Platón la *paideia* tiene su raíz en la idea del bien[2991].

Pero así como en la *República* se daba la mayor importancia a la fase suprema de la *paideia* y Platón procuraba desligar lo más posible el concepto de la *paideia* del concepto de *país*, en las *Leyes* se parte, por el contrario, de la temprana infancia[2992]. Lo que aquí interesa cada vez más al autor es captar en la capa prerracional, inconsciente o semiconsciente de la vida, la capa consciente, racional de la *paideia*, lo que podríamos llamar su elemento verdaderamente filosófico. En el fondo, la conciencia de estas concatenaciones existía ya en la *República*, como al ocuparnos de aquella obra tuvimos ocasión de ver[2993]; lo curioso es que en las *Leyes* Platón se concentre de un modo tan tenaz en el cómo psicológico. Lo fundamental de la *paideia*, se nos dice ahora, es una buena educación del niño[2994]. Ésta deberá despertar en el alma infantil, como jugando, el deseo de lo que mañana habrá de desarrollarse y llevarse a feliz término en el alma del hombre. También la idea de la *trophé* aparece en la *República* como algo característico de Platón. El punto de vista según el cual la perfecta *areté* se halla condicionada en todos los órdenes por el modo como crece y se desarrolla el hombre o el ser vivo, por lo vegetativo en toda su perfección ética y biológica, aparece expresado allí con absoluta claridad[2995]. Este punto de vista tenía necesariamente que llevar a Platón a la investigación del desarrollo de la vida de los instintos en la infancia y al problema de cómo poner al servicio de la educación las reacciones de lo agradable y lo desagradable, que tan fuertes son en los niños.

Es frecuente ahora, nos dice Platón, llamar *paideia* a la formación en cualquier clase de actividades, y así hablamos de la formación o la falta de formación en la profesión de tendero o de navegante o en cualesquiera otras manifestaciones de este ti-

po[2996]. Pero, si consideramos la *paideia* desde nuestro punto de vista, es decir, desde el punto de vista del educador que aspira a infundir al estado un determinado *ethos*, un espíritu colectivo que lo informe todo, debemos entender por cultura, por el contrario, la educación para la *areté* iniciada desde la infancia y que estimula en el hombre el deseo de llegar a ser un ciudadano perfecto, apto para ordenar y obedecer con arreglo a los dictados de lo justo[2997]. Ninguna otra clase de formación, referida solamente a lo especial, puede ostentar en rigor el nombre de cultura, de *paideia*. Todas ellas son manifestaciones banales, encaminadas al lucro o a cualquier capacidad o conocimiento concretos, carentes de un principio espiritual y de una finalidad legítima que los guíen, o simples medios o instrumentos[2998]. Pero Platón no quiere discutir con nadie acerca de la palabra *paideia*; lo que le interesa es, pura y simplemente, que la acción legislativa tenga como fundamento la concepción certera de lo que la *paideia* es. Pues para él constituye algo inconmovible el que las personas que reciben una buena educación llegan a ser, por lo general, hombres excelentes. La auténtica cultura no debe desdeñarse en modo alguno, pues constituye precisamente para los mejores de los hombres el valor ideal supremo (πρῶτον τῶν καλλίστων). Y si por acaso esa educación ha faltado y puede suplirse, todo hombre deberá consagrar su vida entera y todas sus energías a conseguir este resultado[2999].

Con estas palabras, Platón se caracteriza a sí mismo y caracteriza la obra de su vida. Nos dice claramente aquí cómo veía la situación con que se encontró. La auténtica *paideia*, que había sido siempre la formación del hombre para la «*areté* total», aparecía desintegrada en toda una serie de capacidades especiales sin una meta que las informase[3000]. La filosofía Platónica se propone restituir a la vida de los hombres esta meta, dando con ello de nuevo sentido y unidad a todos los campos concretos desarticulados

de la existencia. Tenía que darse cuenta necesariamente de que su época, pese a la asombrosa riqueza de capacidades y conocimientos especiales que acumulaba en su seno, acusaba en realidad un «descenso» de la cultura. Qué entiende por restablecimiento[3001] de la *paideia* lo pone en claro él mismo al contraponer la verdadera formación del hombre, hacia la que se encaminan sus esfuerzos, a la mera formación especial y profesional. Recobrar para su época esta totalidad de la *areté*, que vale tanto como decir la totalidad del hombre y de la vida, era la más difícil de las misiones, incomparable por su importancia con cualquier contribución especial de conocimientos que el espíritu filosófico pudiera aportar. Donde mejor se ve cómo concebía él esta solución es en la *República*, pues toda la estructura de esta obra descansa sobre el criterio de que la idea del bien, el principio primario de todos los valores, ocupa un lugar predominante en el centro del cosmos. La conciencia decisiva de la educación es la de que debe tomar como punto de partida esta imagen del cosmos. Debe girar en torno a la idea del bien como el centro de su sistema solar. He aquí por qué en este pasaje de las *Leyes* la verdadera *paideia* aparece referida a lo divino, según la expresión que Platón emplea aquí[3002].

Lo característico de esta obra, como de todas las posteriores a la *República*, es que en ella se habla mucho de lo divino o de Dios, ya sea porque Platón abandonase más tarde su prevención primitiva contra el empleo de esta palabra para designar su principio, o porque su aplicación exenta de reservas indique aquí otra fase de conocimiento más cercana a la *doxa*. Sin embargo, en este pasaje, como en toda la obra en general, Platón se muestra muy interesado por la concatenación psicológica a través de la cual *actúa* el principio supremo sobre el alma del hombre. Y la ilustra por medio de la imagen (*eikon*) del teatro de muñecos, en que el hombre es el muñeco que actúa en el escenario de la vida[3003]. Pero, ya hayamos sido creados como un simple juguete de

Dios o para una elevada finalidad —pues esto no podemos saberlo nosotros mismos—, lo cierto es que los impulsos y las representaciones de nuestra alma constituyen los hilos que tiran de nosotros en diversas direcciones[3004]. Mientras que la perspectiva de gozar un placer o sentir un dolor mueve nuestra vida instintiva en forma de sentimientos de valor y de miedo, la reflexión (λογισμός) valorativa nos indica cuál de estas sensaciones es mejor o peor. Cuando esta reflexión constituye un acuerdo común de la *polis*, la llamamos ley[3005]. El alma sólo debe dejarse llevar por el hilo suave y dorado con que tira de ella el *logos*, no por los hilos rudos y férreos de los instintos. Cuanto más suave y menos violenta sea la acción con que la reflexión guía nuestra alma, más necesita de la cooperación interior[3006]. Pues bien, el hilo del *logos* no es, como hemos visto, sino lo que en el estado gobierna como ley. Dios o quien conoce da a la *polis* el *logos* y lo eleva a ley, la cual rige luego las relaciones de la *polis* con ella misma y con otros estados[3007]. La obediencia de alma al *logos* es lo que llamamos dominio de sí mismo. Con esto queda esclarecido también qué es la *paideia*. Es la dirección de la vida humana bajo el hilo del *logos*, manejado por la mano de Dios[3008]. Pero, al llegar aquí, salta a la vista una diferencia esencial entre las *Leyes* y la *República*. En la *República* la idea del bien se concebía como el paradigma que lleva en su propia alma el regente y filósofo[3009]. En las *Leyes*, el autor se siente acuciado por la necesidad de concretar más. Esta obra presupone una humanidad que quiere saber exactamente el cómo y el qué. Una humanidad que necesita leyes para todos y cada uno de los detalles de su conducta. En este momento surge el problema de saber cómo aquel logos divino encontrará el camino para descender al hombre y convertirse en institución política. Indudablemente, Platón parece pensar en alguna forma de asentimiento de la colectividad[3010], pero lo decisivo para él es que se erija en legislador de la *polis* un individuo que

conozca lo divino. En esto no hace sino seguir el ejemplo de los grandes legisladores del pasado. Los griegos solían llamarlos «hombres divinos», título que fue adjudicado pronto a Platón mismo. En los días de éste, más de una ciudad griega requirió a algún filósofo famoso para que trazara leyes al estado. El prototipo de estos legisladores, intermediarios entre los dioses y los hombres, es Minos, «que hablaba con Dios». La «sabiduría de los legisladores griegos está muy cerca de la "revelación"»[3011].

Ahora sabemos ya a qué se refiere Platón cuando habla de la acción educativa del simposio, cuya ausencia censura en el sistema espartano[3012]. Su ideal de la *paideia es,* si nos fijamos en lo más íntimo de su esencia, el dominio de sí mismo y no el dominio sobre otros por medio de la violencia exterior, como para los espartanos[3013]. Como educador, busca un medio de contrastación de la cualidad que él tiene en más alta estima, y lo encuentra en la embriaguez producida por el alcohol. Este estado hace que sean más intensos los sentimientos de placer y debilita las energías espirituales. Es como si el hombre volviese a la infancia[3014]. Este estado se convierte en piedra de toque para contrastar la fuerza de los factores inhibitorios del pudor y la timidez, que actúan inconscientemente. Y del mismo modo que sólo podemos educar al hombre en la impavidez poniéndole en contacto con impresiones pavorosas, el alma debe exponerse también a la tentación del placer para endurecerse contra él[3015]. Platón no llega a desarrollar la casuística de las clases de placer para las que está concebido este medio de contrastación. No hace más que apuntarlas[3016]. En cambio, le interesa mucho que se grabe lo más profundamente que sea posible la conexión de la *paideia* con el *país*, con la edad infantil[3017]. En la *República* había ido siguiendo su desarrollo hacia arriba, hasta llegar a la corona de la suprema cultura espiritual; en las *Leyes* desciende hasta sus raíces, hasta el refrenamiento de la vida de los instintos por medio del *logos*. En la

temprana infancia la educación tiene que ocuparse exclusivamente de las sensaciones de placer y dolor y de su encauzamiento. Éstas son el verdadero material sobre el que versa en esa edad la educación. Concebida así, la *paideia* se convierte en pedagogía[3018].

Huelga decir que este giro no excluye la alta idea primitiva de la *paideia* ni pretende desplazarla. Pero es un retoño accesorio y muy prometedor del árbol de la filosofía Platónica de la *paideia*, que brota directamente de la raíz al lado del tronco. A la suerte que corra este temprano tratamiento del *ethos* en el alma del niño va supeditando ahora Platón, cada vez más, toda la educación posterior. Era un descubrimiento inevitable para quien, como él, había tomado por punto de partida de su *paideia* la ecuación socrática entre la voluntad y el saber[3019]. Platón no pierde de vista, como podría pensarse, esta teoría, sino que desplaza los comienzos de la acción educativa hacia fases cada vez más tempranas. Ya la *República* había iniciado este camino, aunque allí lo que le preocupaba y le impulsaba a remontarse a la fase infantil era aún la necesidad de comenzar desde muy pronto la *propaideia* espiritual[3020]. Ahora, en cambio, son los instintos, que pretende captar lo antes posible con su formación, para que el niño se acostumbre desde el primer momento, como jugando, a amar lo justo y aborrecer lo malo[3021]. La acción del propio *logos* puede prevalecer en una fase posterior a condición de que le haya abierto el camino en la fase inconsciente el *logos* de otro, del educador o de los padres. Toda *areté*, cuando es una *areté*, es decir, una formación moral en el sentido actual de la palabra, descansa en la sinfonía de la razón y el hábito. La *paideia* es la educación de los sentimientos de lo agradable y lo desagradable que sirve de base a esa sinfonía[3022]. Platón alcanza aquí el punto del que parte la *Ética* de Aristóteles, que versa también primordialmente sobre el *ethos*.[3023]

La evolución desde el postulado socrático del conocimiento de la virtud hasta la teoría posterior platónico-aristotélica del *ethos*, perfilada hasta en sus últimos detalles y que habrá de convertirse en la raíz de toda la «ética» moderna, se halla determinada por el hecho de que esta teoría se proponía ser una *paideia*. Su camino va del puro conocimiento de la norma a la visión de lo que es y cómo debe ser tratada el alma. Tras un periodo en que consideraba como meta suprema ahondar cada vez más en la visión y el conocimiento consciente movido por la fe en la acción que esta exaltación y este ahondamiento ejercerían necesariamente sobre toda la cultura moral de la personalidad, la obra de Platón vuelve a colocar en primer plano, al final de su vida, la antigua idea helénica de la formación del hombre, y el filósofo ve ahora su verdad bajo una luz nueva. Este retorno aparente de lo ideal a lo histórico nos parecería a nosotros perfectamente natural. Después de alcanzar el punto máximo en su marcha hacia el ideal puro, siente la necesidad de realizar en la medida de lo posible ese ideal y de plasmarlo en la vida, necesidad que le lleva de nuevo al mundo y le convierte en un forjador de hombres[3024]. Es evidente que este anhelo tenía que imponerse con mucha más intensidad tratándose, como se trata en las *Leyes*, del problema de modelar las fuerzas irracionales del alma. Aquí sí se trata de formación en el sentido más estricto de la palabra, del modo de moverse y de comportarse y de todas las manifestaciones del *ethos* interior del alma. Si Platón, aparentemente, empieza dirigiéndose al intelecto, en plan protestante, ahora descubre la importancia de aquellos elementos de expresión cuya temprana plasmación en forma fija constituye uno de los rasgos esenciales de la educación católica.

Con esto pasan a situarse de nuevo en el centro del interés, de un modo significativo, ciertos factores culturales de la antigua Grecia con los que desde hace mucho tiempo nos hallamos familiarizados. La cultura musical de la antigua Hélade eran las dan-

zas y los cantos corales. Es cierto que habían perdido esta función en un mundo intelectualizado y sólo perduraban, sobre todo en Atenas, como modos de producción artística bajo una forma enormemente complicada. Sin embargo, Platón echa de menos en la educación de su tiempo algo que las supla realmente, tan pronto como se pone a pensar en su problema de la temprana formación del *ethos*. De este modo, llega en las *Leyes* al postulado del renacimiento de las antiguas danzas helénicas en corro, como elemento fundamental para la formación infantil. La infancia no conoce el descanso, desarrolla un movimiento incesante, que no se puede sujetar a un sitio determinado, y sólo puede encauzarse en una determinada dirección[3025]. El hombre, a diferencia de otros animales, posee el sentido del orden y el desorden en los movimientos que llamamos ritmo y armonía. He aquí un ejemplo clásico de aquella alegría, que debe ser desarrollada desde muy pronto en el juego, por las manifestaciones certeras y hermosas, la cual constituye el impulso más poderoso para el desarrollo del sentido moral y artístico[3026]. Quien no haya pasado por la escuela del gozo en los movimientos rítmicos y en la armonía de las canciones corales, es un hombre inculto. El hombre cultivado es el que posee el sentido de las bellas danzas[3027]. Éste lleva en su alma una pauta certera que le da el sentimiento infalible para lo hermoso y lo feo, en cuyo aspecto Platón concibe como una unidad inseparable lo ética y estéticamente hermoso[3028]. Esta unidad de lo ético y lo estético apenas existía ya en el arte de su tiempo. El filósofo se propone restaurarla con la *coréutica*, que tiene presente como modelo. Esto presupone una norma absoluta de lo bello[3029]. Constituye el más grande de los problemas para el educador, que pretende edificarlo todo sobre esta base artística. Quien vea en la asimilación del *ethos* de toda la *polis* y de su juventud a las melodías escuchadas y los ritmos danzados la fuente de toda cultura y de toda educación no puede confiarlo

todo, como «hoy» se hace, al capricho individual[3030]. Platón tiende la vista buscando un país en que existan formas hieráticas y fijas del arte, sustraídas a todo afán de innovación y a toda arbitrariedad. Y sólo las encuentra en Egipto, donde el arte carece aparentemente de evolución y conserva con todo rigor un inmenso sentido para la tradición de lo ya consagrado. Desde su punto de vista, el filósofo cree adquirir una nueva comprensión de este estado de cosas. del mismo modo que en otro respecto se entusiasma con la situación de Esparta[3031].

El destino del arte depende, según él, del hecho de que sea capaz de mantenerse libre del gusto hedonístico y materialista del público. Cicerón dice en un pasaje que el refinado gusto del público de Atenas daba la pauta para juzgar de la elevación del nivel artístico en aquel pueblo y atribuye el envilecimiento del arte en otros países a la ausencia de semejante criterio[3032]. Platón ve este problema con ojos muy diferentes, a pesar de vivir en medio de la época y del ambiente que Cicerón ensalza como clásicos. Le parece que el público de su tiempo, preocupado sólo por el goce, es el que echa a perder todo el arte[3033]. El verdadero juez en materia de arte —y al decir esto, Platón piensa, indudablemente, en la comisión instituida por el estado ateniense para adjudicar los premios a las mejores obras de arte ejecutadas en público— no debe dejarse guiar por el auditorio, pues esto echaría a perder tanto a los poetas como al público. No debe ser discípulo de éste, sino su maestro. El estruendo de los aplausos de la multitud va asociado a su propia incultura frente al juicio certero y al buen gusto[3034]. Ya hemos visto que el único criterio del público para juzgar de una obra de arte es la sensación de goce que le produce. Y si fuese posible definir realmente lo que cada edad de la vida entiende por goce y el género de arte que prefiere, veríamos que cada una elige un tipo de arte distinto. Los niños pondrían por encima de todos los artistas a los encantadores y los

adultos no darían tampoco pruebas de poseer un discernimiento más refinado en materia de arte[3035].

Dentro de Grecia sólo existe una tradición firme respecto a la poesía en Creta y en Esparta, donde se reverencia al viejo Tirteo[3036]. Sin embargo, como más arriba hemos visto, Platón sostiene que, para poder difundir esta poesía en Atenas, sería necesario modificarla, sustituyendo la valentía como supremo valor por la justicia[3037]. Queriendo ilustrar esto con un ejemplo, Platón elige entre todas las poesías de Tirteo aquella en que se compara la valentía a las demás virtudes del hombre y se le entrega la palma[3038]. Y demuestra que, en realidad, no es la bravura heroica, sino la justicia, la virtud que convierte las demás cualidades positivas del hombre en verdaderos bienes y sin la cual éstos carecen de todo valor[3039]. Una concepción certera acerca del rango jerárquico entre los distintos bienes humanos constituye la premisa de toda verdadera poesía, puesto que es misión del poeta educar a la juventud[3040]. La poesía y la música son manifestaciones de auténtica *paideia*, siempre y cuando que se ajusten a este postulado[3041]. Este punto de vista encierra, realmente, aun siendo unilateral, una buena parte de la verdad, con tal de que se aplique a la poesía y la música antiguas de Grecia. Al lector de nuestra exposición no le será difícil comprender lo que Platón quiere decir. El pleito en torno a la suprema *areté* y el debate sobre los bienes supremos de la vida discurren a lo largo de los siglos a través de la poesía antigua. Con ellos se enlaza, conscientemente, la posición adoptada en las *Leyes* por Platón. Las odas de los poetas son para él *epodos*, exhortaciones dirigidas al alma del que las escucha para que, bajo el dulce encanto de la forma, se asimile dócilmente el contenido serio que encierra, como una medicina azucarada[3042]. Platón querría infundir a su ciudad un hambre ardorosa e insaciable de esta clase de alimento[3043]. Al fundir en una nueva unidad el goce innato por lo bello con el

apetito de lo bueno, no hace, en el fondo, más que demostrar su carácter helénico. Sólo esta unidad puede forjar en una forma permanente las almas de los griegos bajo el fuego de la juventud y del entusiasmo[3044], y hasta los viejos pierden su dureza y su resistencia a ser modelados cuando su ánimo se ve previamente y en la medida necesaria ablandado, derretido y calentado por los dones de Dionisos[3045]. Es así como el legislador se convierte en forjador y modelador (πλάστης) de almas[3046].

Al final, aunque manifiestamente sólo por una razón de forma, Platón añade la gimnasia[3047], pero no se detiene en ella, del mismo modo que en la *República* le dedicaba un espacio bastante menor que a la música. El problema del simposio y de su valor educativo, que le había servido de punto de partida, y que luego parecía haber perdido de vista, es tratado de nuevo y llevado a término al final de este primer gran estudio sobre la *paideia*, mediante largas consideraciones acerca de la dosis de vino que debe administrarse según las diferentes edades y acerca de su importancia especial para cada una de ellas[3048].

LAS CAUSAS DE LA DECADENCIA DEL ESTADO

El paso al estudio del problema de los orígenes del estado, al final de este extenso ensayo sobre la *paideia* y el espíritu del estado, que abarca los dos primeros libros de la obra, parece brusco e incoherente, pero sólo lo es en cuanto a la forma, pues es lógico que al problema de la legislación preceda el establecimiento de las bases del estado, el cual, a su vez, presupone la determinación

del espíritu que ha de informarlo. El estado deberá encontrar su consecuente proyección en sus instituciones, como lo ha puesto de relieve el ejemplo de los estados dóricos, pero distinguiéndose radicalmente de su espíritu. El nuevo estado tiene que ser, al igual que sus instituciones, un sistema educativo de estilo grandioso. Y la forma que rija esta educación, la virtud humana total, el pleno desarrollo de la personalidad del hombre[3049]. En la jerarquía de los valores de este estado, la virtud espartana de la valentía no ocupará el primer lugar, sino el cuarto, o sea el último[3050]. El curso ulterior de la investigación demuestra que Platón no decreta esta sustitución del ideal del poder por el del dominio de sí mismo y la justicia como un rígido moralista, de fuera adentro, sin tener en cuenta la realidad de la vida del estado, sino que su postulado se halla íntimamente entretejido con su concepción de las condiciones que rigen la permanencia y conservación del estado. Sobre esto hemos de volver muy pronto.

Por lo demás, su teoría de los orígenes y los cambios de la vida del estado y la destrucción periódica y renovada de la cultura por efecto de las tremendas catástrofes de la naturaleza, revela la atención tan intensa y tan ingeniosa prestada por él al problema de la historia de la humanidad[3051]. Lo que llamamos tradición histórica no es, para Platón, mucho más antigua que el ayer o el anteayer, si se la compara con las sombrías épocas prehistóricas en que la evolución de la raza humana avanzaba a paso de caracol[3052]. De las grandes inundaciones de la superficie de la tierra, de las pestes y de otras calamidades semejantes, sólo se salva cada vez, para entrar en el periodo siguiente, una pequeña parte de los hombres de la época anterior, a base de los cuales se iniciaba el nuevo ascenso gradual por encima de los rudimentos más primitivos[3053]. La tierra no se hallaba aún densamente poblada; no se conocían el empleo de los metales ni la guerra, que fue un producto del progreso de la civilización técnica[3054]. La idea que Pla-

tón se forma de los albores de la humanidad es la de un estado de vida especialmente pacífico, en el que aún no existían pobres ni ricos y en el que la bondadosa sencillez del hombre se reflejaba en un elevado nivel de la moral[3055]. Las leyes, en aquella situación, eran superfluas y no se conocía siquiera la escritura[3056]. Como en aquel tiempo no existían aún excavaciones, Platón se atiene a la tradición literaria y especialmente a Homero. Reconoce expresamente a la poesía más antigua, al menos en parte, el valor de una fuente de verdad histórica. Relata, de la mano de Homero, el paso del estado ciclópeo, carente de leyes, a la sumisión sistemática a normas y al régimen patriarcal[3057]. La afluencia de distintas agrupaciones gentilicias para formar grandes asentamientos urbanos obliga a establecer una transacción entre las diversas costumbres jurídicas vigentes entre ellas. Es ésta, en realidad, la misión que se le plantea a la primera legislación[3058]. Platón, como su coetáneo el historiador Eforo, enlaza con la era homérica, con la época de los aqueos y sus expediciones al Asia Menor, el retorno a los heráclidas y, con él, la historia más antigua de los estados del Peloponeso, que surgen como creaciones de la migración de las tribus dóricas sobre las ruinas de los antiguos reinos aqueos[3059]. Con esto llegamos en esta ojeada histórica retrospectiva al punto en que comienza nuestro diálogo: las fundaciones de los estados y los legisladores dorios[3060].

En las décadas cuarta o quinta del siglo IV, cuando Platón escribió las *Leyes*, el destino de los pueblos dóricos, la imagen de su pasada grandeza y del alto nivel espiritual que en otro tiempo alcanzaran, seguidos por la tragedia de su decadencia, sellada por la destrucción de Esparta en Leuctra, se alzaba como un problema inmenso ante la mirada de la gente reflexiva del mundo helénico[3061]. Después de la derrota de los espartanos, Epaminondas arrancó a los mesenios de su situación secular de ilotas y los incorporó a la libertad, para de este modo provocar en el Pelopo-

neso una discordia interior que rematase la obra de la destrucción guerrera del enemigo. Estos acontecimientos debían encender necesariamente, en el corazón de los partidarios del espíritu dórico en toda Grecia, la duda de lo que habría sido de la historia griega si los estados dóricos del Peloponeso, Esparta, Argos y Mesenia, en vez de dividirse en querellas interiores, se hubiesen fundido en una unidad política[3062]. Se repetía frente a los dorios del Peloponeso en el pasado el mismo problema que el presente parecía plantear a los estados griegos en su conjunto; más aún, era, en rigor, el mismo problema del presente proyectado sobre el pasado. Las condiciones de desarrollo de lo que Platón llama el «sistema[3063]» de los estados dóricos, la triple alianza de los heráclidas inmediatamente después de tomar posesión del territorio, fueron condiciones verdaderamente ideales. No fue necesario, como lo proponían en tiempo de Platón modernos revolucionarios y reformadores sociales, acometer, a costa de los mayores peligros para el estado, nuevos repartos de tierras y nuevas extinciones de deudas, sino que comenzaron desde el principio, y pudieron dividir el territorio reconquistado en lotes iguales, erigiendo así el estado sobre la base de un principio social justo[3064]. Y Platón tomaba esto muy en serio, como se demostrará más adelante en su modo de tratar el problema de la distribución de la propiedad territorial, donde se remonta de un modo práctico al precedente de los heráclidas y de su establecimiento en el Peloponeso[3065]. Pero ¿qué había determinado la ruina de los reinos dóricos, a pesar de ser, como piensa Platón, mucho más fuertes, más unidos y de estar mejor dirigidos que los de Grecia antes de Troya[3066]?

Unidos, habrían podido dominar a la Hélade y al mundo[3067], pero se dejaron llevar por una discordia intestina irremediable. La fantasía histórica de Platón ve en estos acontecimientos de los siglos VIII y VII, que en su tiempo eran ya casi míticos, la verda-

dera e irreparable tragedia, la gran coyuntura de «dominar el mundo», desperdiciada por la nación griega en la historia universal[3068]. Y ve en Esparta la mejor prueba de la capacidad de los dorios para crear estados, pero entiende que los mesenios y los argivos no estaban a la misma altura[3069].

La causa de su decadencia no era, como podría pensar un espartano, la falta de valentía o de arte guerrero, sino su incultura (ἀμαθία) en las materias humanas más importantes[3070]. Es esta profunda incultura la que, lo mismo entonces que hoy, destruye los estados y la que, según Platón, seguirá destruyéndose también en el porvenir[3071]. A quien pregunte en qué consiste esa incultura, le remitirá a lo que ha sido expuesto en las largas investigaciones sobre la esencia de la *paideia*. Esta se basa en la verdadera armonía entre los apetitos y la razón[3072]. Aquellos poderosos estados dóricos cayeron por seguir el camino de sus apetitos en vez de marchar por el que les marcaba la razón[3073]. Por donde el reconocimiento de los errores políticos que revela la historia de los pueblos dóricos nos vuelve al punto de partida del diálogo, al problema del verdadero *ethos* del estado, cuyas raíces se hallan en una sana estructura del alma individual. La crítica filosófica a que Platón sometiera ya en la *República* el espíritu del estado espartano y la educación profesada en Esparta, es confirmada en las *Leyes* por la aplastante bancarrota de aquella rama de pueblos, vista a la luz del presente, en su pugna histórica por el más alto premio, la hegemonía sobre los griegos, para la que parecía destinada. Parece como si, en estas páginas, Platón pusiese remate a la pugna de toda su vida con el problema de la idea dórica del estado. Es un desenlace trágico, y no podía ser de otro modo. Durante su juventud había oído cómo en los círculos de la oposición ateniense se ensalzaba a Esparta como ideal absoluto. En sus años maduros pudo aprender mucho de aquel modelo, pero mientras que el éxito de Esparta, situada por aquel entonces en la

cima de su poder, parecía dar la razón a sus admiradores exentos de espíritu crítico, Platón señalaba ya en la *República*, proféticamente, las raíces de sus fallas[3074]. Cuando se puso a escribir las *Leyes*, estos defectos estaban ya a la vista de todo el mundo[3075]. A Platón no le restaba ahora sino reconocer que el «segundo estado» de la *República* tenía que sucumbir precisamente por no ser el mejor, es decir, por carecer de la verdadera *paideia* y del mejor *ethos*. Aquellos llamados «reyes» se habían dejado llevar por el *plethos* de sus almas, por el afán de poder y de honores, por la *pleonexia*, en vez de obedecer al verdadero guía, o sea al espíritu. La primacía Platónica de la *paideia* sobre la política realista se revela también aquí, en la madurez e ingeniosa antítesis entre la forma externa y la esencia interior del estado. Al exterior el estado se hallaba dirigido unitariamente por una persona, pero en el interior estaba dominado espiritualmente por la masa de afanes y apetitos que gobernaban el alma de este individuo[3076]. Ya en el *Gorgias* comparaba Platón, en términos parecidos a éstos, la forma de la democracia en que imperaba la arbitrariedad de la multitud con la tiranía, a la que era afín por su esencia[3077]. Para decirlo en términos de la *República*, la desintegración del estado en el interior del alma[3078] del regente venía a sellar la ruina exterior de su poder. Pues el estado, para Platón, no es nunca el simple poder, sino que es siempre la estructura espiritual del hombre que lo representa.

Si, por tanto, la causa de la decadencia de los estados hay que buscarla en la incultura, es decir, en la falta de sinfonía entre los apetitos y la razón en el alma del regente —lo mismo si es uno o son varios—, la conclusión es que se le debe arrebatar al hombre inculto toda influencia en la dirección del estado. Y puede muy bien ocurrir que haya que considerar inculto en este sentido profundo incluso a quien la opinión general tiene por típicamente culto: al hábil calculador, al hombre de rápida percepción espiri-

tual, al que sabe expresarse ingeniosamente. Más aún, Platón ve en estas cualidades incluso un cierto síntoma de que en quien las posee predomina lo instintivo[3079]. Esto coloca en el centro de la atención el problema de quién debe gobernar. Platón había contestado a esto, en la *República*, en el sentido de que debe gobernar siempre lo mejor sobre lo peor, lo más elevado sobre lo más bajo[3080]. Pero en las *Leyes* hace un nuevo intento de definición, guiado evidentemente por la conciencia de que este problema es realmente decisivo para la política, lo mismo en cuanto ciencia que en cuanto arte práctico. Si la política se concibe como la ciencia de gobernar, deberá hallarse informada por un principio a base del cual puedan regularse todas las cuestiones concretas, y será este principio el que tendrá que darnos, con carácter general y de un modo evidente e irrefutable para cualquier mente racional, la solución al problema de quién debe gobernar.

Platón sienta, en este pasaje de las *Leyes*, siete «axiomas» de gobierno, a los que se atiene repetidamente, tanto para hacer la crítica de los estados de la realidad histórica como para estructurar su propio estado[3081]. La palabra «axioma» tiene, por una parte, la acepción de un postulado de derecho o de gobierno en sentido jurídico, y así la conciben aquí todos los intérpretes, teniendo en cuenta que se trata precisamente del problema de gobernar. Pero en la ciencia de los últimos tiempos de Platón presenta ya también el sentido hoy usual de una premisa no susceptible de demostración, pero que tampoco necesita ser probada, de la que partimos en una deducción científica, principalmente en las matemáticas, campo en el que, según el testimonio de Aristóteles, aparece por vez primera esta terminología[3082].

Es conocida la tendencia de Platón a convertir las matemáticas en modelo de todo el método científico y filosófico; esta tendencia se acentuó, sobre todo, en sus años posteriores y es considerada por Aristóteles como característica de toda la escuela Platóni-

ca[3083]. Por eso es inexcusable interpretar en este sentido el concepto de «axioma», tratándose justo de la fundamentación general de la política, lo que no excluye necesariamente su primera acepción de «postulado de gobierno»[3084]. También en la terminología matemática se concibe el axioma como un postulado comprensible por sí mismo; el primitivo sentido jurídico de la palabra sigue vivo en ella. Y este sentido «axiomático» lo pone de relieve también el número fijo de estas reglas fundamentales que Platón va enumerando (desde el uno hasta el siete), con lo que señala su carácter limitado[3085], como hace también la geometría de Euclides. Estas reglas axiomáticas indican que, por mandato de la naturaleza, *1)* los padres deben gobernar a los hijos; *2)* los nobles a los innobles; *3)* los viejos a los jóvenes; *4)* los señores a los esclavos; *5)* los mejores a los peores, y *6)* los hombres cultos y razonables a los incultos; el séptimo postulado es el principio democrático según el cual, *7)* el elegido por la suerte debe gobernar sobre aquel en quien no haya recaído la elección. En este pasaje, como en las *Leyes* en general, Platón reconoce la suerte como decisión divina y no ve en ella, como hace con frecuencia al criticar la democracia en sus obras anteriores, un mecanismo carente de sentido[3086].

Con arreglo a estos axiomas, se llega a la conclusión de que los reyes de Mesenia y Argos debían perder sus reinos, porque éstos depositaban un poder demasiado grande e irresponsable en manos de un individuo que distaba mucho de ajustarse a dichos postulados[3087]. Y aunque ciertos giros de la *República* y del *Político* podrían inducir a la creencia de que Platón se mostraba partidario de esta forma de vida política, en las *Leyes* se manifiesta decididamente contrario a esta unificación del poder y la considera como una degeneración del afán de dominio, de la *pleonexia*,[3088] en la que también Isócrates, interpretándola en el sentido usual, ve la raíz de todos los males. El ejemplo de Esparta demuestra

que una constitución mixta es la más duradera. En Esparta, la institución de la monarquía se halla restringida tanto por el régimen de dos reyes como por la intervención de los gerontes y los aforos[3089]. No es a Mesenia y Argos, sino a Esparta, a quien Grecia debe que los pueblos griegos no se hallen mezclados hoy entre sí y con los bárbaros, revueltos unos con otros como las masas de pueblos del imperio persa, sino que hayan conservado su pureza. Ésta reside, según Platón, en la suma y compendio de la libertad, conquistada en las guerras contra los persas[3090]. La meta del legislador no debe ser la acumulación de grandes atribuciones de poder, íntegras, en manos de un individuo, sino la libertad, la razón, la armonía interior de la *polis*.[3091] Persia y Atenas son los estados que revelan en su exaltación unilateral los dos elementos fundamentales en la vida de todo estado[3092]. En realidad, ambos elementos son indispensables y el valor de Esparta estriba en que aspira a esta mezcla, gracias a la cual pudo mantenerse en pie durante más tiempo[3093]. Platón interpola aquí una extensa crítica del reino persa, basada por entero en la idea de que los pocos hombres realmente descollantes que crearon este imperio, Ciro y Darío, no supieron educar a sus hijos[3094]. La *paideia* de los príncipes persas estaba en manos de reinas ambiciosas, de nuevas ricas[3095]. Así se explica que Cambises y Jerjes dilapidasen en tan poco tiempo todo lo conquistado por sus padres[3096]. Estos no comprendieron la importancia fundamental de su misión de formar a quienes habían de sucederles en el trono, ni le consagraron tiempo alguno[3097]. La exhortación que Darío dirige a los persas, según Esquilo, después de su derrota, fue demasiado tardía, a juicio de Platón[3098]. En realidad, ni Darío ni Ciro podían educar a sus hijos, por la sencilla razón de que ellos mismos no poseían una *paideia*.[3099] De este modo, Platón borra también de un plumazo la *Ciropedia* de Jenofonte. No encuentra en Persia nada que pueda servir de modelo para los griegos[3100].

Pero lo que más profundamente interesa a Platón es su ciudad patria, Atenas[3101]. El elogio tributado a su participación en la obra de liberar a Grecia[3102] parece hallarse en contradicción con la censura dirigida a la excesiva libertad desarrollada allí[3103]. Sin embargo, el cuadro que Platón traza de la historia ateniense no es un cuadro hecho de una unidad de luz o de sombras. En esto, Platón no se aleja mucho del viejo Isócrates, quien critica el estado de cosas presente, pero encuentra muchas cualidades excelentes que ensalzar en la antigua Atenas del tiempo de la guerra contra los persas[3104]. Platón descubre en los primitivos tiempos heroicos de la democracia ateniense mucho todavía de aquel espíritu de la antigua e inveterada veneración por la ley que más tarde desapareció[3105]. En la descripción de este *aidos*, que en realidad mantenía la cohesión interna del edificio social, coincide con el *Areopagítico* de Isócrates, obra escrita por la misma época que las *Leyes*.[3106] Y desde el punto de vista del educador político, esto tocaba en efecto el problema fundamental. Por eso pueden coincidir en este punto dos espíritus de contextura tan diferente como Isócrates y Platón. Platón enfoca la degeneración de la democracia ateniense exclusivamente desde este punto de vista educativo, de la misma manera que explica la decadencia del imperio persa por la exclusiva razón de no haber tenido una *paideia*. Esto se revela sobre todo en el modo como deriva esta evolución de Atenas de la decadencia de la música y la poesía y de su degeneración en un desenfreno amusical[3107]. Esta imagen de la degeneración constituye uno de los conocimientos históricos más grandiosos de nuestro filósofo. De él la tomó la escuela peripatética, a través de la cual pasó a la política y a la literatura musical del periodo helenístico y de la época del imperio[3108]. Sus detalles ilustran la tesis de la *República* según la cual la educación musical es la ciudadela del estado perfecto[3109].

La conservación en toda su pureza de los distintos géneros y de su carácter, de los himnos, las *trenodias*, los *peanes*, los *ditirambos* y los *nomos*, garantizó durante largo tiempo la fidelidad de la rigurosa tradición musical de los pasados siglos[3110], sin que ni los silbidos ni los gritos ni el aplauso de la multitud influyesen para nada en el arte. Los peritos en la *paideusis* podían escuchar sin interrupciones hasta el final y la masa manteníase disciplinada bajo la batuta del guardador del orden[3111]. Pero luego vino otra época, en la que gentes con grandes dotes poéticas, pero sin discernimiento alguno en cuanto al contenido normativo del arte, impulsadas por un éxtasis báquico y arrastradas por los simples sentidos, confundían los ditirambos con los *peanes* y los himnos con los trenos, intentando imitar con la cítara los efectos ruidosos de la música de flauta[3112]. Borraban todas las fronteras y se creían con derecho a todo lo que excitaba de algún modo los goces de los sentidos, pues, llevadas por su ignorancia, no creían que en el campo de lo musical rigiese ninguna clase de normas para distinguir lo verdadero de lo falso[3113]. De este modo, se imponía la ausencia de leyes en el reino de las musas y se incitaba a la masa a la locura de juzgar estas cosas y de exteriorizar sus juicios con estrepitosas manifestaciones[3114]. El silencioso sosiego del teatro se trocó en algarabía y la distinción que hasta entonces había reinado en este campo fue sustituida por la teatrocracia, por el imperio del público inculto. Si realmente se hubiese tratado de una democracia de hombres libres, nada habría habido que objetar. Pero era, simplemente, la petulancia y el desenfreno de todos y en todo, un desenfreno y una petulancia que no se detenía ante nada[3115]. El destino reservado a esta libertad es, según Platón, el descenso gradual y progresivo del estado de vinculación interior, que primitivamente reinara, hasta terminar en la ausencia pura y simple de todo vínculo y en el retroceso final y completo al caos titánico[3116].

LA FUNDACION DE ESTADOS Y LA NORMA DIVINA: los preambulos a las leyes

La investigación había tenido un punto de partida histórico: el espíritu de los estados dóricos y de su legislación. Pero Platón introdujo en seguida en la disquisición el postulado filosófico de un ideal absoluto de la *areté* y del hombre, y con ello su ideal de la *paideia*, proyectando desde este elevado punto de vista *su* crítica sobre la tradición de la *paideia* espartana[3117]. Con ello, parecía quedar despejado el camino para la fundación del nuevo estado, esperado por nosotros. Pero, al llegar aquí, vuelven a afluir las consideraciones históricas: Platón no aborda práctica y directamente el problema que tiene ante sus ojos, sino que pregunta cómo ha surgido en la historia el estado[3118]. Y a través de la gradación histórica de esta evolución vuelve a surgir el problema de las formaciones de los estados dóricos, y el trágico destino sufrido por ellos a pesar de las brillantes perspectivas que tenían conduce de nuevo al resultado de la anterior crítica del *ethos* del estado y del ideal humano entre los dorios, los hechos históricos confirman el análisis filosófico. Por un memento, parecía como si de la crítica del proceso histórico fuese a surgir en este punto la estructura sistemática de un estado ideal, ya que Platón establecía los axiomas de gobierno de los que debía partir todo intento de esta naturaleza[3119]. Pero de nuevo y en extensión cada vez mayor se abrían los horizontes históricos para asegurar la aplicación certera de estos axiomas. Interpretados en un sentido Platónico, estos horizontes conducen a la idea de una constitución mixta, que el filósofo encuentra realizada en la antigua Esparta[3120]. Persia y Atenas representan, por el contrario, en su forma de estado actual, los extremos exagerados de la tiranía y la arbitrariedad que nacen de una ausencia de *paideia*.[3121]

Sólo al llegar a esta parte del diálogo manifiesta uno de los interlocutores, el cretense Cleinias, el propósito de sus conciudadanos de fundar una nueva colonia y comunica al ateniense que la ciudad de Creta ha encomendado el asunto a Cnoso, encargándole, en unión de otros nueve hombres, de poner la idea en práctica[3122]. Con esto, la conversación toma un rumbo práctico, lo que vale tanto como decir sistemático, puesto que a partir de ahora vemos a un filósofo influyendo en la estructuración de la *polis*. En efecto, Cleinias invita a los atenienses a que intervengan en esta empresa como asesores. No podemos tratar aquí en su pormenor técnico los preceptos que se dan para la organización del nuevo estado, aunque en un sentido profundo *todo* se refiere a la *paideia*, que ha de plasmarse en la legislación, y brota de ella. Ya el primer precepto, según el cual la ciudad que trata de fundarse no habrá de ser una ciudad marítima, guarda relación con el criterio fundamental de la educación Platónica[3123]. En la *Constitución de Atenas*, Aristóteles atribuye la radicalización de la democracia ateniense como gobierno de masas a la evolución de Atenas como potencia marítima[3124]. Era una idea tomada del grupo conservador, moderado, de los demócratas atenienses, que volvía a luchar para imponer su influencia precisamente por la época en que Platón escribía las *Leyes* y Aristóteles forjaba sus concepciones en la Academia, después de la derrota de la segunda liga marítima[3125]. Platón coincide con Aristóteles y con el viejo Isócrates tanto en su actitud negativa ante la dominación marítima ateniense como en su fe en una constitución mixta[3126]. Isócrates era también un partidario manifiesto de aquella tendencia moderada que aspiraba a la vuelta a la «constitución de los padres»[3127]. Aristóteles relaciona entre sí el nacimiento de la potencia marítima de Atenas y el menoscabo de la autoridad del Areópago como causas que contribuyeron a empeorar la democracia ateniense[3128]. Esta idea forma también parte de la crítica conser-

vadora ejercida contra el estado de Pericles, contra la democracia imperialista y dominadora de los mares, y sus orígenes se remontan incluso más allá. La aversión que la nobleza siente contra las tendencias de dominación marítima y contra el armamento naval, se traslucen ya en la crítica que los viejos elementos conservadores del consejo de estado ejercen contra la política del joven rey Jerjes, en *Los persas* de Esquilo[3129]. El poeta recogió estas ideas en Grecia y no en Persia y muestra una sorprendente comprensión hacia ellas. No debemos olvidar que Esquilo formaba personalmente parte de la nobleza territorial afincada en torno a Eleusis. En *Los persas*, la suerte de los bárbaros no se sella sino en la batalla terrestre de Platea[3130]. Platón va todavía más allá y niega su importancia decisiva a la batalla naval de Salamina, que constituía el timbre de gloria nacional de los atenienses. Según él, fue el aplastamiento de la fuerza terrestre de los persas en Maratón y en Platea el que salvó a Grecia de la esclavitud[3131]. Las concepciones políticas de Platón, al igual que las de Isócrates, no pueden desligarse de su ideal de la *paideia*. Y su entronque cobra en este punto un relieve muy perceptible.

Platón comprende que el hombre no dicta leyes a su antojo, sino que la situación constituye un factor determinante. La guerra, la penuria económica, las enfermedades y los desastres provocan las revueltas y las innovaciones[3132]. La *tyché* es omnipotente en la vida del hombre y en la de la colectividad. Dios manda sobre todo, luego vienen la *tyché* y el *kairos* y como tercer factor el arte humano, la *techné*, que añade lo que en medio de la tormenta representa el arte del timonel, ayuda por cierto nada desdeñable[3133]. Si al legislador se le concede la posibilidad de influir con sus deseos en la premisa que considera más importante para la felicidad de la futura *polis*, Platón elegiría como material para sus planes un estado gobernado por un tirano susceptible de ser instruido[3134]. La *tyché* deberá ponerle en contacto con el gran le-

gislador, para hacer posible aquella coincidencia postulada en la *República* entre el espíritu y el poder, que aún ahora sigue pareciéndole el camino más simple para llegar a la realización de su idea[3135]. Platón sabe por la experiencia de su trato con el de Siracusa que un tirano puede fácilmente transformar el *ethos* de todo un pueblo, mediante halagos y honores o mediante censuras y castigos[3136]. Lo difícil y lo raro es que se apodere de semejantes nombres un *eros* divino incitándoles a la justicia y a la templanza[3137]. En su vejez, Platón siente crecer esta dificultad. Y mientras no se cumpla esta condición previa, este camino para la realización del estado ideal, éste no pasará de ser un «mito»[3138]. Las demás formas de régimen político no difieren, según Platón, esencialmente de la tiranía, sino sólo por su grado. Son todas despotismos y la ley imperante en ellas es expresión de la voluntad de la clase dominante en cada momento[3139]. Sin embargo, no es la esencia de la ley misma la que hace de ella el derecho del más fuerte[3140]. Platón aplica sus axiomas a este problema, para llegar a la conclusión de que los más aptos para gobernar son los que obedecen más rigurosamente a la *verdadera* ley.

La obediencia ante la ley, así concedida, no es otra cosa que la obediencia a Dios, en cuyas manos se halla, según el viejo aforismo, el principio, el centro y el fin de todas las cosas[3141]. Quien no crea en Dios ni obre con arreglo a sus dictados, si es dirigente, arrastra a todos al abismo[3142]. Dios es la medida de todas las cosas. Es la meta hacia la que todo debe proyectarse[3143]. Las *Leyes* expresan con diáfana claridad esta idea central del ideal Platónico del estado, que en la *República* aparece, en cambio, traducida y filosóficamente modificada en conceptos como la «idea del bien» y la «conversión» del alma a ella, fuente de todo ser y de todo pensamiento[3144]. La idea del bien era, precisamente, el nuevo aspecto Platónico de lo divino, al que debía supeditarse todo lo demás. Otros pensadores griegos anteriores a Platón habían pre-

dicado como lo divino la inagotable unidad-totalidad, la fuerza primaria motriz o el espíritu formador del mundo. Platón, desde su punto de vista filosófico, que arranca de lo ético o lo educativo, lo considera más bien como la norma de las normas, la medida de las medidas. Así concebido, el concepto de Dios se convierte en centro y fuente de toda legislación y ésta en su expresión directa y su realización terrenal. Dios se revela y actúa en el cosmos del estado, como en el de la naturaleza. En Platón ambos se hallan relacionados entre sí, pues también en el universo rige la medida suprema y su armonía[3145]. La ley es el instrumento utilizado para incorporar el hombre a ella. Es su *areté*, en la cual adquiere el hombre su verdadera naturaleza. Este nuevo concepto valorativo de la naturaleza, de la *physis*, constituye el punto en que afirma su ancla el pensamiento de Platón[3146]. Como lo revelan los pasajes de las *Leyes* sobre el alma, el principio imperante en el mundo, para Platón, no es la materia y su azar, sino el alma y su ordenación. Todo se halla unido bajo su centro, desde el firmamento y sus astros hasta el alma de las plantas, y alma significa razón y medida[3147]. Dentro de este mundo han perdido todo su derecho, como medida, las simples opiniones y pareceres humanos. La idea Platónica de la educación y del estado se basa en la inversión de la tesis de Protágoras, según la cual el hombre es la medida de todas las cosas. Platón coloca a Dios en el lugar del hombre y dice: Dios es la medida de todas las cosas[3148]. No es la primera vez que vernos a un poeta o pensador griego proclamar su medida suprema de los valores corrigiendo o enmendando fórmulas de un antecesor famoso. En último resultado, Platón, con esto, no hace otra cosa que restablecer la primitiva concepción griega sobre las relaciones entre la *polis*, la ley y la divinidad. Sin embargo, la esencia de la divinidad ha cambiado radicalmente. Sobre los antiguos dioses individuales de la *polis* aparece el Dios como «medida de todas las cosas», su Bien, la forma primaria de toda *areté*. El cosmos se convierte en una conexión teleo-

lógica y Dios pasa a ser el «pedagogo universal»[3149]. En el *Timeo*, la otra gran obra de la vejez de Platón, paralela a las *Leyes*, había expuesto el filósofo cómo el demiurgo divino transformó el mundo de las eternas ideas en el mundo de los fenómenos. Las ideas son, aquí, los modelos de lo existente»[3150]. A través de la legislación, el filósofo se convierte en el demiurgo del cosmos de la colectividad humana, que debe encajarse dentro de aquel cosmos más extenso, y el imperio e Dios se realiza mediante la aplicación consciente del *logos* divino por el hombre como ser racional[3151]. En este sentido, se halla justificado el decir que Dios es el pedagogo universal; más aún, este predicado esclarece palmariamente, como ninguna otra fórmula, el punto interior de partida y la fuente de la nueva conciencia Platónica de Dios. Platón consideraba como un conocimiento decisivo —ateniéndose a las investigaciones astronómicas de Eudoxo— el de que los astros se mueven en el firmamento con arreglo a un orden claro y eterno, regido por simples y racionales reglas matemáticas[3152]; del mismo modo, la legislación humana tiende a liberar los movimientos arbitrarios de los seres animados, en la medida en que participan de la visión de aquel orden superior, de su carencia de objetivos y de orientación, para impulsarlos por cauces bellos y armónicos. La imagen del cielo estrellado se refleja con sus órbitas cíclicas en el alma del hombre y en el cielo del pensamiento puro dentro de ella[3153]. Es indudable que el editor de las *Leyes* expresa el pensamiento de su maestro difunto cuando, en la *Epinomis*, presenta la ciencia de los «dioses visibles», la astronomía matemática, como el símbolo de la suprema sabiduría realizada que tiene su trono sobre los astros[3154].

Después de fijar el centro teológico, Platón aborda el desarrollo de las mismas leyes. Es aquí donde expone su criterio fundamental sobre lo que debe ser una verdadera legislación. Toda acción legislativa es educación y la ley su instrumento. De este

modo, llega Platón al postulado que hubimos de exponer detalladamente en la introducción a este capítulo y que consiste en no limitarse a formular preceptos, sino en inducir a los hombres a una actuación debida por medio de los preámbulos de las leyes[3155]. Hay muchas cosas que importa decir y que no es posible condenar en el lacónico articulado usual de una ley[3156]. En el fondo, esto significa la superación de la fase del imperio puro y escueto de la ley, que tiene su expresión en el imperativo «no harás», por la filosofía, cuyos pensamientos se traducen en principios universales. Para ésta, el contenido material de la ley no es tan importante como el punto de partida de los preceptos legales deducidos por la razón, o sea la norma moral. Este hecho tiene necesariamente que oponer dificultades al orden práctico al legislador filosófico. El filósofo procura superarlas filosofando constantemente entre líneas, por decirlo así, en el artículo de sus leyes[3157]. Esto se traduce en una extensión excesiva de las leyes, que en la práctica sería muchas veces realizable. Pero a Platón le interesa más bien poner de relieve esto a la luz de un ejemplo concreto. Elige para ello las leyes sobre el matrimonio. Primero las formula bajo la simple forma usual de la amenaza, para exponerlas luego bajo su forma nueva y doble, que combina la persuasión con la orden[3158]. El preámbulo resulta, naturalmente, bastante más largo que la ley misma. En él, Platón vuelve sobre el criterio, ya razonado en el *Simposio*, de la procreación como perpetuación del género humano. Concibe éste como una unidad, como la cadena jamás rota ni interrumpida de las generaciones a través de los tiempos. La inmortalidad así concebida es la que informa también el deseo de que la fama de los muertos sea honrada y éstos no se pierdan en el anónimo[3159]. Platón arranca aquí de la idea de la fama que profesaban los antiguos griegos, del *kleos* que va unido al hombre y en el que encuentra su expresión social en la *areté* del individuo[3160]. El exponente de este *kleos*,

del buen nombre y del recuerdo, es la familia en sentido estricto. No puede ser nunca conforme al derecho divino (ὅσιον) el privarse voluntariamente de esta *athanasia*.[3161] La edad matrimonial del hombre se fija entre los 30 y los 35 años. Los que al llegar a esta edad permanezcan célibes, vienen obligados a pagar una multa anual en dinero, cuya cuantía debería impedir que nadie tratase de explotar el celibato como medio para enriquecerse. Los célibes se hallan excluidos, además, de los honores que los más jóvenes tributan, en la *polis*, a los viejos. No son nunca «ancianos», en sentido social[3162].

Platón deja al arbitrio del legislador el determinar qué leyes, grandes o pequeñas, es conveniente que lleven un preámbulo[3163]. Declara que, en cierto sentido, todas las consideraciones anteriores tienen carácter de preámbulos[3164] y muestra el deseo de que la pesquisa ulterior se atenga a este espíritu[3165]. Además del preámbulo sobre los deberes hacia Dios y hacia los padres y los honores que le son debidos, considera indispensable, sobre todo, tratar de lo que es el alma, punto al que concede una importancia fundamental para la educación[3166]. Después de terminar la parte del preámbulo, deberá venir la verdadera legislación. Ésta habrá de comenzar con las leyes sobre los cargos públicos y la estructura política fundamental del nuevo estado. La institución de los cargos públicos y la definición de las atribuciones a ellos inherentes deberá preceder al cuerpo de leyes con sujeción a las cuales habrán de gobernar los funcionarios[3167]. Platón anticipa aquí una observación importante para la orientación de la *paideia*. Distingue, en el tejido del estado, entre la urdimbre y la trama. La primera debe ser más fuerte que la segunda. Está formulada por los llamados a gobernar el estado, por hombres cuya *areté* debe descollar por sobre la de los otros ciudadanos. Estos hombres deben distinguirse, por tanto, de aquellos que sólo han tenido una cultura inferior (σμικρὰ παιδεία).[3168] En el libro duodécimo, po-

co antes del final de su obra, al hablar de los gobernantes y su educación, Platón se refiere, en efecto, a la necesidad de dar a esta clase una cultura cuidadosa (ἀκριβεστέρα παιδεία)[3169]. Indudablemente, la observación hecha en el libro quinto parece prematura, puesto que aún no se ha hablado de *paideia* en un sentido superior ni inferior habiéndose tratado solamente problemas muy distintos. Pero es evidente que Platón tiene presente desde el primer momento el problema educativo, y así nos encontramos con todo un libro, el séptimo, consagrado a las leyes sobre la educación. Es evidente que estas leyes educativas del libro séptimo deben equipararse a la pequeña *paideia* a que se refiere la advertencia previa (V, 735 A). Se trata de la educación general del ciudadano, por oposición a la cultura de los llamados a gobernar el estado. En la versión de la obra que ha llegado a nosotros, esta educación elemental ocupa el primer plano, cosa perfectamente justificada. Uno de los encantos fundamentales de las *Leyes* consiste precisamente en ocuparse a fondo de un problema que no sólo se omite por completo en la *República*, sino que, además, nunca había sido abordado seriamente en las disquisiciones sobre la verdadera educación, desde que comenzara el movimiento sofístico[3170].

En realidad, la creación de un sistema completo de educación elemental, considerado como la *paideia* del pueblo y como base de la alta educación de que se había ocupado en sus obras anteriores, constituye una de las más audaces innovaciones de Platón, digna de este gran genio educativo. Es el último paso dado hacia la plena realización del programa del movimiento socrático, un paso llamado a tener una trascendencia incalculable, aunque ningún legislador de su tiempo se sintiese tentado a convertir en realidad el ideal Platónico de una educación general de la masa del pueblo. Según ha puesto de manifiesto la historia de la *paideia* griega comenzó, como ocurre siempre en el mundo, allí donde la educación aspira a llegar a ser algo más que un aprendi-

zaje meramente técnico y vocacional, con el primitivo ideal aristocrático de formar la personalidad humana en su conjunto. Este ideal de la *areté* fue transferido a la educación de los ciudadanos que deseaban participar en la *kalokagathía* de los grupos más cultos bajo las nuevas condiciones sociales y políticas del estado-ciudad griego del periodo clásico, pero esta misión se hallaba, incluso en la democracia ateniense, íntegramente confiada a la iniciativa privada del individuo. El paso revolucionario dado por Platón en las *Leyes*, que constituye su última palabra sobre el estado y la educación, consiste en instituir una verdadera educación popular a cargo del estado. Platón concede a este problema, en las *Leyes*, la misma importancia que en la *República* concedía a la educación de los gobernantes. Y es lógico que sea así, pues ¿dónde había de encontrar este problema la atención que merece, sino en el estado educativo de las *Leyes*, basado sobre la armonía ideal entre el gobierno y la libertad?

Platón sabe que no hay ningún campo en que sea más difícil actuar sobre la vida por medio de leyes generales que el de la educación. Una gran parte de la *paideia* se efectúa en la casa y en la familia, quedando así sustraída a la crítica pública[3171]. Pero esta influencia doméstica encierra la más alta importancia. En este punto, Platón cree poder conseguir más por medio de la instrucción que por medio de preceptos[3172]. En el actual estado de cosas, la educación privada se mueve en direcciones opuestas según las distintas familias, sin que el legislador pueda hacer frente a estas contradicciones, que se manifiestan casi siempre en cosas pequeñas, casi imperceptibles. Pero si nos fijamos en sus efectos de conjunto, vemos que estas diferencias en cuanto a la concepción de lo que una educación acertada debe ser, llegan incluso a poner en tela de juicio la obra de la legislación escrita[3173]. Por tanto, si es difícil escribir leyes acerca de esto, no cabe tampoco la solución de guardar silencio. Con esta crítica, Platón enjuicia el estado de cosas existente en Atenas y en la mayoría de los estados-

ciudades de Grecia, en los que no se conocía una regulación legislativa de los problemas de la educación[3174]. Con las leyes sobre el matrimonio y la procreación, que preceden inmediatamente a las leyes sobre educación, Platón sienta ya las bases para ésta[3175]. Las dos partes decididas a contraer matrimonio deben proponerse como supremo fin social el de procrear los niños más hermosos y mejores que sea posible[3176]. Platón no prescribe una selección de los esposos a cargo del estado, como hace en la *República* para los guardianes. En las *Leyes* no atenta tampoco contra el matrimonio como tal. Pero recomienda a ambas partes que dediquen una atención especial a estos problemas y crea una comisión de mujeres, instalada en el templo de Ilicia, diosa de los natalicios[3177]. En este templo tienen sus horas de servicio y celebran sus deliberaciones. Se les confiere un derecho de inspección sobre los matrimonios, extensivo, como el periodo de procreación, a los diez años siguientes a su celebración. Esta comisión de mujeres interviene cuando los cónyuges no muestran el interés necesario por tener descendencia o son incapaces de procrear. En el segundo caso se disuelve el matrimonio[3178]. Las mujeres que forman parte de la comisión recorren las casas, aconsejando a las jóvenes casadas, para prevenir los errores que puedan nacer de la inexperiencia. Se estatuye un sistema muy desarrollado de penas, sobre todo que afectan al honor, para castigar a quienes, de un modo terco y deliberado, obren en contra de lo que indican los buenos consejos y la razón[3179].

Platón sigue aquí las huellas de la legislación espartana, que no hace más que desarrollar. Sabemos por Critias y por Jenofonte, autores de obras en que se trata del estado y la disciplina de los espartanos, que allí la sociedad empezaba ya a velar por la descendencia durante el momento de la concepción y el periodo del embarazo[3180]. Este régimen eugenésico encontró gran aplauso en la literatura filosófica del siglo IV, siendo recogido por Pla-

tón y Aristóteles en su utopía del estado. De esta literatura lo tomaron más tarde Plutarco y otros escritores pedagógicos. Es característico de las *Leyes* de Platón el hecho de que en esta obra se trate más a fondo que en la *República* de las bases fisiológicas y eugenésicas para la procreación de una infancia mejor y más sana. Responde con ello al mismo criterio de situar la fase decisiva de la educación moral en la temprana infancia[3181]. Indudablemente debieron de influir de un modo considerable en sus ideas acerca de esto las normas sobre la dietética médica. Al prescribir la necesidad de que el niño se mueva ya antes de salir del claustro materno[3182], no hace más que extender a este campo el sistema de los ejercicios físicos, al que consagraba un interés primordial la medicina de su tiempo. Platón se remite al ejemplo de los gallos de pelea y de otras aves pequeñas criadas para el combate, a quienes sus dueños adiestran para su misión, llevándolas consigo en el brazo o bajo la axila, en sus largos paseos[3183]. Las sacudidas del cuerpo, con o sin esfuerzo propio, ejercen una acción vigorizadora sobre el hombre, como ocurre con el paseo, con el ejercicio del columpio, con los viajes de placer por mar, con el deporte de equitación y con otras clases de movimiento[3184]. Por eso Platón aconseja a las mujeres durante la gestación que se paseen y prescribe el masaje para los niños lactantes, hasta los dos años. Las amas deberán llevar a los niños al campo, a los servicios religiosos o a casas de parientes, tomándolos en brazos hasta que sepan sostenerse[3185]. Platón da por descartada la resistencia de las madres y de las amas, mas cree que a pesar de ello deben darse estos consejos a los padres para instruirlos acerca de sus deberes y llamarles la atención acerca de las consecuencias que acarrearía el no seguirlos[3186]. También de mayores se debe mantener a los niños en constante movimiento, sin obligarlos en modo alguno a estarse quietos. Esto es contrario a la naturaleza del niño, quien en rigor debería moverse rítmicamente día y noche, como si es-

tuviese en un barco[3187]. Lo indicado para acallar al niño no es el silencio, sino el cantar, pues el movimiento exterior lo libera del miedo interior y lo apacigua[3188]. Si Platón dedica tanta atención a estas cuestiones médicas, es porque reconoce la importancia del factor fisiológico para la formación psicológica del carácter, del *ethos*. Por eso, de la teoría del tratamiento físico del recién nacido pasa directamente a la teoría del carácter. El producir al niño sensaciones agradables y el ahuyentar de él las desagradables mediante el movimiento del cuerpo, es el primer paso para la formación del alma. Platón concibe la cultura del hombre como formación del alma; por eso precisamente es el fundador de la pedagogía de la temprana infancia.

Liberar al niño de las sensaciones de miedo es el primer paso en el camino de su educación para la valentía. Tal es el objetivo que Platón persigue con la gimnasia del recién nacido. El descontento y el mal humor contribuyen a la sensación de miedo[3189]. Platón preconiza el justo medio entre el reblandecimiento y la opresión. El primero hace al niño supersensible y excesivamente caprichoso; la segunda mata en él la libertad y lo hace con falsedad humilde y enemigo de los hombres[3190]. El educador debe evitar con exquisito cuidado el crear en el niño lo que hoy llamaríamos complejo de inferioridad, por la sencilla razón de que una educación excesiva conduce fácilmente a este resultado. El objetivo debe ser educar al niño en la alegría, pues las bases de la armonía y del pleno equilibrio del carácter deben sentarse desde muy temprano en el alma del hombre. Este justo medio se consigue preocupándose de no causar al niño exclusivamente placer y de no alejar de él el placer por sistema[3191]. La costumbre tiene una gran fuerza, hasta el punto de que Platón deriva la palabra ἦθος, carácter, de la palabra ἔθος, costumbre[3192]. La habituación a este equilibrio debe comenzar ya en los tres primeros años, en los que el niño se halla dominado casi íntegramente por

las sensaciones de lo agradable y lo desagradable[3193]. Platón no considera estas normas como leyes, sino como usos no escritos (ἄγραφα νόμιμα). Les atribuye la mayor importancia y las llama los vínculos del estado (δεσμοὶ πολιτείας). Son ellos los que mantienen la cohesión de todo el edificio, el cual se derrumba si estos vínculos se relajan[3194]. Las normas de la *paideia* consisten sustancialmente en estos usos (ἔθη) y costumbres (ἐπιτηδεύματα) fijos, más importantes que la ley escrita (νόμος). Para fundar y mantener en pie una nueva *polis*, hace falta contar con ambos elementos[3195]. Cicerón hablará más tarde frecuentemente, en sus escritos de filosofía del estado, de *leges et more* o *leges et instituta maiorum*, para designar todo el complejo de normas escritas y no escritas que sirven de base a la vida humana. Esta dualidad se remonta al periodo clásico del estado griego, de cuya estructura social toma Platón estos conceptos para trasmitirlos al pensamiento filosófico de las generaciones posteriores. Él mismo se formula la objeción de que, en rigor, los usos y las costumbres no debían figurar en una obra que lleva por título las *Leyes*. Si, a pesar de ello, toma muchas cosas de esta fuente[3196], no es porque no establezca un deslinde nítido entre ambas clases de conceptos, sino por el motivo que informa su *paideia*. El concepto que él tiene de la legislación es un concepto fundamentalmente educativo; pero eso enfoca esta idea con la suficiente amplitud para que su obra, que no se destina a figurar en tablas de bronce sobre las murallas de la ciudad, sino que es una creación literaria, abarque también, en abundante medida, los usos y las costumbres. Detrás de esta parte de la obra hay, como lo demuestran las muchas e interesantes citas de costumbres (νόμιμα) de pueblos extranjeros en las *Leyes*, un estudio lo bastante extenso de las *nómima* helénicas y bárbaras para poder establecer un paralelo comparativo entre las verdaderas leyes[3197]. Es ésta una época en que llega a su punto culminante en Grecia el interés por la historia de

las costumbres de la propia nación y de otros pueblos. Aristóteles fue el continuador de esta labor, cultivada indudablemente en la Academia, en relación con estos problemas.

Platón gradúa la educación de la juventud por periodos. Desde los tres años hasta los seis, los niños necesitan juegos. Ya en este periodo se debe luchar, mediante castigos, contra el reblandecimiento y el exceso de sensibilidad de la infancia. Los castigos no deben suscitar la cólera del niño a quien se aplican ni dejar impunes sus excesos[3198]. Los niños de esta edad, cuando se reúnan, deben inventar sus juegos, sin que éstos se les prescriban. Platón quiere que estas reuniones de niños se efectúen en los lugares sagrados de cada distrito (κώμη) de la ciudad. Con ello se anticipa a la conquista moderna de los jardines de niños. Las niñeras deberán vigilar en estos lugares la conducta de los niños confiados a su custodia. Ellas y todo el tropel o rebaño (ἀγέλη) de niños, como Platón lo llama con expresión espartana, se hallan bajo la inspección de una de las damas de la comisión de doce mujeres, elegidas para este fin por la comisión inspectora de matrimonios[3199]. Hasta los seis años, la educación de los niños y las niñas debe estar en manos de mujeres, en régimen de coeducación. A partir de los seis años, Platón establece la separación entre los dos sexos[3200]. La formación del niño debe educar al mismo tiempo la mano derecha y la izquierda, no una sola, como ocurre hoy[3201]. Ahora se extiende la educación gimnástica, reducida al mínimo en los años anteriores[3202]. Se practica a base de la danza y de los ejercicios en corro, suprimiéndose todo lo que no sea útil en ella para la posterior instrucción militar[3203]. Esto se refiere, indudablemente, a una gran parte de la atlética de aquellos tiempos, que acabó por convertirse en un fin en sí. Por otra parte, de lo que Platón dice más adelante sobre el nombramiento de profesores de gimnasia deducimos que tendía a desarrollar extraordinariamente el concepto de la gimnasia en el aspecto de los

ejercicios militares, por cuya razón en el estado de las *Leyes* apenas queda en pie más que el nombre de la famosísima gimnasia griega[3204]. Esta obra nos habla de profesores especiales retribuidos y designados para la enseñanza del tiro con arco y del lanzamiento, de la esgrima con armas ligeras y pesadas, de la táctica y de toda clase de movimientos de cuerpos de ejército, de instalación de campamentos, de equitación, etcétera. Platón declara expresamente que incluye todas estas cosas en el concepto de «gimnasias»[3205]. Esto se refiere ya, sin duda, a una etapa posterior de la educación, pero sólo poniéndolo en relación con lo que dice acerca de los rudimentos de la gimnasia se obtiene la perspectiva en la que deben situarse las normas que da Platón sobre la necesidad de restringir la atlética. Lo que él desea que se cultive es un estilo distinguido y libre de hombre, para lo cual constituye un medio importante la gimnasia, en la forma en que él la exige. Nos habla de revivir las antiguas danzas de armas, como la de los Curetes en Creta, los Dióscuros en Esparta y las de Deméter y Core en Atenas[3206]. Esto nos recuerda que ya Aristófanes, en *Las nubes*, había censurado la decadencia de estas danzas, como un signo del descenso de la antigua *paideia*.[3207] Platón ve con los ojos del espíritu a la juventud, cuando aún no toma parte en la guerra, desfilar con armas y con rosas en las solemnes procesiones en honor de los dioses, como nosotros la vemos, representada en figuras ideales, en los frisos del Partenón, y la hace medir sus fuerzas en los juegos agonales y preagonales[3208].

La misma tendencia a vigorizar el espíritu guerrero que revela aquí la teoría de Platón, puede observarse en la realidad política de aquel tiempo. El servicio militar obligatorio de todos los ciudadanos no era sólo, por sus orígenes, una institución espartana, sino también la base jurídica en que se fundaba la existencia cívica de la democracia ateniense. No sólo no era considerada como antidemocrática, sino que se veía en ella, por el contrario, la pre-

misa evidente de las libertades de que disfrutaba todo ciudadano de este estado. Dada la frecuencia de las guerras que Atenas se vio obligada a librar en el siglo V, en la época de su mayor potencia, el cumplimiento de este deber se imponía como algo evidente por sí mismo. Con la aparición del régimen de los mercenarios en el siglo IV, comienzan las quejas generales sobre la decadencia de la capacidad y el espíritu defensivos de los ciudadanos[3209]. Sin embargo, se mantuvo subsistente el servicio obligatorio de dos años para los efebos, y no sólo eso, sino que, además, a la vista de aquel hecho, se consideraba como una exigencia de importancia mayor que antes para la educación de la juventud. Muchos autores se han creído obligados a admitir que el estado ateniense, en el periodo que sigue a la batalla de Queronea, llegó incluso a adaptar prácticamente sus normas legislativas sobre la educación de los efebos a las sugestiones que Platón daba en las Leyes[3210]. Pero esta hipótesis no puede mantenerse si se tiene en cuenta la antigüedad de las instituciones de la *efebía*, las cuales se remontan, según puede comprobarse, a tiempos muy remotos[3211]. Sin embargo, el espíritu que informa las *Leyes* de Platón y el que se abre paso en la democracia ateniense un siglo después de la aparición de esta obra, en la época de las reformas de Licurgo, es el mismo. Pero entonces ya se había perdido definitivamente la libertad. El remedio se aplicó demasiado tarde para que pudiera surtir efecto, pues la gran masa de los ciudadanos sólo comprendió la necesidad de reforzar su capacidad defensiva cuando se vio ante el hecho consumado de la derrota que acabó para siempre con la democracia ateniense.

Tras la gimnasia venía la música[3212]. Parece como si no hubiese por qué volver a tratar este tema, después de haberlo examinado en el libro segundo de las *Leyes*, en relación con el problema de la habituación prematura de las buenas sensaciones agradables[3213]. En el libro séptimo, Platón se sitúa en el mismo punto

de vista para abordar la educación musical. Esto *es* lo que distingue, precisamente, la mayor parte de lo que dice en las *Leyes* acerca de este aspecto de la educación de las manifestaciones correspondientes de la *República*. En la *República*, a Platón le interesaba especialmente aplicar las nuevas ideas morales y metafísicas de su filosofía como pauta para contrastar el contenido y la forma de las artes músicas; en las *Leyes*, por el contrario, el interés del filósofo versa, como más arriba veíamos, sobre la fundamentación psicológica de la obra educativa y arranca, por tanto, de la modelación de lo inconsciente[3214]. Mientras que todavía en el segundo libro de las *Leyes* aparece en primer plano el problema de la norma y el diálogo se detiene largo tiempo en la cuestión de saber quién enjuicia de un modo certero los asuntos de arte[3215], en el libro séptimo Platón procede ya legislativamente y coloca ante todo la idea de aprender deleitándose[3216]. Esta idea había sido expresada ya en la disquisición preliminar[3217], pero ahora Platón inicia una nueva declaración de fondo acerca del valor educativo del juego, que hasta entonces había sido totalmente ignorado en todas las ciudades[3218]. Ya sea que estas repeticiones fuesen de por sí inherentes al carácter del estilo Platónico y del *ethos* educativo o que obedezcan al hecho de tratarse de una obra inacabada, lo cierto es que apuntan claramente a la idea que a Platón le importa subrayar. El problema del juego debió de preocuparle en su vejez con mayor intensidad que nunca, y concretamente como medio para el temprano desarrollo de un *ethos* adecuado. En los juegos de los niños de tres a seis años concedía plena libertad a la capacidad infantil de inventiva[3219]. Pero a partir de esta edad prescribe juegos fijos, informados por un espíritu muy concreto. La premisa más importante de toda educación es la estabilidad de las normas y la permanencia de las instituciones del estado que han de velar por la buena tradición. Por eso en las *Leyes* se preocupa de razonar las orientaciones trazadas ya en la

República y encaminadas a mantener pura la tradición musical y, en relación con ella, a habituar desde muy pronto a los niños a formas fijas en sus juegos. Éstos deben permanecer invariables, al margen de la moda, la arbitrariedad y el afán de experimentación, que Platón, parece considerar como características de su tiempo[3220]. La palabra «antiguo» no debe implicar nada despectivo, como ocurre en la era actual, en que tanto cambian las modas[3221]. Nuevos juegos implican un nuevo espíritu en la juventud, el cual, a su vez, exige leyes nuevas. Todo cambio es de suyo peligroso (a menos que se trate de cambiar lo malo), lo mismo si se produce en lo tocante al clima que si se refiere a la dieta corporal o al carácter interior de la persona[3222].

He aquí por qué Platón intenta estabilizar las formas de expresión de los juegos humanos, los ritmos y las canciones, considerándolos sagrados y, por tanto, intangibles e invariables[3223], con arreglo al precedente, más arriba mencionado, del arte egipcio[3224]. Desde un punto de vista histórico, esto equivaldría a revocar toda la evolución de la poesía fuera del marco de la poesía hieráticamente vinculada del Oriente, es decir, la verdadera poética de los griegos, y hacer imposible la poesía como expresión del individuo. En efecto, las *Leyes* prohíben todo lo que no sea canciones y danzas oficiales. La palabra *nomos* tiene en griego la doble acepción de ley y de canción. Platón quiere identificar totalmente ambas acepciones. Las canciones reconocidas en su sistema educativo deben tener el valor de leyes, a las que nadie puede tocar[3225]. Una serie de normas fundamentales regulan su *ethos*, su forma, su fin y su objeto[3226]. Para su selección se instituye una autoridad, facultada también para modificar la redacción de lo que no esté de modo completo asimilado por el uso, indudablemente en el sentido de aquellas modificaciones que el propio Platón proponía más arriba con referencia a la elegía de Tirteo[3227]. Las normas que se dan para los poetas vivos, que deberán

tener siempre presente como pauta el espíritu de las leyes, están concebidas solamente, sin duda alguna, con vistas a la época subsiguiente a la fundación del nuevo estado, ya que después no debe introducirse ni la más mínima modificación en las canciones admitidas. Esta tradición sólo deja margen, a lo sumo, para poesías de ocasión como los himnos y los encomios a conciudadanos dignos de ser honrados, y aun éstos deben limitarse a personas ya muertas que hayan dado pruebas de su *areté* hasta el final de sus días[3228].

Tal como Platón se representa prácticamente el nuevo orden de su estado, vemos que en él se combinan la firmeza absoluta y constante de la tradición con las variaciones impuestas por la necesidad. Toma el año del calendario como unidad básica del ciclo cronológico de la vida y asigna a cada divinidad de rango superior o inferior su festividad fija, que debe honrarse mediante sacrificios y oraciones[3229]. Establece canciones y actitudes y gestos rítmicos especiales para cada festividad, los llamados «esquemas», palabra que los griegos solían emplear también regularmente en otras ocasiones para describir la esencia de lo rítmico[3230]. El orden de vida ideal que se traza en las *Leyes* sólo es comparable al año eclesiástico de los católicos, con sus ritos sagrados y liturgias fijos para cada día del año. El paralelo, que ya nos salía al paso más arriba[3231], se reitera de nuevo en esta consecuencia que Platón saca de su idea fundamental. Cuando tratamos de representarnos el edificio educativo de Platón como un estado nos parece sorprendente, pero cuando pensamos en la más grande institución educativa del mundo posclásico, en la Iglesia católica, vemos que la última obra de Platón es una especie de anticipo profetice de muchos rasgos esenciales del catolicismo[3232]. Lo que hoy aparece desdoblado como estado e iglesia formaba todavía, para Platón, dentro del concepto de la *polis*, una unidad. Pero nada contribuyó tanto a desintegrar esta unidad y a crear un reino

espiritual junto al terrenal y por encima de él como las inmensas exigencias que Platón plantea a la potencia espiritual educativa de la sociedad humana. El estado que él construye tomando como centro su idea de la educación va acercándose rápidamente, en la trayectoria que sigue desde la *República* hasta las *Leyes*, al tipo espiritual del dominio sobre las almas, que más tarde habrá de realizar la Iglesia. Sin embargo, Platón no pierde nunca de vista su concepción fundamental de que este reino es, sencillamente, la naturaleza íntima del hombre, puesta en acción bajo una dirección superior: el imperio de lo que hay de superior en nosotros sobre lo inferior, tal como él lo establece en los axiomas de las *Leyes* como postulado fundamental.

Habrá quien piense que el hacer desembocar así los juegos infantiles y sus formas en lo grandioso representa la exaltación gigantesca de una idea certera en sí, pero desplaza el centro de gravedad de la existencia de aquellos asuntos que solemos tomar muy en serio al terreno de lo que generalmente consideramos como un simple aditamento de la vida. Platón no ignora esta consecuencia y opera el trueque de valores con palabras solemnemente religiosas que lo enlazan a la idea teocéntrica fundamental de su legislación. Al comienzo de su obra, había dicho que el hombre era un juguete de Dios[3233]. Si ponemos esta imagen en relación con la idea del preámbulo a las leyes, en la que declara que Dios es la medida de todas las cosas[3234]. se llega a la conclusión que él mismo proclama aquí: la de que la vida del hombre no merece ser tomada en serio. En realidad (φύσει) sólo merece ser tomado en serio Dios, y en el hombre solamente aquello que tiene de divino[3235]. Y esto es el *logos*, a través de cuyo hilo mueve Dios a los hombres. El hombre es, en su forma suprema, un juguete de Dios[3236] y la vida a que debe aspirar es la de representar su juego del modo que más complazca a la divinidad[3237]. Lo humano perdería su valor propio y sustantivo sin esta

perspectiva de lo divino. La guerra y los litigios, en especial, no constituyen ya la parte verdaderamente seria de la existencia. No son «ni juego (παιδεία) ni cultura (παιδεία) alguna digna de mención, que es lo que nosotros consideramos que debe ser tomado más en serio». Por eso el hombre debiera reputar como lo fundamental la vida pacífica, puesto que decimos que hacemos la guerra para disfrutar la paz[3238]. La vida debiera ser toda ella un continuo servicio divino, con sacrificios, cantos y danzas para ganar la voluntad de Dios. El defenderse contra los enemigos constituye, paralelamente a eso, un deber inexcusable para cuyo cumplimiento se halla mejor preparado que nadie el hombre educado en este espíritu[3239]. Las órdenes caballerescas y monásticas de la Edad Media son, quizá, las que más fielmente se han ajustado a este doble ideal.

Dentro del conjunto del estado Platónico de las *Leyes* que, al menos contemplado con los ojos del liberal siglo XIX, nos parece tan alejado del espíritu moderno, encontramos toda una serie de postulados de extraordinaria modernidad, como son la escolaridad general obligatoria[3240], el deporte de la equitación para la mujer[3241], la construcción de escuelas y plazas públicas para la práctica de la gimnasia[3242], la coeducación[3243], que en la *República* Platón reservaba para los guardianes, la rigurosa división del tiempo en las faenas del día[3244] y el trabajo nocturno, completamente desconocido de los griegos, para las gentes que ocupen puestos de dirección en la vida pública y privada[3245], la fiscalización de los maestros[3246] y la creación de una autoridad suprema del estado en materia de enseñanza, con un ministro de educación a la cabeza[3247]. En este pasaje, Platón da por supuesta, simplemente, la existencia del παιδείας ἐπιμελητής. La institución de este cargo como tal aparece ya en el libro sexto de las *Leyes*, en la designación de los cargos (ἀρχῶν κατάστασις), sobre que versa este libro. Recordaremos aquí, brevemente, que

al pasar de los preámbulos a la legislación en sentido estricto (755 A 5), Platón distinguía dos clases de leyes: leyes que versan *sobre* la organización administrativa y leyes ejecutivas *para* la administración del estado. Los funcionarios encargados de la música y la gimnasia se designan en 764 C *s.*, tras de la cual viene (765 D), como remate, la institución del cargo más importante en materia educativa: el del ministro de enseñanza. Este funcionario no deberá tener menos de cincuenta años. Ya en esta parte, que nosotros llamaríamos constitucional, subraya Platón con palabras solemnes (766 A) la importancia fundamental que la *paideia* tiene en el estado de las *Leyes* y razona así la creación, que a los griegos tenía que parecer sorprendente, de un cargo completamente nuevo, expresión visible de la posición central asignada a la *paideia* en este estado. Platón inculca tanto a los electores como al elegido la idea de que el puesto del supremo funcionario en materia de educación es «con mucho, el más importante de todos los cargos supremos del estado» (765 E 2). Con la institución de esta suprema autoridad educativa, el legislador trata de impedir que la educación llegue a convertirse nunca «en algo secundario» dentro de su estado. La elección del ministro de enseñanza se rodea de una especialísima solemnidad y de un aparato muy complicado. Todos los funcionarios, con excepción de la *bulé* y de los *pritanos*, se congregan en el santuario de Apolo y eligen en votación secreta al miembro del consejo secreto de estado (νυκτερινὸς σύλλογος), al «guardián de la ley» (νομοφύλακες) que cada cual considere más capaz para regentar los asuntos de la educación. En la prueba para contrastar la dignidad de la persona elegida (δοκιμασία) no participan sus más cercanos colegas. La duración de su cargo es de cinco años, al cabo de los cuales el titular del puesto no será reelegible. Pero, al abandonar estas funciones, se incorporará como miembro permanente al consejo nocturno de estado, al que pertenecerá, naturalmente y de un modo automático, en primer lugar como

inspector general (ἐπιμελητής) de la *paideia*. Pero dejamos esta digresión de carácter constitucional para tratar de las funciones asignadas al ministro de educación.

Surge ahora el problema de saber cómo ha de ser educado el funcionario supremo que tiene a *su* cargo la educación[3248]. Deberá hallarse provisto de las instrucciones más minuciosas que sea posible, para que, a su vez, pueda servir de intérprete y educador a los demás[3249]. La base de su instrucción habrán de ser los preceptos sobre danzas corales y cantos, pues la educación religiosa sirve de marco a todo lo demás[3250]. Pero, además de esto, los hijos de todos los ciudadanos libres —que es a quienes las *Leyes* se refieren— deberán adquirir muchos conocimientos. A este propósito se trata de la lectura y la escritura, del manejo de la lira y de la lectura de los poetas que no son materia de cantos y danzas[3251].

Platón se detiene especialmente en el método de la enseñanza de los poetas y censura la tendencia a saber muchas cosas que en su tiempo y en esta materia solía considerarse como cultura[3252]. La gente aprendía de memoria poemas enteros, como confirman otras fuentes de la misma época[3253], tendencia que obedecía a la concepción de la poesía como enciclopedia de todo el saber, que Platón combate en la *República?*[3254] Él es quien, frente a esta corriente, aconseja, por vez primera en la historia de la enseñanza, la composición de libros de lectura en que se recoja una selección de lo mejor[3255]. Para no recargar la memoria demasiado, cree que sólo deben asimilarse trozos sueltos de obras poéticas. La selección deberán hacerla los maestros, con vistas al paradigma de las *Leyes*.[3256] Al llegar aquí, el autor abandona por un momento la ilusión del diálogo real y lo concibe como una obra literaria. Son páginas dictadas por la inspiración divina, al igual que otra creación poética cualquiera; más aún, Platón las equipara expresamente a la poesía versificada, y constituyen uno de los testimo-

nios más importantes de su conciencia propia como artista[3257]. No solamente se aconseja que los educandos lean las *Leyes* como poesía del más alto estilo, sino que los maestros deberán formar también en ellas su criterio para juzgar la verdadera poesía y estudiarla del modo más concienzudo[3258]. El supremo funcionario de educación del estado deberá elegir sus colaboraciones y el personal de enseñanza, tomando como pauta su grado de comprensión de esta obra y de las concepciones en ella expuestas. Quien no sea capaz de coincidir interiormente con el espíritu de estas *Leyes*, no será apto para educar ni podrá ocupar un cargo en el estado Platónico[3259]. Al fondo vemos acechar, por naturaleza, el peligro de que muchos elogiasen esta obra simplemente con la mira de ocupar un cargo. Sea de ello lo que quiera, lo cierto es que Platón desea que se la considere como el código de toda la sabiduría educativa y como cantera inagotable de materiales de cultura. Con esta intención, pone la obra en manos de todos los gramáticos[3260].

No vamos a exponer aquí la instrucción que debe recibir, según las *Leyes*, después del maestro de literatura, el maestro de música o citarista[3261]. ni el modo como el reglamento de gimnasia y de *orquéstica* traduce prácticamente las ideas generales ya expuestas (Cf. *supra*, pp. 1062 *ss*.) por nosotros[3262]. En estos capítulos aparecen, naturalmente, numerosos puntos de contacto con la *República* y con la previa exposición de este problema en los libros anteriores de las Leyes[3263]. La seriedad Platónica se trueca fácilmente en ironía y así, presenta a los poetas, a quienes acusa de imitar modelos y temas malos en sus melodías de danza y en sus canciones, su propia obra, las *Leyes*, como la más bella de todas las tragedias, ya que en ella se imita lo más hermoso y mejor de la vida[3264]. «Si vosotros sois poetas, también nosotros lo somos, y del mismo género les dice[3265]. Nosotros, los filósofos, somos vuestros competidores. Os hacemos la competencia con el

más hermoso de los dramas que el verdadero *nomos* puede producir, si nuestra esperanza no nos engaña… Os invitamos, ¡oh, retoños de las blandas musas!, a que llevéis vuestras canciones ante el arconte para que sean comparadas con las nuestras, y si resultan ser tan buenas o mejores que ellas, haremos un coro en vuestro honor, pero de otro modo, ¡oh, amigos!, no podremos hacerlo». La obra escrita de Platón envuelve desde el primer momento una rivalidad con la poesía de viejo estilo; esta rivalidad es la premisa de los ataques que en la *República* se dirigen contra los poetas clásicos. La introducción legal de las propias obras de Platón como objeto de enseñanza en las escuelas y en las orquestas de su estado del porvenir, en vez de los poetas antiguos, es el último paso lógico y consecuente dado en este camino. Dejando a un lado el problema de la viabilidad de semejante postulado, no cabe duda de que nos ayuda poderosamente a comprender el sentido de la obra de Platón: el filósofo se convierte en poeta para crear la nueva *paideia* y erige el estado concebido por él sobre su propia obra. Para desentrañar el contenido de verdad y la ironía que se encierran en los dos puntos de vista adoptados acerca de sí mismo, es necesario poner estas manifestaciones en relación con las del *Fedro* y las de la *Carta séptima*, donde Platón parecía negar casi toda la importancia de la palabra escrita[3266].

Es instructivo ver cómo el filósofo que en la *República* fundaba la cultura de los regentes sobre la dialéctica y las matemáticas, se detiene a cavilar en las Leyes sobre si este tipo de saber es realmente aconsejable en la cultura para el pueblo. Se comprende fácilmente que no considere aplicable a la educación general de los ciudadanos la formación concienzuda de largos años en las matemáticas y la astronomía, que exige para los supremos dirigentes del estado[3267]. Pero no se contenta tampoco con una educación general a base de gimnasia y de música, como la antigua *paideia*, sino que añade a estas materias, por vez primera, una cultura elemental de tipo realista. Con ello se satisfacen las exigencias cada

vez mayores de la época en lo referente a la formación de la inteligencia. Pero, además, Platón persigue con esto una finalidad más alta. Estas ciencias han adquirido ahora una importancia directa, que antes no poseían, para la concepción del mundo[3268]. Cuando Platón dice que para la educación del pueblo sólo es necesario conocer los rudimentos de la aritmética y del cálculo de las líneas y las superficies[3269], a primera vista parece coincidir con la limitación que Sócrates quería imponer en estas materias a la *paideia*.[3270] Sin embargo, Sócrates pensaba al decir esto en las necesidades del futuro político, mientras que Platón se refiere a la cultura elemental. Ésta no se había concebido nunca desligada totalmente de la enseñanza de la aritmética, pero el mínimo de matemáticas que Platón considera necesario trasciende visiblemente de ese límite. Representa un nuevo triunfo de la ciencia matemática, que después de conquistar la cultura superior se impone ahora en la cultura elemental. Esta imposición en todas las fases de la cultura es lo que explica que las matemáticas se hayan familiarizado antes que ninguna otra ciencia con la necesidad pedagógica de exponer sus conocimientos en distintos grados de asequibilidad con vistas a cada etapa de la educación, sin sacrificar por ello lo más mínimo la exactitud de su método[3271]. Platón se halla, manifiestamente, tan penetrado por las matemáticas modernas de su tiempo, que razona su postulado de la enseñanza elemental de las matemáticas remitiéndose directamente a los más recientes descubrimientos de la investigación griega. El extranjero ateniense dice abiertamente que él no conoció sino en edad muy avanzada las doctrinas que se trata de infundir a toda la nación griega a través de la escuela primaria; añade que considera una vergüenza que un pueblo culto como el griego se halle en este respecto por debajo de los egipcios[3272]. Dice esto refiriéndose al problema de la mensurabilidad de las líneas, las superficies y los cuerpos entre sí[3273]. Lo que Platón expone aquí respon-

de, evidentemente, a una información nueva en su tiempo sobre el nivel de conocimiento de las matemáticas egipcias. Este conocimiento lo debía probablemente a Eudoxo, que había vivido y observado largo tiempo en Egipto[3274]. También tiene que descansar de modo necesario en un testimonio directo lo que Platón dice acerca de los métodos intuitivos aplicados por los egipcios en la enseñanza aritmética elemental, cuya imitación aconseja[3275]. Que su vehículo de información debió de ser Eudoxo lo confirma casi con caracteres de certeza el hecho de que Platón relacione esta referencia con la introducción de otra teoría desconocida también de los griegos por aquel entonces y que tenía la mayor importancia para el culto divino. Nos referimos a la teoría astronómica según la cual los llamados planetas ostentan sin razón alguna este nombre, puesto que no se mueven en el firmamento, como a primera vista parece, hacia adelante y luego en sentido inverso, sino que describen un movimiento de rotación siempre en el mismo sentido[3276]. Esta teoría había sido sentada por Eudoxo y a ella se debía el conocimiento, especialmente señalado por Platón en este punto, de que el planeta que parecía moverse con más lentitud, el planeta Saturno, era en realidad el más rápido de todos y el que recorría una órbita mayor[3277]. Platón relaciona este hecho astronómico con su concepción de los astros como seres animados o dioses visibles[3278]. Visto así, el error material se convierte en la grosera omisión de un tributo de honor merecido, que si tratándose de un simple corredor olímpico constituiría una gran injusticia, lo es mucho más tratándose del culto debido a un dios[3279]. Por donde el postulado de la enseñanza matemática y astronómica en la escuela primaria viene a desembocar directamente a la peculiar teología de las *Leyes*, que encuentra en la contemplación del eterno ciclo matemático de los astros una fuente fundamental de su fe en Dios[3280]. La función teológica de las *mathematatas* y especialmente de la astro-

nomía es esencial para Platón. En manifestaciones posteriores de las *Leyes*, consagradas a la prueba de la existencia de Dios, se pone de relieve expresamente el cambio histórico que convierte a la astronomía de mentalidad atea de siglos anteriores, a través de los modernos descubrimientos de esta ciencia, en un punto de apoyo del conocimiento de Dios[3281]. El reforzamiento de la enseñanza «realista» sirve, en último resultado, para fortalecer en el corazón de los ciudadanos la fe en Dios[3282].

Platón encuentra su *polis* tan distinta de todo lo existente, que se impone por sí mismo el problema de saber cómo han de enfocarse sus relaciones con el resto del mundo. Puesto que no se trata de una ciudad marítima, no desarrollará un comercio digno de mención, sino que aspirará a la autarquía económica[3283]. Pero también en lo espiritual deberá aislarse contra todas las influencias fortuitas del exterior que puedan desviar la acción de sus leyes perfectas[3284]. Los viajes al extranjero sólo se autorizarán a los mensajeros, embajadores y *theoroi*.[3285] En la última categoría Platón incluye no a los embajadores fijos, según la acepción tradicional de aquella palabra, sino a hombres en quienes vive algo del espíritu de la investigación científica, es decir, verdaderos «testigos» de la cultura y las leyes de otros hombres, dedicados a estudiar sosegadamente la situación reinante en el extranjero[3286]. Sin un conocimiento de los hombres, de los buenos y de los malos, ningún estado puede llegar a ser perfecto ni conservar sus leyes. La finalidad principal de estos viajes de estudios al extranjero es el hacer que los *theoroi* entablen relaciones con las pocas personalidades descollantes, «hombres divinos», que existen entre los muchos y con quienes merece la pena de hablar y llegar a entenderse[3287]. Podría pensarse que esto de reconocer que en el mundo, lo mismo en los estados bien organizados que en los peores. existían tales hombres, representaba para Platón una concesión nada fácil. Pero, aunque el estado mejor sea el terreno

mejor abonado y más propicio para que esos hombres surjan y prosperen, sabemos por la *República* que la *tyché* divina hace posible también la aparición de este tipo de hombres, con carácter excepcional, en un medio hostil. El propio Platón vivió mucho tiempo ausente de Atenas, y la ley sobre los viajes o misiones al extranjero de los hombres más destacados espiritualmente obedece, según todos los indicios, a sus experiencias personales. Los griegos habían emprendido siempre viajes al extranjero para fines de cultura. Constituyen un fenómeno específicamente griego, al igual que la cultura misma, así concebida. Solón, después de deponer su cargo, hizo un viaje por Asia y Egipto «para informarse por sí mismo» (θεωρίης εἵνεκα), y su ejemplo fue seguido por muchos, como también había tenido en él otros predecesores. En la época de Platón, la época de la *paideia*. esta clase de viajes para fines culturales (κατὰ παίδευσιν ἐπιδημεῖν) se emprendían con frecuencia, y conocemos muchos ejemplos de ellos[3288]. Estos enviados deben informarse, en intercambio con sus iguales del extranjero, acerca de cuáles leyes de su *polis* son las mejores y cuáles necesitan ser mejoradas. Esta misión sólo se encomienda a hombres experimentados, que hayan cumplido ya los cincuenta años[3289]. Al regresar a su país, se les concede libre acceso al supremo órgano de la autoridad, o sea al consejo secreto y nocturno de estado. Forman parte de él los titulares de las dignidades supremas del sacerdocio, los diez guardianes de las leyes más viejos, los supremos funcionarios ejecutivos, el ministro del culto y de enseñanza o «*epimeleta* de toda la *paideia*» y sus antecesores en el cargo que todavía vivan[3290]. La esfera de competencia de este consejo abarca la legislación y la educación; su misión consiste en mejorar estas materias[3291]. Quienes vuelvan del extranjero, después de haber observado de cerca las instituciones de otros hombres, deberán informar acerca de todas las sugestiones que hayan recibido de otros en materia de legislación y de

educación y acerca de sus propias observaciones[3292]. Pero sus consejos deberán someterse a una severa crítica, para que su aplicación no sirva de vehículo a influencias perturbadoras[3293]. Tanto en la composición del consejo de estado como en los objetivos asignados a su funcionamiento y en la finalidad que se atribuye a los viajes de estudios de los *theoroi* se refleja la posición predominante que la *paideia* ocupa en el estado de las *Leyes*. Platón aspira a poner a su estado a salvo del peligro de estancamiento y a combinar la reglamentación autoritaria de la vida en el interior del estado con su receptividad elástica para asimilarse las sugestiones provechosas que pudiera recibir del exterior.

LA EDUCACIÓN DE LOS REGENTES Y EL CONOCIMIENTO DE DIOS

El consejo nocturno es el ancla del estado[3294]. Quienes la componen deben conocer la meta hacia la que tiene que orientarse el estadista[3295]. Reaparece aquí la estructura fundamental del estado de la *República*. Esta meta es lo que la *República* llama la idea del bien y lo que en las *Leyes* se designa, con una antigua expresión socrática, como la unidad de las virtudes[3296]. Sin embargo, ambos términos expresan lo mismo, pues cuando proyectamos la mirada sobre la unidad de las diversas formas de manifestar la bondad, a que llamamos *aretai*, es la idea del bien lo que enfocamos[3297]. El órgano estatal que en la *República* sirve de exponente a este conocimiento supremo, nervio del estado, son los guardianes. En las *Leyes*, esta misión corresponde al consejo nocturno. Platón dice de un modo expreso que sus componentes deberán

poseer la «virtud íntegra» y, a la par con ella, aquella capacidad que es su principio espiritual cristalizador: el conocimiento filosófico de la unidad dentro de la multiplicidad[3298]. El hecho de que en la *República* se trate extensamente de este principio, mientras que las *Leyes* se limitan a insinuarlo, no representa una diferencia esencial, y aunque al comienzo hayamos dicho que en las *Leyes* falta la teoría de las ideas, no queremos dar con ello la razón a quienes lo interpretan en el sentido de la conocida hipótesis moderna según la cual Platón abandonó su teoría de las ideas en los últimos años de su vida[3299]. De sus observaciones esquemáticas acerca de la educación de los regentes en el libro duodécimo de las *Leyes* se deduce precisamente, con la mayor certeza, la conclusión contraria. En este capítulo Platón se remite a la dialéctica[3300], dando por supuesto que se trata de algo conocido de sus lectores; el volver a tratar de su valor cultural no habría significado más que repetir lo expuesto ya en la *República*. Pero la función modeladora de la dialéctica, la visión de conjunto de lo múltiple en lo uno, se designa inequívocamente con las viejas palabras y se ilustra a la luz del viejo problema socrático fundamental de la unidad de las virtudes.

En realidad, la raíz de que había brotado el pensamiento Platónico de hacer del conocimiento filosófico de lo uno en lo múltiple la cultura de los regentes y el fundamento del estado era precisamente este problema de la *areté*, y no otra idea cualquiera. En este punto cardinal, el pensamiento de Platón se mantiene inconmovible desde la primera hasta la última de sus obras. Y permanece también invariable en asignar a la *frónesis*, al conocimiento de esta unidad del bien como suprema norma, como ideal, el primer rango entre las virtudes[3301]. Los componentes del consejo nocturno no van a la zaga de los guardianes de la *República*, en lo que a su formación filosófica se refiere. Ésta consiste en la trinidad del conocimiento de la verdad y de la capacidad de expresar-

la en palabras y de adelantarse con hechos a la experiencia vivida del mundo[3302]. Platón subraya constantemente en las *Leyes* que el modelo de la acción constituye la verdadera médula de la *paideia*.[3303] La verdad que los regentes deben conocer es el conocimiento de los valores, es decir, de las cosas de las que merece la pena preocuparse con actos[3304]. Y este sistema de conocimiento de los valores culmina en el conocimiento de Dios, que es. como Platón nos enseña, la medida de todas las cosas[3305]. Para poder aplicar prácticamente esta pauta en las leyes y en la vida, el legislador y los órganos del gobierno deberán poseer el conocimiento de Dios como el del ser y el valor supremos. Dios ocupa en el estado de las *Leyes* el lugar que en la *República* ocupaba el supremo paradigma que los gobernantes deben grabar en su alma: la idea del bien[3306]. No existe entre ambas ideas ninguna diferencia esencial, sino simplemente una diferencia de aspecto y del grado de conocimiento al que como objeto corresponden una y otra[3307].

Las *Leyes* de Platón terminan con la idea de Dios, pero detrás de esta idea hay, como revela el libro décimo, toda una teología. Una historia de la *paideia* griega no tiene por qué entrar a analizar en detalle la estructura conceptual de esta teología. Es un problema que corresponde a una historia de la teología filosófica de los griegos y que nosotros trataremos, dentro de este marco, en otro lugar. La *paideia* de los griegos y su teología filosófica fueron las dos formas fundamentales a través de las cuales el helenismo influyó en la historia universal durante los siglos en que apenas se conservaba nada de la ciencia ni del arte griegos. Ambas cosas, la *areté* humana y el ideal divino, aparecen primitivamente entroncadas en Homero. Platón restaura este entronque en una fase distinta. Y donde esta síntesis se destaca con mayor nitidez y, además, con una claridad y una decisión cada vez mayores, es en sus dos grandes obras educativas, la *República* y las

Leyes. El punto culminante de esta trayectoria es el final de las *Leyes*, al que debemos agregar el libro décimo, consagrado íntegramente al problema de Dios. La continuación histórica de la metafísica Platónica en la teología de Aristóteles y de otros discípulos de Platón (entre ellos el editor de las *Leyes* y el autor de la *Epinomis* que acompaña a esta obra) viene a confirmar que detrás de las sugestiones abocetadas que forman el final de esta creación Platónica se esconde nada menos que el proyecto de esta ciencia de las cosas supremas, como coronación y remate de todo saber humano.

Aquí no se acusa ninguna diferencia entre un simple saber cultural y un supremo saber esencial, como se ha intentado establecer en estos últimos tiempos[3308], pues dentro del espíritu de Platón no puede concebirse ningún verdadero saber cultural que no teñirá su origen. su orientación y su meta en el conocimiento de Dios. Son dos. según declara Platón en este epílogo a su obra creadora sobre la tierra, las fuentes de que brota toda fe del hombre en la existencia de lo divino: el conocimiento de las órbitas cíclicas matemáticas, eternamente invariables, dentro de las que se mueven los cuerpos celestes, y el «ser que fluye eternamente» dentro de nosotros, o sea el alma[3309]. Desde Aristóteles, que encauzó de las *Leyes* de Platón hacia su teología estas dos fuentes de la certeza de Dios, hasta la *Crítica de la razón práctica* de Kant, que al final de todas las ideas teóricas encaminadas a derrocarlo vuelve a desembocar prácticamente en él, la humanidad no ha llegado a remontarse nunca con filosofía sobre este conocimiento[3310]. De este modo, el esfuerzo de Platón, prolongado a lo largo de toda su vida, por descubrir los verdaderos e inconmovibles fundamentos de toda cultura humana, conducen a la idea de lo que está más alto que el hombre y es. sin embargo, su verdadero yo. El antiguo humanismo, bajo la forma que reviste en la *paideia* Platónica, encuentra su centro en Dios[3311]. El estado es la forma

social que la tradición histórica del pueblo griego ofrecía a Platón para estampar en ella esta idea. Pero al infundirle su nueva idea de Dios como medida de todas las cosas, lo convertía de una organización terrena local y temporal en un reino ideal de Dios tan universal como su símbolo, los astros divinos animados. Sus cuerpos irradiados son las imágenes de los dioses, los *agalmata*, que el platonismo sustituye a las figuras de los dioses humanos del Olimpo. Y estos dioses no se hallan confinados en estrechos templos levantados por la mano del hombre, sino que su luz resplandece, anunciando al Dios uno, supremo e invisible, sobre todos los pueblos de la tierra.

XI. DEMÓSTENES: LA AGONÍA Y TRANSFORMACIÓN DEL ESTADO-CIUDAD

Demóstenes fue para los siglos que siguieron a su resurrección en la época del Renacimiento, lo que ya había sido para el organizador de la primera edición impresa de sus obras, según nos dice en su prólogo, digno de ser leído: el hombre que despertó a los griegos a la libertad y el campeón de la oratoria contra sus opresores. Todavía en los tiempos de la opresión napoleónica de Europa, sus obras fueron traducidas por el filólogo y humanista Friedrich Jacobs para vigorizar el espíritu de independencia nacional, y el estadista Clemenceau escribió, inmediatamente después de la primera Guerra Mundial, una biografía de Demóstenes llena de encendida retórica francesa, que lanzó contra los alemanes-macedonios y con la que puso a los atenienses de París en guardia contra los peligros que acechaban a un pueblo de artistas y rentistas enervado por el refinamiento y carente de las energías vitales para oponer al bárbaro adversario una voluntad inquebrantable de existencia[3312]. Instaurábase así sobre el solar de la cultura latina y con los mismos recursos oratorios del héroe glorificado, un nuevo culto demosteniano, en cuyos altares se encendía por última vez la llama del antiguo clasicismo. Mientras tanto, en el campo de enfrente, aparecía el libro de guerra de un filólogo alemán, que, con el despectivo título de *Estampas de una antigua república de abogados*, establecía el balance, aparentemente demoledor para Demóstenes, de un siglo de aguda reacción contra esta figura clasicista del gran orador y agitador que los re-

tóricos de escuela habían convertido sin razón alguna en un santo[3313]. Indudablemente, este libro de guerra, que era a su vez, en alto grado, una obra de agitación, envolvía en una luz demasiado cruda todos los rasgos del personaje y los acentuaba caricaturescamente, pero a pesar de todo no representaba sino el punto extremo de la curva que describe el juicio histórico acerca de Demóstenes desde el despertar del sentido histórico, hace aproximadamente siglo y medio.

Es cierto que el primer gran representante del nuevo punto de vista histórico en las investigaciones de la Antigüedad, Barthold Georg Niebuhr, era todavía uno de los admiradores más convencidos de Demóstenes, pero con Gustav Droysen empieza a abrirse paso ya, de un modo pujante, la crítica contra esta figura histórica. Le sirve de punto de partida el trascendental descubrimiento del mundo helenístico[3314]. Hasta ahora, la historia de Grecia terminaba dramáticamente con la catástrofe de las libertades políticas del estado-ciudad griego en la batalla de Queronea. Demóstenes se alzaba como el último estadista griego junto a la tumba de la libertad griega y pronunciaba su oración fúnebre. De pronto, se levantó el telón sobre el inmenso espectáculo de varios siglos de hegemonía mundial, política y espiritual del helenismo, a partir de la conquista del reino persa por Alejandro. Esta nueva perspectiva de un incontenible desarrollo exterior e interior de la cultura griega hacia el universalismo y el cosmopolitismo hacía cambiar las proporciones, y la grandeza de un Demóstenes se trocaba en pequeñez y limitación. Ahora se la veía como arrancada a un mundo encerrado en la vanidad engañosa de su propia importancia y que sólo vivía del recuerdo retórico y anacrónico de sus glorias pasadas[3315]. Se obstinaba en hacer revivir sus hazañas en el mundo del presente, cuando en realidad pertenecía ya al mundo del pasado. Los golpes de la crítica se sucedían sin cesar. Primeramente, se desechó la pauta de los juicios políticos de Demóstenes, a que los historiadores modernos se ha-

bían plegado sumisamente hasta entonces porque no se había conservado ninguna imagen coherente de la historia de su tiempo trazada por la mano de un contemporáneo. Después de poner en tela de juicio la capacidad de Demóstenes como estadista, se comenzó a enjuiciar y repudiar también su carácter. A la par con esto, empezaba a subir la cotización de los contrincantes de Demóstenes, Isócrates y Esquines, que habían sabido abandonar a tiempo la fe en el porvenir del estado ateniense, mostrándose contrarios a toda lucha. El éxito se erigió, como con tanta frecuencia ocurre, en juez de la historia y se sentía la satisfacción de saber que ya en la vida había encontrado Demóstenes[3316] adversarios tan perspicaces como la ciencia moderna.

Ha llegado el momento de someter a una nueva revisión la figura de Demóstenes, ahora que la crítica ha rebasado ya, sin ningún género de duda, sus fronteras[3317]. El radical trueque de valores de las personalidades de Demóstenes, Esquines e Isócrates debe alarmar, por su ausencia de probabilidad psicológica, nuestro sentimiento y nuestro sano sentido común. Aparte de esto, desde que se descubrió el mundo helenístico, se ha operado también un progreso decisivo en el conocimiento de la historia del siglo IV. No ha arrancado de la evolución política, sino de la historia del movimiento espiritual en aquella época de profundo viraje. Surgió una concepción totalmente nueva sobre el entronque del destino político con la crisis general del espíritu y la cultura de Grecia; mundos que hasta hacía pocos decenios parecieron herméticamente cerrados e independientes entre sí, como la historia del estado y de la filosofía, de la publicística y de la retórica, aparecen ahora como miembros vivos de una unidad orgánica, participando en el mismo gran proceso vital de la nación. Vamos aprendiendo a dar a la idea de la necesidad histórica, descubierta por Tucídides[3318], un giro más amplio del que solía darle, especialmente, la historia política. Hoy consideramos como un craso racionalismo el enjuiciar la aparición de un fenómeno histórico

como Demóstenes en la historia del agonizante estado-ciudad griego simplemente desde el punto de vista de su persona y de sus posibilidades en el plano de la política realista. Su resistencia frente a los poderes de su tiempo traduce la ley suprapersonal del tenaz aferramiento a la forma de vida plasmada por él. enraizada en sus dotes naturales y a la que debe las más altas conquistas de su historia.

El hecho fundamental de la historia griega en los siglos que van desde Homero hasta Alejandro es la *polis*, considerada como la forma definitiva de la vida del estado y del espíritu[3319]. Esta estructura, multiforme como la variedad individual del paisaje griego, había desplegado toda la riqueza de vida interior y exterior de los pueblos helénicos, y cuando después del despertar de una comunidad espiritual panhelénica, desde fines del siglo VI, la evolución operada en el campo estatal condujo al agrupamiento de numerosas unidades pequeñas en estructuras federativas, la existencia independiente del estado-ciudad siguió siendo el límite ante el que, tarde o temprano, tenían que detenerse las nuevas necesidades. El problema de la autonomía de la *polis* ya no se acalló nunca desde su primera transgresión por la política imperial ateniense bajo Pericles, que degradó a los confederados al plano de simples súbditos. La hegemonía espartana, al recoger la herencia del poder ateniense después de su triunfo en la guerra del Peloponeso, hubo de asentar su prepotencia sobre el reconocimiento formal de la autonomía de las distintas ciudades. Este régimen fue confirmado también solemnemente en la paz sellada en Antálcidas después de la primera gran insurrección de los estados griegos contra los triunfadores espartanos en la llamada guerra de Corinto[3320]. Es cierto que, para Esparta, la fórmula de la autonomía de los estados griegos era también el medio de impedir la formación de una contraalianza bajo la dirección de otro estado, pero cuando tiró demasiado de la cuerda y atentó contra la libertad de los distintos estados, el resultado fue el derroca-

miento de la dominación espartana. Desde entonces, ya no pudo imponerse de un modo decisivo la hegemonía de ningún estado solo dentro del sistema estatal griego. Dicho en otros términos: el abandono del estado autónomo de la *polis* era algo tan incompatible con la mentalidad política de los griegos como hasta hoy lo ha sido, prácticamente, con nuestra propia mentalidad política, la renuncia al principio de los estados nacionales para abrazar formas estatales más amplias.

La juventud de Demóstenes coincidió con la época en que el estado ateniense volvía a incorporarse, después del catastrófico desenlace de la guerra del Peloponeso[3321]. Mientras el espíritu filosófico de la época abraza con fuerza redoblada, en la persona de Platón, el problema espiritual y aborda la misión de su reconstrucción moral, independientemente de las condiciones del tiempo y el espacio, el estado ateniense de la realidad va sobreponiéndose poco a poco a su abatimiento y recobra una libertad de movimientos que le abre la perspectiva de un lento fortalecimiento de su poder. La profecía de Tucídides, según la cual el cambio de manos del poder determinaría también un cambio de frente de las simpatías, habíase realizado muy pronto. Atenas, apoyada por los que antes fueran federados de Esparta, por Tebas y Corinto, logró ir reconquistando gradualmente su posición en el mundo de los estados griegos y reconstruir con dinero persa las fortificaciones que se había visto obligada a derruir después de la guerra. Tras esto, vino el segundo paso: Tebas se desprendió de Esparta y esto brindó a Atenas la posibilidad *de* fundar la segunda liga marítima, la cual, rehuyendo la política excesivamente centralista de la primera liga, supo estrechar los vínculos de Atenas con sus aliados. A su cabeza se destacaron políticos y soldados de verdadera talla, como Timoteo, Cabrias, Ifícrates y Calístrato, y el impulso de abnegación del sentimiento patriótico en los años que siguieron a la fundación de la nueva liga marítima dio, en la guerra de los siete años contra Esparta, librada al la-

do de Tebas, el magnífico fruto de la paz del año 371, que valió a Atenas la primacía indiscutible en el mar y legalizó definitivamente la nueva liga mediante tratados internacionales[3322].

La juventud ateniense, perdida en especulaciones filosóficas o entregada en su desesperación a la aventura y al juego, se sintió arrastrada por la gran corriente de la historia que parecía llamar de nuevo a Atenas a la más alta misión del despliegue de las fuerzas del estado en la vida de la nación griega. La juventud a que se dirigía como un grito de combate el *Gorgias* de Platón y que en la década del noventa se había sentido como el fermento de la humanidad futura, era ya una generación distinta de la que había sufrido bajo el lastre de los problemas de la guerra del Peloponeso y de sus desastrosas consecuencias[3323]. Mientras que en el *Teeteto* el sabio Platónico se retira a las alturas apartadas del mundo de su especulación matemático-astronómica y se vuelve de espaldas escépticamente a todo lo que sea política[3324], esta nueva juventud se siente empujada hacia el torbellino del movimiento político, y son los jóvenes metecos, ajenos al estado ateniense, de las pequeñas ciudades y los países vecinos de Grecia, como Aristóteles, Jenócrates, Heráclides y Filipo de Opunte, quienes se consagran íntegramente a la vida Platónica de la pura investigación[3325]. Isócrates y su escuela marchan por camino distinto que la Academia de Platón. De la escuela de Isócrates surge en esta época una serie de políticos activos, y a la cabeza de ellos el caudillo militar y estadista de la nueva liga marítima, Timoteo, el gran orgullo de Isócrates[3326]. Pero la verdadera escuela de esta joven generación eran el partido y la tribuna de oradores en las asambleas del pueblo y ante los tribunales. Fue allí donde Demóstenes, secretamente introducido por su pedagogo, escuchó de muchacho el gran discurso de defensa de Calístrato en el proceso de Oropo, gracias al cual pudo escapar una vez más a su ruina[3327].

Nada más característico del espíritu de la nueva juventud que esta anécdota, probablemente histórica. Ella nos revela cuáles eran los verdaderos intereses que movían a aquel joven, fuera de las preocupaciones, en que se consumieron largos años de su vida, en torno a la desastrosa situación de su casa paterna y de su herencia familiar y de que nos hablan los primeros discursos forenses de Demóstenes cuando tenía veinte años. El rumbo de las cosas marcó a su formación, ya desde el primer momento, el camino hacia el estado. En el fondo, su orientación se hallaba ya predeterminada por los grandes hombres de la segunda liga marítima que le sirvieron de modelo: tratábase de evocar de nuevo en el presente los recuerdos históricos de la Atenas del siglo de su máximo esplendor político, ya más o menos desvirtuados en la crítica filosófica de Platón y de rejuvenecer la propia época con los ideales del pasado[3328]. Pero la dolorosa experiencia que arrastrara a la ruina a aquel mundo grandioso había hecho madurar, como fruto del tenaz forcejeo espiritual de la generación de la posguerra en torno a las causas de la catástrofe, conocimientos que no debían perderse, *si* se quería evitar la repetición de aquel pasado. La nueva juventud tenía el deber de mezclar en el vino embriagador de la antigua política ateniense de poder, una buena dosis del agua serena de este conocimiento. Sólo así podía esperar colocarse a la altura de su tiempo. La cautela y la prudencia de esta reflexión político moral es lo que distingue a la era de la segunda liga marítima del espíritu del siglo V[3329]. Nada tan natural como el rasgo, a la par idealmente consciente y literario, que caracteriza el movimiento político de restauración del siglo IV. Este rasgo era ajeno todavía a la vitalidad íntegra del siglo anterior. Fue el florecimiento otoñal de la vida del estado ateniense en la época de Demóstenes el que desarrolló la elocuencia política como un admiradísimo género de arte literario. Y de un modo cierto refleja la realidad la tradición según la cual Demóstenes se entregó apasionadamente, durante el periodo de su formación

como orador político, al estudio de la obra histórica de Tucídides[3330]. Los discursos de Pericles como estadista, tal como habían sido realmente pronunciados por él, no pudieron servir de modelo al joven Demóstenes, pues no habían sido publicados literariamente ni se conservaban. El único eco de la elocuencia política de Atenas en su época grandiosa eran, de hecho, los discursos reproducidos en la obra de Tucídides, cuyo perfil artístico y espiritual y cuya densidad de pensamiento descollaban por sobre toda la práctica de la oratoria política, tal como la brindaba la realidad[3331]. Estaba reservado a Demóstenes el crear una forma literaria en que la fuerza y la móvil flexibilidad de la palabra realmente hablada se asocia al vigor dialéctico de pensamiento y a la belleza artística de los discursos de Tucídides. plasmando *en* forma literaria la sugestión del contacto vivo con el auditorio, como el elemento más esencial de la fuerza retórica de convicción[3332].

Cuando, doce años después de aquel gran acontecimiento oratorio de su juventud, Demóstenes subió por sí mismo a la tribuna, la situación política había cambiado radicalmente. La derrota sufrida en la guerra de la confederación había hecho que volviesen a desertar de Atenas sus aliados más importantes y sellado el fin de la segunda liga marítima, cuya fundación despertara tantas esperanzas. A los ojos de la mayoría de sus componentes, esta liga había cumplido su misión histórica con el derrocamiento de la hegemonía espartana. Desde entonces le faltaba el nexo interior capaz de mantenerla en cohesión. Aunque sólo llegó a adquirir su máxima extensión después de la victoriosa paz de Atenas con Esparta, pronto se puso de manifiesto que la liga no se basaba en una comunidad positiva de intereses, indispensable para llegar a tener una existencia duradera. Cuando, más tarde, las dificultades financieras obligaron a la hegemonía ateniense a reanudar la antigua política de violencia para con los estados federados, volvió a concentrarse el descontento general que ya derrocara en el pasado la dominación marítima de Atenas. Pero

el nuevo y más importante elemento positivo que se destaca en la política griega desde la paz concertada en el 371, es el auge inesperado de Tebas bajo la dirección de Epaminondas, hecho que determina un cambio fundamental en cuanto al agrupamiento de las relaciones de poder. Atenas, que primeramente había marchado del brazo de Tebas contra Esparta, se separó de sus aliados tebanos, en aquella paz de 371, para meter a tiempo en los graneros la cosecha de la guerra. Pero inmediatamente después que Esparta, descargada por el tratado independiente de paz. hubo reconocido de modo oficial la liga marítima, los tebanos. conducidos por Epaminondas, infligieron una derrota aplastante en Leuctra a las fuerzas espartanas de tierra. Esta victoria de Tebas le aseguró un poder sin precedente dentro de Grecia y relegó a Esparta al segundo plano. En este momento, la política ateniense de Calístrato cambió de cuadrante y selló una alianza abierta con Esparta, para contrarrestar el poder de su antigua aliada, Tebas. Nacía así la idea del equilibrio, que informó la política ateniense de las siguientes décadas y con la que se intentó estabilizar un nuevo sistema en el mundo de los estados griegos. El autor de esta política fue Calístrato, aquel mismo estadista que ya durante las negociaciones de paz abogaba por que Atenas se separase de Tebas y se manifestaba en contra de una fuerte corriente de amistad de los atenienses hacia los tebanos[3333]. En el otro campo, Epaminondas, el único estadista de gran talla que produjo Tebas, acometió después del triunfo militar sobre Esparta la disolución de la liga del Peloponeso, liberando a los pueblos de Mesenia y Arcadia, oprimidos por los espartanos, y convirtiéndolos en estados independientes con un gobierno propio. Estos estados entraron ahora en las filas de los vasallos de Tebas. Con ello se venía a tierra también en el Peloponeso el predominio de Esparta, que no quedó totalmente anulado gracias a la ayuda armada que le prestó Atenas. No es fácil saber qué orientación habría tomado la política griega bajo el signo del nuevo

cambio de frente de Atenas respecto a Tebas, si Epaminondas no hubiese caído en Mantinea, en la victoriosa batalla de los tebanos contra Esparta, y si su muerte no hubiese sido seguida poco después por el derrocamiento de su gran contrincante ateniense Calístrato[3334]. Desde entonces, la potencia de los dos estados rivales, dirigidos por figuras mediocres, fue en rápido descenso y el conflicto se estancó: tanto Tebas como Atenas hubieron de luchar duramente por mantener en pie su autoridad sobre sus confederados, Tebas en la Grecia central y Tesalia, Atenas en el mar. Lo cual no impidió que la hostilidad entre ambos estados se fuese trasmitiendo de generación en generación, como algo inconmovible, hasta la era demosteniana, y se manifestase a propósito de cada problema concreto. Sin embargo, en cuanto a Atenas esa hostilidad fue pasando, como era natural, a segundo plano ante los problemas interiores de los años siguientes, planteados por el incontenible proceso de disolución de la liga marítima. Tal fue la herencia con que se encontraron Demóstenes y su generación (año 355).

La catástrofe de la segunda liga marítima volvió a poner sobre el tapete por última vez y con apremio insuperable el problema del porvenir de Atenas como Estado. Podría pensarse que la inflexible respuesta dada por Isócrates en su discurso sobre la paz, bajo la presión de la necesidad y aun en plena guerra, era la única sostenible. En ella se preconizaba sin reserva el deber de liquidar definitivamente y a fondo toda política exterior de poder al modo de la mantenida por el antiguo imperio ático y de la implantada también forzosamente por la segunda liga marítima[3335]. Esta tesis se razonaba a base de una moral política de acusado matiz utilitario. Era más conveniente, decíase, cosechar laureles por la vía pacífica, que suscitar, con la *pleonexia* que toda política de poder lleva aparejada, con el afán de lograr cada vez más, el odio de todo el mundo y exponer a los mayores peligros al estado, dirigido por agitadores y condotieros militares acreedores al despre-

cio general. Al mismo tiempo una obra sobre los ingresos del estado, redactada por un excelente portavoz de la vida económica, preconizaba la misma política de renuncia, basada en razones de economía[3336]. Pero, lo mismo si Atenas abrazaba el camino que le señalaban estas ideas por razones de principio, que si lo seguía empujada por las necesidades del momento, cualquier reforma que se acometiese debía comenzar, indudablemente, por limitarse a los problemas inmediatos del saneamiento financiero y de la restauración de su crédito (en todos los sentidos de esta palabra) ante el resto del mundo. Es evidente que en los círculos de las clases poseedoras se discutían también, durante aquellos años, otros planes más amplios de una reforma constitucional del estado, entregado durante el último decenio en manos de las masas radicalizadoras; así lo indica el hecho de que Isócrates se atreviese a abogar públicamente, en su folleto el *Areopagítico*, por la institución de un gobierno más autoritario. Es cierto que esta meta se proyectaba todavía sobre un remoto futuro, pero es un indicio del espíritu de lucha y de la conciencia de poder que alentaba en la capa de la gran burguesía, en aquella situación apurada en que sólo ella podía acudir en auxilio del estado[3337]. Un estadista prestigiosísimo de esta tendencia, Eubulo, campeón por encima de todo del saneamiento económico y financiero del estado, se revela ahora como líder de una oposición en cuyas filas militan los mejores representantes de la joven generación, entre ellos el joven Demóstenes, procedente de una de las familias ricas de Atenas[3338]. Era lógico que Demóstenes buscase puntos de apoyo en el sector que le indicaban su nacimiento, su educación y sus ideas. Esta juventud que había despertado a la conciencia política coincidiendo con el apogeo del nuevo auge del poder ateniense y que no conocía meta más alta que la de poner todas sus energías al servicio del estado, tenía que sentirse necesariamente impulsada a la actuación política en el momento de la más profunda decadencia que conociera la historia del estado ateniense. Con los

elevados ideales que la inspiraban y que eran carne de su carne y sangre de su sangre, veíase arrastrada a una realidad sin remedio y aparecía evidente desde el primer momento que su lucha por los destinos del estado debía ventilarse en medio de esta tensión inmensa entre el ideal y la realidad.

Demóstenes hubo de ponerse desde muy pronto en contacto con los tribunales, obligado por la propia experiencia de su vida, por la dilapidación que sus tutores cometieron de la gran fortuna que le legara su padre, y eligió la carrera de redactor de discursos forenses y de consejero jurídico después de haber actuado personalmente ante los jueces como orador en defensa de su propia causa[3339]. Dada la íntima relación existente en Atenas entre la lucha política y la actuación de los tribunales, la intervención en procesos políticos constituía ya un camino muy normal hacia la carrera del estado. Los primeros documentos de actuación política de Demóstenes que poseemos son, en efecto, discursos pronunciados en grandes procesos de estado durante aquellos años de depresión y redactados por él para otros, en calidad de *logógrafo*. Los tres discursos contra Androcio, Timócrates y Leptines se hallan al servicio de la misma política. Son discursos dirigidos contra las personalidades más comprometidas del grupo político que había dirigido los negocios públicos de Atenas durante la guerra perdida y que habían podido mantenerse en el timón, al principio, después del final desastroso de la guerra[3340]. Demóstenes se revela inmediatamente como uno de los adversarios más peligrosos y más hábiles de la fuerza de choque de la oposición. El carácter rabioso de la lucha deja traslucir la furia con que los adversarios de los gobernantes lucharon por el poder. En estos documentos se revela ya la consecuencia sistemática de su conducta como la fuerza fundamental de Demóstenes, aunque éste trabajase todavía, por aquel entonces, para otros y bajo la dirección de otros[3341]. Pronto hubo de comparecer ante la opinión pública como orador que actuaba por su propia cuenta. Su inte-

rés recae desde el primer momento, cosa muy significativa, sobre problemas de política exterior. A través de estas primeras manifestaciones del futuro hombre de estado, seguimos con gran emoción el rumbo de sus destinos. Vemos cómo va abordando uno tras otro, de un modo certero, todos los problemas decisivos de la política exterior de Atenas, hasta que a la vuelta de poco tiempo estos documentos juntos despliegan ante nosotros una imagen completa de la situación exterior de Atenas en aquel tiempo[3342].

Las posibilidades de una política exterior fecunda que se ofrecían a Atenas, en este periodo de lenta y trabajosa recuperación interior, eran harto pequeñas. Por eso son tanto más sorprendentes las dotes de independencia espiritual y de iniciativa dinámica que el joven Demóstenes desarrolla ante cada uno de estos problemas, tan pronto como aparece en el campo visual de la política. Dada la pasividad a que Atenas se hallaba condenada precisamente por su situación con respecto a la política exterior, esto dependía en absoluto de las ocasiones que se presentasen, las cuales no dejaban de ofrecérsele del todo al estado ateniense, en una época como ésta, en que se vivía rápidamente y en que se entrecruzaban los intereses más heterogéneos. Claro está que en este punto tenía que abrirse, con absoluta necesidad, un abismo que en el transcurso de los años sería cada vez mayor y más insondable. La concepción política representada en el campo literario por Isócrates y en el campo de la política realista por Eubulo, el principal dirigente de la corriente de oposición de las gentes ricas, rechazaba consecuentemente toda actividad de política exterior por parte de aquel estado maltrecho y veía su porvenir en su consciente limitación a los problemas de una prudente política interior y económica. En su primer discurso sobre política exterior, Demóstenes se mostraba aún muy cercano al criterio de estos no intervencionistas[3343]. Con su iniciativa de hábil agitador y su posición de certera política contra los instigadores de la gue-

rra, ante el problema de la guerra preventiva preconizada en aquel tiempo por muchos contra la supuesta amenaza de ataque directo por el rey de los persas, se ganó el aplauso de los elementos afines a Eubulo, y su valentía para arrostrar la impopularidad tenía que ser vista con simpatía por un grupo de reformadores como aquél, que se jactaba de enfrentarse valerosamente en política con los sentimientos del vulgo y la fraseología imperante. No obstante, a pesar de la serenidad con que enjuiciaba las posibilidades existentes, Demóstenes era, en el fondo, uno de los convencidos de que Atenas debía luchar por salir de su situación de crisis profunda para volver a desempeñar un papel activo en la vida de los estados griegos[3344]. Tenía que considerar, por tanto, valiosa cualquiera ocasión que Atenas pudiese aprovechar para salir de su desesperado aislamiento y afirmar de nuevo, poco a poco, su personalidad mediante una actitud mesurada y justa, pero vigilante, en el terreno de la política exterior. Sin embargo, por muy cautelosa y expectante que fuese en este punto su posición, semejante política, encaminada a aprovechar cuantas ocasiones se ofreciesen en el exterior, no era posible sin un cierto mínimo de riesgo, y la política de renuncia como principio prefería en todo caso seguir el camino de la absoluta seguridad. Demóstenes vive también, espiritualmente, como activista este periodo de pasividad. Sigue como espectador dramático la evolución del mundo en torno, hasta que en el momento decisivo se precipita de un salto al escenario y se apodera sobre la marcha del papel de protagonista.

Las siguientes etapas en su trayectoria las representan los grandes discursos *Pro Megalópolis* y *Sobre la libertad de los radios*, junto a los cuales debemos colocar también, por referirse asimismo a la política exterior, su discurso forense *Contra Aristócrates*.[3345] Después de analizar en su primer discurso público las relaciones con la gran potencia persa, aborda en estas oraciones los otros tres problemas fundamentales de la política exterior de Atenas: el

problema del Peloponeso, el de las futuras relaciones con los estados de la antigua liga marítima ahora apartados de Atenas y el problema de la Grecia septentrional. Con ello se perfila a grandes rasgos, por vez primera, el conjunto de la futura política exterior ateniense, tal como Demóstenes la concibe. La mira en estos intentos es siempre la misma y Demóstenes no la pierde de vista jamás: salir del estado paralizador de aislamiento y sondear con precaución las posibilidades de formar una alianza práctica, para utilizarlas resueltamente cuando llegase la ocasión. Era inevitable que un defensor de la política exterior de Atenas, en esta época, se ajustase al marco constructivo trazado por la original idea del equilibrio preconizada por Calístrato[3346]. Desde la sorprendente aparición de Tebas como tercera potencia junto a Esparta y Atenas, este plan de ponderación tenía que imponerse necesariamente como el testamento y la herencia clásicos de aquel victorioso periodo de la política ateniense que se abre con Pericles. Mientras los factores dados de la política estatal griega siguiesen siendo los mismos que en la época en que se había sentado este axioma hacía quince años, la misión del estudioso futuro de la política exterior no podía consistir en mirar aquel axioma, sino, por el contrario, en manejarlo como discípulo alerta. La prueba que Demóstenes aporta con su discurso *Pro Megalópolis* acredita la flexibilidad del espíritu de su autor para dar al principio adoptado por él como los demás estadistas la interpretación requerida por los nuevos tiempos, sin falsear por ello el sentido de su creador. La idea del equilibrio de la balanza de Esparta y Tebas, de la que Atenas debía seguir siendo el fiel, había actuado como una genial inspiración en el momento en que el predominio del aliado tebano obligara a Atenas a reconciliarse con sus antiguos enemigos, los espartanos. Pero desde que el ascenso de Tebas se veía contenido y además debilitado por la desdichada guerra, iniciada precisamente por aquel entonces, de la Grecia central contra los focenses, Atenas debía cuidarse de evitar que

los nuevos estados de Arcadia y Mesenia, creados por Tebas en el Peloponeso frente a Esparta, volviesen a caer bajo la opresión de los espartanos, ya rehechos de su derrota, y que Tebas saliese de la lucha demasiado quebrantada. Aquellos estados, al verse ahora privados de protección, debían buscar apoyo en Atenas, y Demóstenes cree llegado el momento de reajustar la balanza, demasiado rígida, echando en uno de los platillos, como contrapeso de Esparta, aliada con Atenas desde la batalla de Leuctra, una doble alianza con Arcadia y Mesenia[3347]. Esta idea original es seguida, en el discurso *Sobre la libertad de los radios*, de otra no menos interesante. Los rodios, irritados contra el rey de Caria, figuraban entre los primeros estados que se habían apartado de la liga marítima ateniense. No se habían parado a pensar que Atenas era el único apoyo natural con que contaban todos los estados marítimos de régimen democrático para defender su independencia, y cuando el seductor Cario arrojó a los demócratas de Rodas, se acercaron sumisos a Atenas, dispuestos a pactar una nueva alianza. Los no intervencionistas de Atenas, que tenían una influencia decisiva y que ya en el caso de los arcadios se habían atrincherado detrás de la alianza existente con Esparta, explotaban ahora en contra de los rodios el estado de ánimo del pueblo contra los antiguos traidores, arrepentidos por la situación de penuria en que se encontraban[3348]. Demóstenes se manifestó, en éste como en otros casos, enérgicamente en contra de toda tendencia sentimental, detrás de la cual se escondía, a su juicio, la falta de decisión y la pasividad de los gobernantes[3349]. En ambas ocasiones procedió por su propia cuenta, jugándose sin éxito su prestigio, todavía no consolidado. Los pueblos repudiados se unieron a los enemigos de Atenas. Los arcadios y los mesenios aparecen más tarde al lado de Filipo de Macedonia y Atenas perdió, con los rodios, los demás estados, que indiscutiblemente no habrían tardado en encontrar el camino para retornar junto a ella si la alianza con Rodas se hubiese realizado. No en vano fue Rodas la que

desempeñó el papel dirigente en la separación de los antiguos confederados de Atenas.

En el discurso *Contra Aristócrates* sale Demóstenes por vez primera a la palestra de la política de la Grecia septentrional. Tratábase de asegurar los Dardanelos. La posesión de estos estrechos era el último asidero de Atenas por mar; de él dependía el abastecimiento de trigo de la ciudad; además, esta posición aseguraba el dominio de Atenas sobre las aguas del norte de Grecia. Demóstenes conocía, por experiencia propia, por sus viajes como *trierarca* por aquellas costas, la importancia de este problema. Los tracios, vecinos de los griegos, venían amenazando la estratégica posición desde hacía varias décadas y habían llegado a ocuparla temporalmente. Ahora que varios príncipes hermanos se dividían entre sí el imperio de los tracios, Demóstenes creía necesario explotar su desunión para impedir que se repitiese aquel estado de cosas y para debilitar lo más posible a los peligrosos vecinos de los Dardanelos[3350]. Pero, entretanto, en la política de la Grecia septentrional, había aparecido otro factor: el nuevo rey Filipo de Macedonia. En los pocos años que llevaba ocupando el trono, este rey, con su energía genial, había conseguido convertir en una potencia decisiva, dentro de su órbita territorial, aquel país hasta hacía poco desgarrado y sometido por turno a unos y otros estados extranjeros. Ya en el discurso sobre los rodios señalaba Demóstenes el peligro que el nuevo reino macedonio representaba para Atenas. Desde la pérdida de la ciudad marítima macedonia de Anfípolis, cuya posesión se venía discutiendo desde antiguo, el rey Filipo se hallaba en estado de guerra con Atenas, que reivindicaba para sí este antiguo punto de apoyo de su comercio y de su flota. Después de realizar la unión de su país, Filipo de Macedonia había extendido su dominación al reino de Tesalia, que lindaba por el sur con su territorio y que llevaba varias décadas en un estado de desintegración política y esperando que se le impusiese desde fuera la solución de sus problemas. Luego

intervino en la guerra entre Tebas y Fócida, derrotó a los focenses y ya se disponía a penetrar en la Grecia central por las Termópilas, para imponerse allí como arbitro, cuando los atenienses, poniéndose en pie, enviaron un cuerpo de ejército a aquel desfiladero fácil de defender, que cerró el camino a Filipo[3351]. Éste no intentó forzar el paso; se dirigió hacia el norte, marchó a través de Tracia sin encontrar una resistencia seria y, de pronto, amenazó a Atenas en los Dardanelos, por donde nadie le esperaba. Todos los cálculos de Demóstenes en torno a la protección de los estrechos se venían a tierra de golpe; el cuadro había cambiado radicalmente y el peligro macedonio se revelaba de repente en toda su magnitud[3352]. El pánico provocado en Atenas por aquella noticia no tardó en ceder el puesto a la despreocupación y la ligereza, cuando se supo que el rey Filipo había caído enfermo y que la expedición quedaba abandonada. Para Demóstenes había llegado, por el contrario, la hora de renunciar de una vez para siempre, abiertamente, a la política inerte y pasiva de los hombres gobernantes[3353]. Éstos habían hecho fracasar todos sus esfuerzos para mejorar la situación de Atenas mediante la explotación voluntaria de las ocasiones favorables que se ofrecían. Ahora ya no se trataba de un pleito de principios entre la intervención y la no intervención. El estado se hallaba en peligro. La inacción no podía seguir atribuyéndose a preocupación por la seguridad de Atenas: representaba ya el abandono de los intereses vitales más importantes del estado. El no haber tomado en serio la guerra de bloqueo colocaba a Atenas, inesperadamente, a la defensiva. Era necesario cambiar todo el sistema estratégico. El rápido auge de Filipo de Macedonia movilizó todas las energías activas de Demóstenes[3354]. Éste había encontrado, por fin, el agresor temible que necesitaba para poder justificar, dentro de la situación por que atravesaba Atenas, la decisión de intervenir activamente en la política exterior. El problema de si Demóstenes, en condiciones más favorables, habría podido llegar a convertirse

en uno de esos estadistas constructivos y creadores cuya existencia tiene como premisa un país de energías ascendentes, constituye un problema de difícil solución. Lo que sí puede afirmarse es que en la Atenas de su tiempo habría sido inconcebible sin adversario como Filipo de Macedonia, que le hizo desplegar su profunda y amplia previsión, su decisión y su consecuencia tenaz. Desaparecieron los obstáculos morales que venían oponiéndose desde hacía mucho tiempo, en aquella época llena de problemas filosóficos de conciencia, a toda actuación ofensiva de política exterior. Esto allanaba el camino a Demóstenes, permitiéndole dirigirse, por encima de los políticos apaciguadores que conducían el país, directamente al pueblo, del que en sus primeros discursos le separaba todavía una gran distancia. Ya en su discurso de defensa de los demócratas de Rodas empleaba, por razones de política exterior, tonos que iban dirigidos a mover el espíritu político de la masa, muy distintos del tono activo, instructivo e irónico de su primera pieza oratoria, destinada a enfriar los espíritus enardecidos[3355]. El discurso *Contra Aristócrates* contiene ataques violentos dirigidos a los gobernantes que se enriquecen y moran en espléndidas mansiones, sin aportar otras iniciativas para el mejoramiento del estado que las consistentes en encalar los muros y en reparar las calles de la ciudad[3356]. El discurso sobre los armamentos enjuicia críticamente a un pueblo formado por rentistas que viven de los recursos del estado, comparándolo con el pueblo del pasado, probado en la lucha y habituado a gobernar; este discurso termina con el pensamiento de que la apelación a los hombres de la política no ha servido de nada y de que *es necesario educar al pueblo en un nuevo espíritu*, puesto que los oradores no hacen sino hablar como el pueblo quiere que hablen[3357].

Estas palabras encierran todo un programa. Hasta ahora no se había tomado muy en serio, porque este discurso se consideraba, por lo general, apócrifo. La ciencia del siglo XIX rebasa no pocas

veces, en la aplicación de su escepticismo, los límites de lo susceptible de ser probado, y así ocurrió también en este caso[3358]. Pero, aun sin necesidad de declarar auténtico el discurso sobre los armamentos, es fácil reconocer que, a partir de este momento, todos los discursos de Demóstenes forman una masa única y una sola unidad espiritual. Ya los antiguos reunieron estos discursos en una categoría especial bajo el nombre de *Filípicas*, pero no es sólo el hecho de haber sido pronunciados contra el mismo adversario lo que los caracteriza y distingue de los discursos anteriores. *Su unidad se basa en la grandiosa idea de la educación del pueblo*, formulada de un modo conciso y palmario en aquella tesis del discurso sobre los armamentos. Esta tesis constituye la glosa más simple a lo que, con giro poco exacto, se ha llamado el rumbo de Demóstenes hacia el «partido democrático»[3359], es decir, el rumbo que le convierte en el gran dirigente popular y que tiene su expresión en las *Filípicas*. Indudablemente, en estos discursos se trasluce poco de aquel arte consciente con que era usual prever y dominar las reacciones interiores de la masa. La retórica ateniense del siglo IV disponía de una experiencia más que secular, y como la dirección se hallaba con frecuencia en manos de hombres que no procedían personalmente de la masa, se había ido formando para el trato con ella un lenguaje propio, que procuraba acomodarse a sus instintos. Pero sólo pecando de una ausencia completa de capacidad espiritual para distinguir se podría confundir el don de Demóstenes de servirse en ocasiones de este lenguaje con la demagogia al uso. Y del mismo modo que los móviles que le impulsaban a dirigirse al pueblo diferían radicalmente de los que inspiraban a los demagogos, pues nacían de un conocimiento político objetivo que le acuciaba interiormente y le llevaba a vencer los obstáculos de su carácter delicado y de su juventud para adoptar una actitud crítica[3360], el valor de la afirmación política de su personalidad raya, asimismo, a una altura gigantesca no sólo sobre el griterío de los demagogos, sino tam-

bién sobre el nivel cotidiano de los políticos prácticos, objetivos y honrados del tipo de Eubulo. Es evidente que un estadista de plena madurez interior, como el que se nos revela ya en los primeros discursos demostenianos sobre política exterior, no puede cambiar repentinamente de carácter para convertirse en un simple demagogo, como no han tenido reparo en afirmar eruditos muy serios. Basta poseer un sentido mínimo capaz de apreciar la grandeza y la novedad del lenguaje en que están redactadas las *Filípicas* de Demóstenes para curarse de antemano de esta clase de recelos.

Si se quiere comprender la actitud de estadista mantenida en estos discursos, no basta con indagar las medidas prácticas que proponen. En ellos se revela una conciencia de destino y una disposición de ánimo para afrontarla, de proporciones verdaderamente históricas. Esto ya no es simple política, aunque sería más acertado decir que es de nuevo política, tal como habían concebido la política un Solón o un Pericles[3361]. Demóstenes toma al pueblo de la mano y le consuela en cuanto a su desfavorable situación. Es cierto que la situación es bastante mala. Pero el pueblo hasta ahora no ha hecho nada que le autorice a esperar otra cosa. Y esto precisamente es lo único que hay de consolador en toda desgracia[3362]. La voz de Demóstenes dice a los atenienses lo que ya les había dicho Solón cuando les exhortaba: no acuséis a los dioses de haber abandonado vuestra causa. Vosotros mismos sois los culpables de que los macedonios os hayan ido desplazando paso a paso y sean hoy una potencia a la cual muchos de vosotros creéis inútil hacer frente[3363]. Y lo mismo que en Solón el problema de la participación de los dioses en el infortunio del estado va aparejado a la idea de la *tyché*, esta idea reaparece una vez y otra, bajo nuevas variantes, en las *Filípicas* demostenianas[3364]. Constituye uno de los temas fundamentales de este profundo análisis de los destinos de Atenas. El avanzado proceso de indivi-

dualización de esta época hace que los hombres, en su afán de libertad, sientan con mayor fuerza su sumisión efectiva a la marcha exterior del mundo. El siglo que comienza con las tragedias de Eurípides se halla más penetrado que ningún otro de la idea de la *tyché* y tiende cada vez más a entregarse a la resignación. Demóstenes asume valerosamente la antigua lucha implacable de Solón contra este enemigo rabioso de la actuación enérgica y decidida del hombre. Echa toda la responsabilidad histórica por los destinos de Atenas sobre los hombros de la actual generación. Identifica la misión de ésta con la de aquella época sombría que siguió a la derrota del Peloponeso y que, enfrentándose a la resistencia de toda Grecia, hizo que Atenas se recuperase y volviese a conquistar una posición de respeto político ante el mundo[3365]. Para ello sólo necesitó poner en práctica un medio: movilizar de un modo vigilante y tenso todas las energías del pueblo. En la actualidad, Atenas se parece al púgil bárbaro cuyo puño no sabe hacer otra cosa que acariciar el sitio en que el adversario le ha dejado el último cardenal, en vez de mirar de frente y arrostrar valientemente una salida[3366].

Tales son las ideas, simples y contundentes, con que Demóstenes inicia su labor de educación del pueblo en la *Primera Filípica*. Las propuestas preliminares encaminadas a un cambio radical de la estrategia que el autor hace aquí, y que no van precedidas de un nuevo ataque directo contra Filipo de Macedonia, sitúan este discurso, que generalmente se tiende a colocar mucho más tarde, en la época en que la imprevista agresión de Filipo contra los Dardanelos abrió por vez primera los ojos de Demóstenes al peligro[3367]. Las medidas militares y financieras que aconseja tomar para estar prevenidos ante el próximo asalto no fueron aceptadas por el pueblo[3368]. Hubo de proponerlas de nuevo cuando Filipo, ya repuesto de su enfermedad, atacó a Olinto, ofreciéndosele a Atenas una última coyuntura para oponer resistencia a los ulte-

riores avances de la potencia macedonia mediante la alianza con el poderoso estado comercial del norte de Grecia[3369]. Demóstenes vuelve a plantear con renovada fuerza el problema de la propia responsabilidad del pueblo ateniense frente al fatalismo de la *tyché* y se esfuerza en desencadenar sus energías[3370]. Ataca violentamente a los falsos educadores que procuran —demasiado tarde — convencer al pueblo provocando en él sensaciones de miedo, cuando ha llegado realmente la hora de actuar[3371]. Su análisis de la potencia enemiga no tiene nada de política realista, en el sentido usual de la palabra. Es una crítica de los fundamentos morales sobre que descansa aquella potencia[3372]. No debemos leer estos discursos como si se tratase de las reflexiones formuladas por un estadista en una sesión secreta de gabinete. Se proponen por mira orientar a un pueblo inteligente, pero indeciso y ambicioso. Su misión consiste en modelar esta masa como materia prima para los objetivos del hombre de estado[3373]. Esto infunde una importancia especial al factor ético en los discursos de Demóstenes procedentes de esta época. No tiene paralelo en los discursos de política exterior de otros autores que ha recogido la literatura griega[3374]. Indudablemente, a Demóstenes no se le oculta la grandeza del adversario, todo lo que hay de fascinador y demoniaco en su personalidad y que escapa a un criterio puramente moral[3375]. Pero el discípulo de Solón no cree en la firmeza de un poder erigido sobre estos fundamentos y, a pesar de admirar la misteriosa *tyché* de Filipo de Macedonia, su fe opta por la *tyché* de Atenas sobre cuyas alas se posa el esplendor de la misión histórica de este estado[3376].

Nadie que haya seguido la imagen del estadista a través de las vicisitudes del espíritu griego puede observar el rudo forcejeo de este debate con el pueblo ateniense y su destino sin recordar aquellas primeras encarnaciones grandiosas del dirigente político responsable que nos ha legado la tragedia ática[3377]. También ellas

respiran el espíritu solónico, que aquí aparece incorporado al dilema trágico de la decisión. En los discursos de Demóstenes el dilema trágico se ha hecho realidad[3378]. Y es esta conciencia y no la simple emoción subjetiva la fuente de aquel *pathos* arrebatador que sólo una posteridad inclinada a los goces estéticos y movida por el afán de imitar a los maestros, ha sabido comprender como la aurora de una nueva era en la historia de la expresión retórica[3379]. Es el estilo en que deja su huella el sentido trágico de esta época. Sus profundas sombras patéticas reaparecen sobre los rostros las más grandiosas obras de arte plástico del mismo periodo, modeladas por Escopas, y hay una trayectoria directa que va desde estos dos grandes creadores del nuevo sentimiento de la vida hasta el altar de Pérgamo, en cuya plenitud de movimientos, poderosa y patética, alcanza las cumbres de lo sublime el lenguaje de las formas de este espíritu. Demóstenes no habría podido llegar a ser el mayor de los clásicos de la época helenística, en la que tan mal cuadraba su ideal político, si no hubiera sabido dar una expresión perfecta al color de sus emociones espirituales. Pero estas emociones y su expresión no pueden separarse, ni en el propio Demóstenes, de la lucha en torno al ideal político que había de hacer sonar la hora de su nacimiento. En él se confunden y forman una unidad el orador y el estadista. La pura forma oratoria no sería nada sin el peso específico del espíritu del hombre de estado, que pugna por plasmarse en ella. Demóstenes infunde a sus figuras animadas por la pasión esa firmeza férrea que pasa inadvertida a los miles y miles de imitadores de su lenguaje y que las mantiene indisolublemente arraigadas al lugar, a la época y a la decisión histórica que se perpetúan en ellas.

No es nuestro propósito hacer aquí una exposición completa de la política demosteniana, como tal. Los discursos nos brindan, aunque con lagunas, un material espléndidamente rico, desde el punto de vista de nuestros conceptos habituales de la tradición histórica, para poder reconstruir la marcha efectiva de los acon-

tecimientos, y más todavía la evolución de Demóstenes como estadista. Lo que sí queremos seguir hasta sus últimas consecuencias es el desarrollo y la coronación de su figura de dirigente de su pueblo, hasta llegar a la época de la lucha final por la existencia independiente de Atenas como estado.

La caída de Olinto y la destrucción de las numerosas y florecientes ciudades de la península calcídica que formaban la Hansa olíntica, obligaron a Atenas a concertar la paz con Filipo de Macedonia. Esta paz se estableció en el año 346 y Demóstenes se encontraba también entre los que la anhelaban por razones de principio[3380]. Fue contrario, sin embargo, a que se aceptasen las condiciones puestas por el adversario, porque entregaban a éste, sin protección, los territorios de la Grecia central y dejaban a Atenas a merced de un cerco cada vez más estrecho. Pero no pudo impedir que la paz se concertase sobre estas bases y en su discurso sobre la paz tuvo que manifestarse incluso en contra de la resistencia armada, cuando ya era un hecho la ocupación por los macedonios del territorio de Fócida y de las Termopilas, tan importantes para la dominación sobre la Grecia central. Este discurso sobre la paz revela precisamente, como ya los primeros discursos de Demóstenes procedentes de la época en que todavía no consideraba como verdadera misión de su vida la lucha contra Filipo de Macedonia, al político realista que había en él, que no se proponía lo imposible y se atrevía a enfrentarse abiertamente con el imperio de las simples pasiones en el campo de la política[3381]. No ataca al adversario en la situación más favorable para él[3382]. Estos discursos de espíritu extraordinariamente realista nos muestran a Demóstenes bajo un aspecto decisivo para el enjuiciamiento de su personalidad. También en ellos aparece desde el primer momento como el maestro que no aspira solamente a convencer y dominar a la masa, sino que la obliga a situarse en una atalaya más alta y a juzgar por sí misma, después de haberla conducido paso a paso a ella. Un hermoso ejemplo de esto lo te-

nemos en el discurso a favor de los megalopolitanos, con su análisis de la política de equilibrio de las fuerzas y su aplicación a un caso concreto[3383]. El discurso sobre las simorías y el que aboga por la libertad de los rodios, son testimonios clásicos de su continua tendencia vigilante a acallar la simple fraseología de la embriaguez sentimental del chauvinista[3384]. En estos discursos se revela con plena claridad el concepto demosteniano de la política como un arte perfectamente objetivo, y el discurso que sigue a la desastrosa paz del año 346 demuestra que la lucha contra Filipo de Macedonia no hizo cambiar en lo más mínimo esta actitud. No en vano la *Primera Filípica* y los tres discursos en favor de Olinto confirman, con sus consejos, la imagen de la previsión certera y de la oportunidad de decisión de este estadista, que sabe cuánto significa el favor de la ocasión de un mundo como éste, dominado por la *tyché*.[3385] La actuación del hombre presupone siempre, en él, la conciencia de su sumisión a este poder, y ello es lo que explica su sorprendente retraimiento después de la paz. Ni sus críticos ni los simples políticos sentimentales que le siguen han sabido comprender esto hasta hoy, y ello es lo que explica que hayan atribuido a vacilaciones del carácter lo que no es sino rigurosa consecuencia de pensamiento manifiesta en una conducta elásticamente variable[3386].

Pero Demóstenes, al pronunciar el discurso sobre la paz, conocía también su meta y no la perdía de vista ni un punto. No creía en la duración de esta paz, que no era sino un instrumento para dominar a Atenas, y prefería dejar la defensa de su aplicación práctica por Filipo de Macedonia a los políticos que, como Esquines, se hacían pasar por ciegos porque su voluntad de resistencia estaba ya rota, o que, como Isócrates, estaban incluso dispuestos a llegar a la conclusión de que Filipo debía ser proclamado como el caudillo de todos los griegos, y que convertían la necesidad en una virtud[3387]. En realidad, este giro tan inesperado

que tomaba la lucha espiritual contra el peligro de la dominación extranjera bajo el yugo de los macedonios sólo puede comprenderlo quien haya seguido toda la trayectoria de Isócrates hasta irse convirtiendo gradualmente en el paladín de la unificación política de los griegos. La unificación de la Hélade no podía llevarse a cabo bajo la forma de la absorción de los distintos estados autónomos por un estado unitario nacional, aun cuando el proceso de debilitación de los estados estuviese ya tan avanzado como ahora lo estaba. Sólo podía venir de fuera. La resistencia contra un enemigo común era lo único que podía fundir a todos los griegos, unificándolos como nación. El hecho de que Isócrates considerase como el enemigo al imperio persa, cuyo ataque había hecho olvidar a los griegos sus pleitos interiores hacía ciento cincuenta años y no a Macedonia, que era al presente el único peligro serio y real, podía explicarse por la fuerza de la inercia, pues Isócrates venía preconizando la idea de esta cruzada desde hacía varias décadas[3388]. Lo que constituía ya un error político imperdonable era que creyese poder descartar el peligro de Macedonia proclamando a Filipo, al enemigo de las libertades de Atenas y de todos los griegos, como el caudillo predestinado de esta futura guerra nacional, pues con ello entregaba de antemano a Grecia a merced del enemigo y colocaba a éste en un puesto que aceptaría de muy buena gana, pues sólo podía conducir a desarmar moralmente la resistencia de los griegos contra sus planes de dominación. Desde este punto de vista panhelénico, Isócrates podía tratar como simples instigadores de la guerra a cuantos no estaban todavía dispuestos a resignarse ante los abusos del poder macedonio[3389] y entregaba a la agitación en favor de Filipo un tópico que podría utilizar sistemáticamente y sin ningún esfuerzo en pro de sus designios. No debemos perder nunca de vista la enorme importancia que en las campañas de Filipo de Macedonia contra los griegos tenía la preparación política del ataque militar, el cual procuraba disfrazarse siempre, como es na-

tural, de legítima defensa. Se procuraba que la verdadera decisión militar se produjese con la mayor rapidez posible y pusiese fin a todo de golpe y porrazo. No había que dejar a la democracia, militarmente desprevenida, tiempo a improvisar un armamento más eficaz. El trabajo encaminado a minar por medio de la agitación las posiciones del adversario debía ser tenaz y bien organizado. Filipo supo comprender perspicazmente que era posible vencer a un pueblo como el griego con sus propias armas, pues allí donde imperan la cultura y la libertad existen siempre desunión y discrepancia en cuanto al camino que debe seguirse ante los problemas más importantes. La masa es demasiado miope para descubrir de antemano el camino certero. Demóstenes habla mucho de la agitación desarrollada a favor de Macedonia en todas las ciudades griegas. Esta propaganda, sistemáticamente mantenida, que en la mayoría de los casos acababa haciendo que uno de los bandos de los griegos, desunidos entre sí, anhelase la intervención del macedonio como salvador de la paz, constituye algo nuevo y refinado en la estrategia de Filipo. Y si observamos cómo Demóstenes elige en sus discursos el punto sobre el que concentra sus ataques, llegamos a la clara conclusión de que esta agitación interior, celosa y hábilmente atizada por el enemigo y que todo lo confundía y embrollaba, era para él el verdadero problema. Demóstenes no se proponía convencer a ningún consejo secreto de la corona, sino a un pueblo desinteresado y mal dirigido, al que sus falsos líderes procuraban adormecer con la creencia engañosa de que la lucha o la paz dependían exclusivamente del sincero pacifismo de los atenienses.

Demóstenes no era hombre para rehuir interiormente esta nueva batalla. Así como había reaccionado apasionadamente contra los grandes personajes del partido de la no intervención, abraza de nuevo sus viejas aspiraciones, encaminadas ante todo a sacar a Atenas de su aislamiento[3390]. Cuando Filipo de Macedonia se presenta disfrazado bajo el manto de salvador de los grie-

gos en medio de su penuria, Demóstenes opone a este frente engañoso la férrea voluntad de unir a los griegos *contra* el rey extranjero y de ponerlos en pie para la defensa de su independencia nacional. Sus discursos pronunciados en la época de la paz son una serie ininterrumpida de intentos encaminados a oponer este panhelenismo *suyo* al panhelenismo promacedonio de Isócrates, organizándolo como una fuerza política real[3391]. La lucha por el alma de Atenas va seguida de la lucha por el alma de toda Grecia. Atenas sólo podrá salir del cerco en que se encuentra metida si consigue que los aliados griegos de Filipo de Macedonia abandonen el frente enemigo y se pongan a la cabeza de los griegos[3392]. No es menos ambicioso que todo esto el objetivo que Demóstenes se propone; en su *Segunda Filípica*, él mismo relata sus esfuerzos por apartar de Macedonia a los estados del Peloponeso[3393]. Antes habría sido posible atraérselos, cuando ellos mismos se acercaban a Atenas deseosos de concertar una alianza. Por aquel entonces, años antes de que llegase a su apogeo actual la lucha contra Filipo, Demóstenes había insistido tenazmente en la necesidad de seguir esta política de alianzas y aconsejado que, por mantener la federación ya casi sin importancia con Esparta, no se empujase al campo de enfrente a los demás estados del Peloponeso, para los que Atenas constituía el respaldo obligado[3394]. Por no haber seguido este consejo, se habían echado en brazos de Filipo de Macedonia, y ahora Tebas, que en aquel tiempo habría sido más importante para Atenas que la propia Esparta, sentíase más estrechamente vinculada a Filipo de lo que aconsejaba su propio interés, empujada a ello por la política de Atenas y Esparta al apoyar a sus adversarios de la Fócida. Demóstenes consideró siempre como una política falsa, según él mismo dice más tarde, aquel apoyo prestado a los focenses simplemente por odio contra Tebas. Y he aquí que ahora el rey de la Fócida brindaba a Filipo la ocasión de intervenir en la Grecia central. Los focenses habían sido aplastados y el acercamiento de Atenas a Tebas estaba más

lejano que nunca[3395]. En medio de una Grecia como ésta, dividida y desintegrada, parecía un trabajo de Sísifo el poner en pie un frente panhelénico contra Filipo. Y, sin embargo, Demóstenes lo consiguió como remate de largos años de esfuerzo. Esta evolución suya, hasta convertirse en el paladín de las libertades griegas, es tanto más sorprendente cuanto que la realización política de la idea del panhelenismo parecía un sueño, aun después de haberla proclamado la retórica. El hombre que lo realizó fue aquel mismo Demóstenes que en su primer discurso sobre política exterior había proclamado que el punto de partida de todo pensamiento político era, para él, el interés de Atenas[3396]. Este político formado en la alta escuela de Calístrato, este particularista por convicción y hombre curado de ilusiones, acabó convirtiéndose en el estadista panhelénico de la *Tercera Filípica* para el que la gran misión de Atenas consistía en encabezar la unión de los griegos contra Filipo de Macedonia, manteniéndose fiel con ello a las grandes tradiciones nacionales de su política anterior[3397]. El haber conseguido unir a la mayor parte de los griegos bajo esta bandera fue un triunfo que ya los historiadores de la Antigüedad consideraban como una hazaña de estadista de primer rango.

En la gran batalla espiritual de rompimiento que son el discurso de Quersoneso y la *Tercera Filípica*, poco antes de que comenzara la guerra, Demóstenes reaparece ante nosotros como el conductor del pueblo de los primeros discursos contra Filipo anteriores a la paz del año 346. ¡Pero cómo había cambiado la situación! El que entonces no era más que un guerrillero suelto aparece ahora como el espíritu dirigente de un movimiento que abarca a toda Grecia y ya no llama solamente a los atenienses, sino a todos los griegos a salir de su letargo y a luchar por su existencia. Ante el despliegue anonanador de la potencia de Filipo, los griegos permanecen todavía inactivos, como ante una tempestad o ante una catástrofe elemental de la naturaleza que el hombre contempla pasivamente, dominado por el sentimiento de su

completa impotencia, esperando que el rayo descargue tal vez sobre la casa del vecino[3398]. Era misión del dirigente lograr que la voluntad del pueblo saliese de aquel abatimiento y arrancarla a las manos de sus falsos consejeros, que pretendían entregarla resignada al enemigo, sirviendo exclusivamente los intereses del macedonio. El pueblo los escuchaba de buen grado, porque no exigía nada de él[3399]. Demóstenes va enumerando los ejemplos de las ciudades en las que el bando entregado a Filipo había ido poniendo el poder en sus manos. Olinto, Eretría, Oreos se dicen hoy: si hubiésemos sabido comprender a tiempo lo que nos aguardaba, no habríamos perecido; pero ya es tarde[3400]. Hay que salvar el barco antes de que se hunda. Cuando el oleaje puede más que el timón, es en vano ya todo esfuerzo[3401]. Los atenienses deben obrar por su cuenta, y aunque todos los demás retroceden, están obligados a luchar por la libertad. Deben apronta dinero, barcos y hombres y arrastrar con ellos a toda Grecia mediante el ejemplo de su espíritu de sacrificio[3402]. La mentalidad de granjería de la masa y la corrupción de los oradores deben rendirse y se rendirán ante el espíritu heroico de aquella Grecia que supo librar en otro tiempo la batalla contra los persas y derrotarlos[3403].

Ya muchos años antes se había planteado Demóstenes el problema, inevitable ante este paralelo histórico, de si los atenienses de su tiempo no serían una raza degenerada, distinta de la del pasado[3404]. Pero Demóstenes no es ningún historiador, ningún teórico de la cultura, preocupado tan sólo de comprobar hechos. Es también en este terreno, forzosamente, el *educador* que ve ante sí una misión que cumplir. No cree, por desfavorables que los signos parezcan, en la degeneración del carácter del pueblo. Un hombre como él jamás sería capaz de renunciar al estado ateniense y de volverle la espalda como a un enfermo incurable. Es cierto que los actos de este pueblo se han convertido en actos mez-

quinos y de granjería, pero ¿cómo podía ser otra la mentalidad de estos hombres[3405]? ¿Qué es lo que podía infundirles un sentido más elevado de la existencia, un impulso más audaz? Isócrates sólo sabe sacar del paralelo histórico con el pasado una conclusión: la de que este pasado se ha ido para siempre. Pero el estadista ávido de acción no podía admitir esta conclusión mientras quedase un baluarte de su fortaleza que defender[3406]. La grandeza de la Atenas del pasado es para él el acicate que debe mover al pueblo a poner en tensión sus máximas energías[3407]. Sin embargo, este modo de concebir las relaciones del presente con el pasado no es simplemente, desde su punto de vista, un problema de voluntad. *Es*, en mayor medida aún, un problema de deber[3408]. Aun cuando el abismo entre el ayer y el hoy fuese todavía más profundo, Atenas no podría separarse de su historia sin renunciar a sí misma. Cuanto mayor sea la grandeza de la historia de un pueblo, más se impone a éste como destino en las épocas de decadencia, más trágica es la imposibilidad de sustraerse a sus deberes, aunque esto sea irrealizable[3409]. Es indudable que Demóstenes no se engañaba conscientemente ni empujaba con ligereza a los atenienses a una aventura. No obstante, es obligado que nos planteemos el problema de si aquella situación forzosa, que él reconocía con mayor claridad que nadie, dejaba todavía margen para el arte técnico de gobernar los estados que se ha llamado el arte de lo posible. El político realista que había en Demóstenes y que era mucho más fuerte de lo que han sabido comprender, en general, los modernos historiadores, tenía que chocar en él, necesariamente, con aquel otro espíritu del estado consciente del derecho y del deber de jugárselo todo a una carta ante el problema ideal de la existencia y de exigir de las energías existentes lo sencillamente imposible. Pero no por ello debe considerarse este postulado como una utopía. Descansaba sobre la conciencia de que el organismo físico y moral de un individuo o de una na-

ción, al llegar el momento de un peligro mortal, es capaz de actos supremos cuyo grado de energía depende esencialmente de la medida en que el propio combatiente comprenda la gravedad de la situación y de la salud de su voluntad de vivir. Hasta el más sabio de los estadistas se ve situado aquí ante un misterio de la naturaleza que la razón humana es incapaz de resolver de antemano. Después que los hechos se producen, ocurre con harta frecuencia que aparezcan como verdaderos estadistas gentes para quienes esto no era más que un nuevo problema de cálculo y a quienes, por tanto, resultaba fácil rehuir un riesgo que no se sentían obligados interiormente a afrontar ni por la fe en su pueblo, ni por el sentimiento de su dignidad, ni por la intuición de un destino ineluctable. Demóstenes fue, en este momento decisivo, el hombre en quien encontró expresión imperativa el rasgo heroico del espíritu de la *polis* griega. No tenemos más que mirar a su rostro empañado por las sombrías preocupaciones, surcado de arrugas, tal como se ha conservado en la obra del artista, para comprender que tampoco él era, por naturaleza, ningún Aquiles ni ningún Diómedes, sino, como los demás, un hijo de su tiempo. Y esto precisamente es lo que hace que su lucha aparezca tanto más noble cuanto más sobrehumanos pareciesen los deberes predicados por él a una generación de nervios tan refinados y de una vida interior tan individual.

Demóstenes no podía menos de tomar sobre sí esta lucha con la más fuerte tensión de su conciencia. Ya Tucídides había dicho que los atenienses sólo eran capaces de afrontar un peligro con plena conciencia de él y no como otros, cuya valentía nacía no pocas veces de la ignorancia del peligro[3410]. La conducta de Demóstenes se ajusta a este axioma. No está de acuerdo con quienes piensan que la futura guerra será como la del Peloponeso, en la que Pericles se limitó a dejar al enemigo entrar en el país y a encerrarse entre las murallas de la ciudad. Después de los progresos modernos de la estrategia, Atenas, a juicio de Demóstenes, estará

perdida si aguarda a que el enemigo penetre en el país[3411]. Es ésta una premisa esencial de la repulsa demosteniana contra la política de la espera. Ya antes había luchado por atraerse, además de los griegos, a Persia y, a la vista del hundimiento de este imperio inmediatamente después que Filipo de Macedonia logró someter a los griegos, la neutralidad de Persia ante la suerte de Atenas se revela como una ilusión engañosa. Demóstenes había creído que la fuerza de su lógica de estadista conseguiría convencer al gran rey de lo que aguardaba a Persia si Filipo triunfaba sobre los griegos[3412]. Acaso lo habría logrado si se hubiese presentado personalmente en Asia. Pero sus consejeros no fueron capaces de sacar a Persia de su pasividad.

Otro problema que Demóstenes abordó conscientemente en esta época fue el problema social, el problema del antagonismo cada vez más agudo en aquel tiempo entre la clase poseedora y la clase pobre de la población. Veía con claridad que esta escisión no debía mezclarse en la lucha que se avecinaba, a menos de menoscabar de antemano la movilización completa de las energías de todas las clases del pueblo. En la *Cuarta Filípica* apremia para que se llegue a una transacción, a un compromiso por lo menos, a una desintoxicación de la atmósfera. Exige que ambas partes se impongan sacrificios[3413]. Pone de manifiesto cuán íntimamente enlazado se halla, para el pueblo, el problema de la voluntad de afirmar la existencia nacional con la solución que se dé a las dificultades sociales. Tal vez el mejor testimonio en favor de Demóstenes sea el espíritu de sacrificio que se manifestará vigorosamente por todas partes en la lucha inminente.

La guerra se resolvió en contra de la alianza de los griegos. La existencia soberana del estado-ciudad helénico había quedado destruida desde la batalla de Queronea. Los antiguos estados, a pesar de haberse agrupado para librar la última batalla por la libertad, no fueron ya capaces de hacer frente al poder guerrero

organizado del reino macedonio. Su historia desembocó en el gran imperio fundado por Alejandro después de la repentina muerte violenta del rey Filipo, en su arrolladora campaña de conquistas a través del Asia, sobre las ruinas del imperio persa. Ante la colonización, la economía y la ciencia griegas se abrieron nuevas perspectivas insospechadas de desarrollo aun después que el imperio de Alejandro se desintegró, a raíz de la temprana muerte de su fundador, en los estados de los diadocos. Pero políticamente la antigua Hélade había muerto. Ya era realidad el sueño isocrático de la unificación de todos los griegos bajo el mando de Macedonia para la guerra nacional contra el enemigo tradicional, contra los persas. La muerte libró a Isócrates del dolor de tener que reconocer demasiado tarde que la victoria sobre un enemigo imaginario, de un pueblo que ha perdido su independencia, no representa nunca una verdadera exaltación del sentimiento nacional y que la unidad impuesta desde fuera jamás puede dar una solución al problema de la desintegración de los estados. Todos los verdaderos griegos habrían preferido, durante la campaña de Alejandro, recibir la noticia de la muerte del nuevo Aquiles antes que implorarle como un dios, obedeciendo a órdenes supremas. La febril espera de esta noticia por todos los patriotas, con sus alternativas de nuevos y nuevos desengaños y de precipitadas intentonas de insurrección, constituye por sí sola una tragedia. ¿Qué habría sucedido si los griegos, después de la muerte de Alejandro, hubiesen triunfado en su anhelo de sacudir el yugo extranjero, si las tropas macedonias no hubiesen logrado ahogar en sangre la revuelta y si Demóstenes no hubiese buscado en la muerte por suicidio la libertad que en vida no podía esperar ya para su pueblo?

Aunque sus armas hubiesen triunfado, los griegos ya no podían tener un porvenir político, ni al margen de la dominación extranjera ni bajo su yugo. La forma histórica de vida de su estado había caducado ya y ninguna nueva organización artificial

podía sustituirla. Es falso medir su evolución con la pauta del moderno estado nacional. Queda en pie el hecho de que los griegos no llegaron a desarrollar una conciencia nacional en sentido político que les capacitase para la creación de este tipo de estado, aunque no careciesen de una conciencia nacional propia en otros sentidos. Aristóteles dice en su *Política* que los griegos podrían llegar a dominar el mundo si constituyesen un solo estado[3414]. Pero este pensamiento sólo se alzó en el horizonte del espíritu griego como problema filosófico. Sólo *una vez*, en la batalla final de Demóstenes por la independencia de su patria, se produjo en la historia de Grecia una oleada de sentimiento nacional, traducida en realidad política con la resistencia común frente al enemigo exterior. En este momento, puesto en tensión a la hora postrera para defender su existencia y su ideal, el estado agonizante de la *polis* alcanzó en los discursos de Demóstenes categoría de eternidad. La fuerza tan admirada y tan corrompida de la elocuencia política pública, inseparable de la idea de aquel estado, asciende una vez más en estos discursos a un grado supremo de importancia y dignidad, para luego extinguirse. Su última batalla grandiosa es el discurso de Demóstenes sobre la corona. En él ya no se trata de realidades políticas, sino del juicio de la historia y de la figura del hombre que gobernó en Atenas durante estos años. Es maravilloso ver cómo Demóstenes sigue batallando por la idea hasta el último aliento. Podría considerarse esto como un afán de porfía, después que la historia había pronunciado ya su férreo veredicto. Pero si ahora sus antiguos adversarios se atrevían a salir de sus madrigueras y se creían autorizados a juzgarle definitivamente en nombre de la historia, era obligado que él se levantase también por última vez para hablar al pueblo de lo que había querido y de lo que había hecho desde el primer instante. Aparece aquí una vez más ante nosotros, como un destino ya sellado, abarcando el desenlace, todo lo que en las *Filípicas* habíamos vivido como una lucha actual: la carga de la herencia, la

grandeza del peligro, la gravedad de la decisión. Demóstenes profesa, con un espíritu verdaderamente trágico, la verdad de sus actos y exhorta al pueblo a no desear haber tomado otra decisión que aquella que el pasado le imponía[3415]. El brillo de este pasado vuelve a resplandecer y el desenlace se halla, pese a toda su amargura, en armonía con él.



Werner-Wilhelm Jaeger, (Lobberich, Renania, 30 de julio de 1888 - † Boston, 19 de octubre de 1961), filólogo clásico alemán, exiliado en los Estados Unidos, especialista en Aristóteles.

Estudió en su ciudad natal y en el Gymnasium Thomaeum de Kempen; luego pasó a la Universidad de Marburgo. Se doctoró en la Universidad Humboldt de Berlín en 1911 con una tesis sobre la Metafísica de Aristóteles, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles; privatdozent en Berlín en 1913, fue discípulo allí del profesor Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1914).

Con sólo veintiséis años asumió una cátedra en la Universidad de Basilea, puesto que había sido ocupado por Friedrich Nietzsche, y un año después (1915) desempeñó un puesto similar en Kiel; en 1921 volvió a la Universidad de Berlín para ocupar la cátedra de Wilamowitz y allí fue rector por un tiempo.

Por entonces sus obras sobre Aristóteles, sus artículos en la revista por él fundada en 1925, Die Antike revista dedicada al arte y la cultura de la Antigüedad clásica (decía el subtítulo),, y su edición de la obra de uno de los padres de la Iglesia Capadocia

Griega, Gregorio de Nisa o Niseno (Gregorii Nysseni Opera, 1921-1922), le habían hecho ya famoso.

Jaeger vivificó de nuevo, durante la república de Weimar, el clasicismo de Winckelmann y Humboldt; en contra, por tanto, del intento crítico-filológico de Boeck y Wilamowitz. De modo que quiso liberar «a la filología clásica de las prisiones de la historia para que volviese a andar por su propio pie», intentó incorporar de nuevo el ideal de la cultura antigua, «el sistema de formación de los griegos» (paideia), dice Curtius.

Pues es sobre todo conocido por su monumental Paideia: los ideales de la cultura griega (1933, 1943—44), donde examina el desarrollo educativo, intelectual y espiritual de los griegos. Los libros I y II fueron editados en alemán en 1933 y tuvieron una segunda edición en 1936; la primera en español fue en 1942; el libro III fue editado en español desde el original en alemán inédito en 1944 y el IV en las mismas circunstancias en 1945; la primera edición en un único volumen fue en 1957 y la segunda en 1962.

Comenzó, como se ve, esta gran obra en Alemania, cuando su cultura estaba al borde abismo, y la terminó en Estados Unidos, hacia donde se vio forzado a emigrar en 1934 al ser hostilizado por el régimen nazi, pues se había casado con una mujer judía-alemana.

Enseñó en California, y después en la Universidad de Chicago (1936–1939) y en la de Harvard (1939–1958), donde ejerció una fuerte influencia sobre los filólogos John H. Finley y Gilbert Highet.

Pronunció las Gifford Lectures sobre *The Theology of the Early Greek Philosophers* (*La teología de los primeros filósofos griegos)* (1936–1937), leccciones publicadas en el año de su muerte, 1961. Es Jaeger una muestra más de la destrucción de la cultura alemana a

mediados de siglo. Su legado se notó más desde su enseñanza directa en América.

Fuente: Wikipedia.

NOTAS: LIBRO I

[1] Ver mi ensayo introductorio en la colección *Altertum und Gegenwart*, 2.ª ed. (Leipzig, 1920), p. 11. <<

[2] Para lo que sigue, ver mi trabajo: *Platos Stellung im Aufbau der Griechischen Bildung* (Berlín, 1928), especialmente la primera parte: *Kulturidee und Gnechentum*, pp. 7 *ss*. (*Die Antike*, vol. 4, p. 1). <<

[3] La fuente clásica al respecto, Cicerón, *Or.*, 7-10, a su vez basado en fuentes griegas. <<

[4] Ver, del autor, *Antike und Humanismus* (Leipzig, 1925), p. 13. <<

[5] πλάττειν. Platón, *Rep.*, 377 B, *Leyes*, 671 E. <<

[6] Cf. Aulo gelio, *Noct. Att.*, XIII, 17. <<

[7] Ver mi discurso en la fiesta de la fundación del Reich de la Universidad de Berlín, 1924: *Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato*, y las conferencias: *Die geistige Gegenwart der Antike* (Berlín, 1929), pp. 38 *ss*. (*Die Antike*, vol. 5, pp. 185 *ss*.) y *Staat und Kultur* (*Die Antike*, vol. 8, pp. 78 *ss*.). <<

[8] El pasaje más antiguo de Esquilo, *Los siete*, 18. La palabra significa aquí todavía lo mismo que τροφή. <<

[9] *Areté* del caballo Ψ 276, 374, también en Platón, *Rep.*, 335 B, donde se habla de la *areté* de los perros y los caballos. En 353 B, se habla de la *areté* del ojo. *Areté* de los dioses, I 498. <<

[10] ρ 322. <<

[11] Los griegos comprendían por *areté*, sobre todo, una fuerza, una capacidad. A veces la definen directamente. El vigor y la salud son *areté* del cuerpo. Sagacidad y penetración, *areté* del espíritu. Es difícil compaginar estos hechos con la explicación subjetiva ahora usual que hace derivar la palabra de αρέσκω «complacer» (ver M. Hoffmann, *Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und den alten Elegikern und lambographen*, Tubinga, 1914, p. 92). Es verdad que *areté* lleva a menudo el sentido de reconocimiento social, y viene a significar entonces «respeto», «prestigio». Pero esto es secundario y se debe al fuerte contacto social de todas las valoraciones del hombre en los primeros tiempos. Originariamente la palabra ha designado un valor objetivo del calificado en ella. Significa una fuerza que le es propia, que constituye su perfección. <<

[12] Así O 641 *ss*. vemos que el buen juicio y la habilidad corporal y guerrera se designan con el concepto colectivo «toda clase de *aretai*». Es característico que en la *Odisea*, que es posterior, se emplee algunas veces *areté* en este amplio sentido. <<

[13] ἀνὴρ ἀγαθός γενόμενος ἀπέθανε. <<

[14] Junto a ἀγαθός se emplea, en este sentido, sobre todo ἐσθλός; κακός significa lo contrario. El lenguaje de Teognis y de Píndaro muestra cómo estas palabras más tarde siguen especialmente adheridas a la aristocracia, aunque cambiando su sentido paralelamente al desarrollo general de la cultura. Sin embargo, esta limitación de la *areté* en la aristocracia, natural en la época homérica, no se podía mantener ya más si se tiene en cuenta que la nueva acuñación de los viejos ideales partió de sitio bien distinto. <<

[15] Z 208. <<

[16] Λ 784. <<

[17] Así la fuente griega de Cicerón, *De or.*, 3, 57, donde el verso (I, 443), es citado en este sentido. Todo el pasaje es muy intere-

sante como primer intento de una historia de la educación. <<

[18] Aristóteles, *Et. nic.*, Α 3, 1095 b 26. <<

[19] Aristóteles, *Et. nic.*, Γ I, 1109 b 30. <<

[20] Α 412, Β 239-240, Ι 110, 116, Π 59, pasaje principal I 315-322. <<

[21] λ 543 *ss*. <<

[22] Aristóteles, *Et. nic.*, Δ 7-9, ver mi ensayo: «Der Grossgesinnte», *Die Antike*, vol. 7, pp. 97 *ss*. <<

[23] Aristóteles, *Anal, post.*, Β 13, 97 b 15. <<

[24] Aristóteles, *Et. nic.*, Δ 7, 1123 b 35. <<

[25] Platón, *Simp.*, 209 C. <<

[26] Ver mi *Aristóteles* (Berlín, 1923; trad. esp. FCE, México, 1946; citamos de acuerdo con esta edición), p. 140. <<

[27] La expresa propensión a renunciar por completo al análisis de Homero se manifiesta en trabajos recientes como el de F. Dornseiff, *Archaische Mythenerzahlung* (Berlín, 1933) y F. Jacoby, «Die geistige Physiognomie der Odyssee», *Die Antike*, vol. 9, 159. <<

[28] E. Schwartz, *Die Odyssee* (Munich, 1924), p. 294, y Wilamowitz, *Die Heimkehr des Odysseus* (Berlín, 1927), especialmente pp. 171 *ss*. «Quien en cuestión de lenguaje, religión o costumbres mezcla la *Ilíada* y la *Odisea*, quien las separa con Aristarco como νεώτερον, no merece que se le tome en cuenta.» <<

[29] Ver mi ensayo *Solons Eunomie*, Sitz. Berl. Akad., 1926, pp. 73 *ss*. También F. Jacoby (*ob. cit.*, p. 160), aporta meros argumentos que nos llevan a un *terminus ante quem* más alto todavía. <<

[30] Wilamowitz, *ob. cit.*, p. 178. <<

[31] Wilamowitz, *ob. cit.*, p. 182, supone (contra su opinión en *Homerische Untersuchungen*, p. 27) que la «Telemaquia» nace en la península y habla de un «círculo cultural corintio». No me convencen sus razones (en contra Jacoby, *ob. cit.*, p. 161). <<

[32] Los rapsodas no pertenecían, probablemente, a la clase noble. En la lírica, la elegía y el yambo, encontramos, por el contrario, a menudo, poetas aristócratas Wilamowitz, *ob. cit.*, p. 175). <<

[33] Falta una investigación especial sobre el desarrollo de la relación entre propiedad y *areté*. En la *Odisea* encontraría materiales preciosos. <<

[34] Cf. Wilamowitz, *ob. cit.*, p. 183. <<

[35] *Pyth.*, VI, 19 *ss.* <<

[36] Λ, 830-832. <<

[37] Ver *supra*, p. 24. <<

[38] Ver *infra*, pp. 46 y 52. Ya los antiguos intérpretes indican esto. <<

[39] I 523. <<

[40] Ver *infra*, pp. 46 y 64. <<

[41] E. Schwartz, *Die Odyssee* (Munich, 1924), p. 253, nos refiere de manera muy expresiva el elemento pedagógico en la «Telemaquia». <<

[42] Así Wilamowitz, *ob. cit.*, pero ver R. Pfeiffer, DLZ. 1928, 2368. Me parece que se trata menos de la norma divina de la educación aristocrática que de la conducción divina en la vida y obras personales de Telémaco. Cuyo sentido especial, en este caso pedagógico, no es puesto en duda por el hecho de que Atenea intervenga también constantemente en la *Odisea*, siendo «además» un mero medio de la técnica épica, como dice F. Jacoby, *ob. cit.*, p. 169, contra Pfeiffer. Lo divino actúa en la vida en formas muy diferentes. <<

[43] α 279 ὑποτίθεσθαι, verbo de ὑποθῆκαι, que es la palabra propia para «discurso instructivo»; cf. P. Friedlaender, *Hermes* 48 (1913), 571. <<

[44] I 524-27. <<

[45] α 298. <<

[46] α 32-47. <<

[47] γ 195-200. <<

[48] γ 306-316. <<

[49] Me propongo estudiar la evolución histórica de esta forma mental en una investigación aparte. <<

[50] Robert Oehler estudia esto en la primitiva poesía griega, *Mythologische Exempla in der älteren griechischen Dichtung*, Diss. Basilea, 1925. Partió de una sugestión del libro de G. W. Nitzsch, *Sagenpoesie der Griechen* (1852), pero no ha reparado bastante en la conexión de la aparición del estilo con los paradigmas de la vieja ética aristocrática. <<

[51] Platón, *Rep.*, 606 E, piensa en los «adoradores de Homero», que no sólo lo ensalzan para complacencia, sino como guía de la vida. La misma oposición en Jenófanes, frag. 9, Diehl. <<

[52] α 337. <<

[53] Κλέα ἀνδρῶν, I 189, 524: Θ 73. <<

[54] Platón, *Fedro*, 245 A. <<

[55] Dión de Prusa, *Or.*, XXXIII, 2. <<

[56] Σ 478 *ss.* <<

[57] Heródoto, VII, 102. <<

[58] El ensayo de P. Friedlaender, *Hermes* 48, 558, es un comienzo importante para la consideración unitaria del poema y la comprensión de su forma. Otros comentarios del autor al respecto aparecen, después de terminado este capítulo, en *Gött. Gel. Anz.*, 1931. <<

[59] *Erga*, 40. <<

[60] Los intérpretes no observaron que el comienzo de los *Erga*, luego de la invocación a Zeus, que termina con las palabras «pero yo quiero decir la verdad a Perses», está imitado en su forma típi-

ca de οὐκ ἄρα μοῦνον ἐῆν de los discursos homéricos. Pero de esto depende la comprensión de la forma de todo el poema; es un único «discurso» independizado y ampliado hasta convertirse en epopeya, de carácter admonitivo. El largo discurso de Fénix, en el libro IX de la *Ilíada*, está bastante cerca de él. <<

[61] *Erga*, 106. <<

[62] *Erga*, 202. <<

[63] *Erga*, 274. *Nomos* no significa todavía en este contexto «ley». <<

[64] Π 384-393. Hay que fijarse en que la idea ético-jurídica de Zeus se expresa más marcadamente en una alegoría que en ningún otro lugar de la *Ilíada*. Se ha indicado hace tiempo que la vida real, tal como el poeta la conoce por la experiencia, penetra a menudo, a través de la rigorosa estilización heroica, en la alegoría. <<

[65] *Erga*, 633 *ss*. <<

[66] *Teog*., 901. <<

[67] *Teog*., 869. <<

[68] *Erga*, 286 *ss*. <<

[69] Ver Willamowitz, *Sappho und Símonides* (Berlín, 1913), p. 169. <<

[70] Aristóteles, *Et. nic*., A 2, 1095 b 10. <<

[71] El paralelo más destacado de esta parte de los *Erga* son las sentencias de Teognis (véase *infra*, p. 192). <<

[72] *Anecdota Bekkeri*, 733, 13. <<

[73] *Teog*., 27. <<

[74] *Erga*, 10. <<

[75] Plutarco, *Vida de Licurgo*, 6. <<

[76] Plutarco, *Lic*., 24. <<

[77] Plutarco, *Lic*., 25. <<

[78] La disciplina espartana, la *agoge*, no puede ser estudiada en este lugar, sino en el libro tercero, como ideal del movimiento educativo filolacónico del siglo IV. <<

[79] Tirteo, frag. 4. Cito los fragmentos de los líricos griegos según la *Anthología Lyrica Graeca*, ed. E. Diehl (Leipzig, 1925). <<

[80] Tirteo, frag. 5. <<

[81] Tirteo, frag. 8. <<

[82] Demóstenes, *Or.*, 18, 170. <<

[83] Ver mi trabajo sobre *Tyrlaios Über die wahre Areté*, Sitz. Berl. Akad.. 1932, en el que las ideas de estos capítulos han sido tratadas fundamentalmente. <<

[84] Platón, *Leyes*, 629 A. <<

[85] No creo sea fundada la duda que expresa Eduard Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte*, vol. I, p. 226, acerca de la autenticidad de la *Eunomia* tirtea. <<

[86] Ver la historia de la influencia de Tirteo en la historia espiritual y política griega en mi trabajo mencionado, pp. 556-568. <<

[87] Platón, *Rep.*, 465 D-466 A. <<

[88] Platón, *Leyes*, 629 B. <<

[88b] Platón, *Leyes*, 660 E. <<

[89] Jenófanes, frag. 2 Diehl. <<

[90] Σ 504. <<

[91] Σ 556. <<

[92] El libro de R. Hirzel, *Themis, Diké und Verwandtes* (Leipzig, 1907), muy útil para su época, aunque poco histórico, es en muchos respectos anticuado, pero contiene, sin embargo, un tesoro de materiales. El libro de ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum (Leipzig, 1921), nos ofrece un esquema valioso del desarrollo histórico de la idea. El intento de derivar δίκη de

δικεῖν (= arrojar, lanzar) y atribuir, por tanto, su significación originaria a una especie de juicio de los dioses, decisión, proyección, me parece equivocado. <<

[93] Cf. Solón, frag. 24, 18-19. La misma acepción hallamos en la *diké* de Hesíodo. Solón se inspira, sin duda alguna, en el pensamiento jónico. El origen primitivo de la exigencia de la igualdad de derecho ante la ley o ante el juez podría llevarnos a la presunción de que la idea de la isonomia, que encontramos Por primera vez en el siglo V y significa siempre la igualdad democrática, es más antigua que nuestros escasos testimonios y tuvo originariamente aquel otro sentido (no opina lo mismo Ehrenberg, p. 124: la derivación de Hirzel, *op. cit.*, p. 240, de que significa la «igual distribución de los bienes», no me parece histórica y no corresponde ni a los puntos de vista de la extrema democracia griega). <<

[94] El adjetivo δίκαιος, que es un estadio previo para llegar a esta abstracción, aparece ya en la *Odisea* y en algunos pasajes más recientes de la *Ilíada*. El sustantivo no aparece en Homero, παλαισμοσύνη o παλαιμοσύνη es empleado por Homero, Tirteo y Jenófanes; πυκτοσύνη parece ser una invención de Jenófanes. <<

[95] Ver *supra*, pp. 94 *ss*. <<

[96] La concepción de la justicia como obediencia a las leyes en general en los siglos V y IV; cf. el pasaje descubierto de Antifón, *Oxyrh. Pap.* XI n. 1364, col. I (1-33) Hunt; Diels, *Vorsokr.*, vol. II, p. XXXII; así como los lugares señalados por Hirzel, *ob. cit.*, 199 A I, especialmente Platón, *Critón*, 54 B. <<

[97] Focílides, frag. 10 = Teognis, 147. <<

[98] Platón, *Leyes*, 660 E. <<

[99] Platón, *Leyes*, 629 C *ss*. <<

[100] Esquilo, *Los siete*, 610. Wilamowitz sostiene que este verso es apócrifo y lo suprime en su edición de Esquilo, pues cree que el

canon de las virtudes procede de Platón. Más tarde lo incluye. Cf. mi «Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung», *Die Antike*, vol. 4 (1928), p. 163, y «Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato», *Rede zur Reichsgründugsfeier der Universität* (Berlín, 1924), p. 5. <<

[101] Platón, *Rep.*, 433 B. <<

[102] Aristóteles, *Et. nic.*, E 2, 1129 b 27. <<

[103] La frase fue acuñada por Píndaro (frag. 169, Schröder) y tiene en la literatura griega una larga historia que persigue E. Stier, *Nomos Basileus*. Berl. Diss., 1927. <<

[104] Platón, *Rep.*, 544 D; Aristóteles., *Pol.*, Γ I, 1275 b 3. <<

[105] Platón, *Leyes*, 625 A, 751 C; *Epin.*, 335 D; Isócr., *Paneg.*, 82; *De pace*, 102; cf. Arist., *Pol.*, Θ I, 1337 a 14. <<

[106] Cf. mi trabajo *Solons Eunomie*, Sitz. Berl. Alead., 1926, 70. El legislador como «escritor» en el *Fedro* de Platón, 257 D *ss.* y su paralelo con el Poeta, 278 C *ss.* <<

[107] Heráclito, frag. 44 Diels. <<

[108] Anaximandro, frag. (ver *infra*, pp. 159 *ss.*). <<

[109] Platón, *Leyes*, 643 E. <<

[110] Arquíloco, frag. 1. <<

[111] Frag. 3. Obsérvese también el matiz épico de los nombres mediante los cuales se dirige a los conocidos de su propio círculo Κηρυκίδης Αἰσιμίδης, Αἰσχθλίδης. <<

[112] Frag. 2. <<

[113] Frag. 6. <<

[114] Ω 602. <<

[115] La ética de la nobleza homérica amenaza con la ignominia y atrae con el honor. El tener en cuenta la maledicencia del *demos* π 75, τ 527, ω 200 es cosa de la moral burguesa, que influye en

la épica más reciente. Hesíodo, *Erga*, 763 hace de Fama (*pheme*) una diosa. <<

[116] Frag. 9. <<

[117] Frag. 64; cf. Calinos, frag. I, 17, Tirteo, 9, 23 5. <<

[118] Frag. 65. <<

[119] Frag. 68 (cf. σ 136). <<

[120] Dión de Prusa, *Or.*, XXXIII. 12 <<

[121] Frag. 81 <<

[122] Frag. 89. <<

[123] Pp. 75 *s*. <<

[124] Semón., frag. 7: cf. Hes., *Teog*., 590, *Erga*, 83, 373. <<

[125] E. Schwartz, Sitz. Berl. Akad., 1915, 144. <<

[126] Sátiras recíprocas de hombres y mujeres hallaron expresión en la fiesta de Deméter en Pellene (Pausanias, VII, 27, 9) en la de *Apol*. en Anaphe (APOLONIO DE RODAS, IV, 1726). <<

[127] Heráclito, frag. 42 Diels. <<

[128] No es fácil admitir esto por lo que respecta a la imitación literaria de los yambos de Arquíloco por Calimaco. Hemos hallado recientemente una manifestación acaso más comprensiva, de este tipo de arte. Los ciudadanos editores del papiro florentino, G. Vitelli y M. Norsa (*Atene e Roma*, Serie III, vol. I), creyeron que el poema era un yambo del mismo Arquíloco. Pero las reminiscencias eruditas de este poeta, la métrica y la espiritual acrimonia del lenguaje me parecen más bien imitar a Calímaco (cf. también G. Pasquali, *Studi Italiani*, 1933). En los versos 7 *s*., me parece ver una referencia a la comparación del alma, del *Fedro* platónico, con un tronco de caballos, para describir las pasiones violentas. <<

[129] Frag. 88. <<

[130] Frag. 79. <<

[131] Pínd., *Pyth*. II 55. <<

[132] He parafraseado libremente la representación puramente anatómica χολὴν ἐφ ἥματι frag. 96, de acuerdo con Hor., *Sat*., I 9, 66 (asimismo en *Od*. I 13, 4). <<

[133] Cf. *Aristóteles*, frag. 80 Rose, donde se hallan recogidos, de Séneca, Filodemo y Cicerón, los pasajes que contienen esta opinión de Aristóteles. Carece de fundamento su atribución al diálogo perdido *Politikos* (cf. Rose, *Arist*. *Pseudep*. 114). <<

[134] Frags. 7, 8 y 58. <<

[135] Frag. 22. <<

[136] Frag. 67 (cf. υ 18). <<

[137] Para mayor simplicidad he traducido la forma jónica ῥυσμός de Arquíloco (frag. 67 a, 7), por nuestro «ritmo» que es la forma latinizada. <<

[138] Heródoto, I, 207 (cf. I, 5). <<

[139] Esquilo, *Prom*., 241ὧδ᾽ ἐρρύθμισμαι, *Pers*., πόρον μετερρὐθιζε. <<

[140] Aristóteles, *Metaf*., A 4, 985 b 16. <<

[141] Semónides, frag. 1. <<

[142] Hesíodo. *Erga*, 100. <<

[143] Hesíodo, *Erga*, 58. También recuerda a Hesíodo en 29, 10 (*Erga*, 40). <<

[144] Frap. 29. La atribución por Bergk del poema a Semónides de Amorgos —Estobeo la trasmite bajo el nombre de Simónides de Ceos— es uno de los resultados más seguros de la critica filológica. <<

[145] Tucídides, II, 37, 2. <<

[146] Mimnermo, frag. 1. <<

[147] Frags. 12-14 <<

[148] Frags. 2-6. <<

[149] Cf. mi tratado *Solons Eunomie*, Sitz. Berl. Akad., 1926, pp. 67-71. en el cual trato de fundamentar las ideas expuestas en este capítulo. <<

[150] Para la relación con Homero, Hesíodo y la tragedia, así como para la interpretación de la poesía política de Solón, cf. *Solons Eunomie*, Sitz. Berl. Akad., pp. 71 *ss*. <<

[151] Frag. 3. <<

[152] Cf. *Solons Eunomie*, *ob. cit.*, p. 79. <<

[153] Hesíodo, *Teog.*, 902. <<

[154] Frag. 10. <<

[155] Frag. 8. <<

[156] Frag. 3 <<

[157] α 32 *ss*. Para lo que sigue véanse mis desarrollos en *Solons Eunomie*, p. 73. <<

[158] Frag. 1. <<

[159] Frag. 1, 34. Aunque el texto en este lugar se halla deteriorado, he tratado de completar su sentido de manera aproximada. <<

[160] Cf. *supra*, p. 130. <<

[161] Frags. 23 y 25. <<

[162] Frags. 5; 24, 27 y 25, 8. Para el establecimiento del texto, cf. mi trabajo *Hermes* 64 (1929), pp. 30 *ss*. <<

[163] Frag. 24. <<

[164] La ingeniosa expresión λιγυαστάδή es intraducibie. La sustitución que he intentado es, naturalmente, un juego. Cf. Mimnermo, frag. 6. <<

[165] Semónides, frag. 2. <<

[166] Frag. 15. <<

[167] Frag. 17 <<

[168] Frags. 12-14. <<

[169] Frag. 19. <<

[170] Frag. 16 <<

[171] Ξ 201 (302), 246. <<

[172] Cf. mi *Aristóteles*, pp. 64-7, 174-5 *et. al.* <<

[173] Cf. mi trabajo sobre el origen y el movimiento circular del ideal filosófico de la vida, Sitz. Berl. Akad., 1928, pp. 390 *ss.* <<

[174] Cf. Aristóteles, *Metaf.* A 2, 983 a 1. <<

[175] Cf. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène* (París. 1887), p. 91. <<

[176] Las raíces de la tierra aparecen en Hesíodo, *Erga*, 10. Wilamowitz, Hes., *Erga*, 43, entiende simplemente las profundidades de la tierra: cf., sin embargo, *Teog.*, 728, 812. En la cosmogonía órfica de Ferécides, que se enlaza, en parte, con las concepciones míticas más antiguas, se habla de una «encina alada» (frag. 2 Diels). Combina la doctrina de Anaximandro de la libre suspensión con la representación del árbol que tiene sus raíces en el infinito (cf. H. Diels, *Archiv. f. Gesch. d. Phil.* X). Parménides (frag. 15 a) dice que la tierra «enraiza en el agua». <<

[177] Cf. F. Jacoby, *Realenzykl.*, t. VII, pp. 2702 *ss.* <<

[178] Anaximandro, frag. 6. <<

[179] Heródoto, II, 33; IV, 49. <<

[180] Heródoto, IV, 36. <<

[181] Frag. 15. <<

[182] Frag. 9. J. Burnet. en *Early Greek Philosophy* (2.ª ed., 1908). da una interpretación más sobria. Pero no me parece haber hecho justicia a la grandiosidad de la idea de Anaximandro y a su sentido filosófico. <<

[183] También el mito órfico en Aristóteles, frag. 60, Rose, significa otra cosa. <<

[184] La interpretación que doy aquí ha sido detalladamente fundamentada en un trabajo todavía no publicado sobre el fragmento de Anaximandro (cf. Sitz. Berl. Akad., 1924, 227). <<

[185] Anaxímenes, frag. 2. K. Reinhardt duda de su autenticidad. <<

[186] Mis dudas sobre la veracidad de esta tradición en la primera edición de esta obra han desaparecido en vista de los argumentos de R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei Greci* (Florencia, 1934), pp. 45 *ss*. <<

[187] Cf. *Solons Eunomie*, Sitz. Berl. Akad., 1926, p. 73. <<

[188] Frag. 40. <<

[189] Heródoto, IV, 95. <<

[190] Cf. Aristóteles, *Metaf.* A 5, donde se considera a estos «pitagóricos» como contemporáneos o anteriores a Leucipo, Demócrito y Anaxágoras. Ello nos lleva cerca de la época de Pitágoras (siglo VI), del cual Aristóteles, deliberadamente, no hace mención alguna (la excepción de la *Metaf.* A 5, 986 a 30 es una interpolación). <<

[191] J. Stenzei., *Zahl und Gestalt bei PlatOn und AristOteles* (2.ª ed., Leipzig, 1933): que no presta, sin embargo, atención a los pitagóricos. <<

[192] Esquilo, *Prom.*, 459. <<

[193] Diels, *Vorsokratiker* (5.ª ed.) I, 15 (Orfeo, frags. 17 *ss*.). <<

[194] Empédocles, frag. 115, 13. <<

[195] No trataré aquí de la relación de Jenófanes con Parménides. Pienso tratarlo pronto en otro lugar. K. Reinhardt, en su *Parménides* (Bonn, 1916) refuta la opinión ordinaria según la cual Jenófanes es el fundador del eleatismo. Sin embargo, no me parece estar en lo cierto al considerarlo como discípulo de Parménides. Su filosofía popular no parece tener a la vista ningún sistema determinado, como tampoco su doctrina de la divinidad del todo.

Para el problema del poema didáctico, cf. Burnet, *ob. cit.*, p. 102. <<

[196] Jenófanes, frag. 9 Diehl. <<

[197] Frags. 10-11. <<

[198] Frag. 19-22, 12-14. <<

[199] Frags. 23-29; 16 Diehl. <<

[200] Frag. 7. <<

[201] Frag. 1 Diehl. <<

[202] Frag. 2. <<

[203] Cf. mi *Tyrtaios*, Sitz. Berl. Akad., 1932, p. 557. <<

[204] En cambio, K. Reinhardt, en su libro sobre Parménides, al cual debo yo mucho, ve en la deducción que realiza Anaximandro de los predicados «inmortal» e «imperecedero», a partir de la esencia del *apeiron*, el principio del desarrollo puramente lógico de los predicados del Ser de Parménides. <<

[205] Frag. 1, 3. Se ha observado con frecuencia que el camino de la verdad conduciendo al hombre sabio «a través de las ciudades» (κατὰ πάντ᾽ ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα) es una imagen imposible. La conjetura de Willamowitz κατὰ τάντα τατή es poco satisfactoria; κατὰ πάντ᾽ ἀσινῆ es la enmienda que yo propongo y que fue hallada ya por Meinecke, como más tarde he visto. <<

[206] El uso preciso de la palabra cosmos por Heráclito significa claramente que la ha recibido de sus predecesores (frags. 30, 75, 89). K. Reinhardt, *ob. cit.*, p. 50, difiere de este punto de vista. <<

[207] Las numerosas citas de las palabras de Heráclito de las páginas siguientes no serán indicadas en forma de notas. <<

[208] En las siguientes consideraciones nos referimos a R. Reitzenstein, *Epigramm und Skolion* (1893) y a F. Jacoby, *Teognis*, Sitz. Berl. Akad., 1931. <<

[209] Versos 237-254. <<

[210] Platón, *Leyes*, 811 A. <<

[211] Versos 19-23. <<

[212] Pseudo-Platón, *Hiparco*, 228 C. <<

[213] Jacoby, *ob. cit.*, p. 31: cf. M. Pohlenz, *Gött. Gel. Nachr.*, 1933. No he recibido esta obra hasta después de la composición de este capítulo. <<

[214] En esta conexión se hallan en P. Friedlaender, *Hermes* 43 (1913), 572; cf. Teognis, verso 27. <<

[215] Versos 39-52. <<

[216] Versos 53-68. <<

[217] Verso 60 γνῶμαι, propiamente, juicio de medida, o juicio regulador; con lo cual se refiere a los *gnomes* acuñados en la parte de las sentencias. <<

[218] A la primera parte de la elegía de Solón a las musas (frag. 1) corresponde Teognis, 197-208, a la segunda, Teognis, 133-142. <<

[219] Versos 183 *ss*. <<

[220] Wilamowitz, en su *Pindaros* (Berlín, 1922), p. 118, ha visto claramente la diferencia, aunque sólo alude a ella de pasada. Este hecho debe ser el punto de partida para llegar a la exacta comprensión de Píndaro, no sólo por lo que se refiere a la ética aristocrática, sino también en lo que concierne a su forma poética. Wilamowitz no ha sacado todas las consecuencias de esta verdad. <<

[221] Sócrates comparado con un escultor: Platón, *Rep.*, 540 C, comp. también con 361 D; la comparación con el pintor de figuras ideales (παραδείγματα), 472 D. <<

[222] Simónides, frag. 37 y 4 Diehl. <<

[223] Los puntos de vista expuestos en este capítulo lo fueron ya haré largo tiempo en mis conferencias sobre la *paideia*. Ellos sirvieron de sugerencia a W. Schadewaldt (*Der Aufbau des pindarischen Epinikion*, Halle, 1928) para realizar un fecundo análisis formal de los himnos. No analiza el uso de los mitos en Píndaro, pero su trabajo sirvió a su vez de sugerencia a L. Illig en su disertación de Kiel: *Zur Form der pindarischen Erzahlung* (Berlín, 1932). <<

[224] *Pyth*. II, 54. <<

[225] *Pyth*. II, 86. <<

[226] *Ol*. II, 83. <<

NOTAS: LIBRO II

[227] Aristófanes, *Ranas*, 886. <<

[228] Aristóteles, *Et. nic.*, Γ 2, 1111 a 10: cf. *Anonym. comm. in Eth. Nic.*, p. 145. Heylbut, *Clemens Strom.*, ||, 60, 3. <<

[229] Escolio, *Pers.*, 429. <<

[230] Tucídides, I, 74. <<

[231] Aristóteles, *Poét.*, 13, 1453 a 19. <<

[232] Solón, frag. 1 Diehl (ver *supra*, p. 144). <<

[233] *Los persas*, 819. <<

[234] *Los persas*, 93. <<

[235] *Prom.*, 1071. Cf. *Solons Eunomie*, Sitz. Berl. Akad., 1926, p. 75. <<

[236] *Los siete contra Tebas*, 952. <<

[237] *Ilíada*, Τ 83; Heráclito, frag. 119. <<

[238] *Prom.*, 266. <<

[239] *Prom.*, 539. <<

[240] *Prom.*, 553. <<

[241] *Agamemnón*, 160. <<

[242] Isócrates, *Paneg.*, 10. <<

[243] Tycho von Wilamowitz-Moellendorff, en su libro *Die dramatische Technik des Sophokles* (Berlín, 1917), representa el paso más vigoroso que se ha dado en esta dirección durante los últimos decenios; pero señala también de un modo evidente los límites que podemos hallar en este camino. <<

[244] Aristóteles, *Poét*. 25, 1460 b 34. <<

[245] *Athen*., XIII, 603 e. <<

[246] Aristófanes, *Ranas*, 82. <<

[247] *Athen*., I, 22 a-b. <<

[248] Simónides, frag. 4. 2. <<

[249] Platón. *Prot*., 326 B. <<

[250] También Protágoras distingue expresamente en el mito sobre el origen de la cultura entre el arte técnico y el más alto estadio de la cultura del estado y del derecho (Platón, *Prot*., 322 A). <<

[251] Simónides, frag. 4, 8-10. <<

[252] *Los siete contra Tebas*, 18. <<

[253] Tucídides, I, 138, 3. <<

[254] Hesíodo. *Teog*., 96. <<

[255] Platón, *Prot*., 325 E *ss*. Platón hace formular a Protágoras mismo su oposición y la de su idea política y ética de la educación contra la polimatía matemática de Hipias de Elis, *Prot*., 318 E. <<

[256] Gomperz, *Sophistik und Rethorik. Das Bildungsideal des* εὖ λέγειν *in seinem Verhältnis zur Philosophie des 5. Jhrh*. (Leipzig, 1912). <<

[257] Platón, *Prot*., 318 E *ss*. *Men*., 91 A *ss*. y otros. <<

[258] Platón, *Teeteto*, 152 A. <<

[259] Lo dice ya Platón, *Prot*., 339 A. <<

[260] Platón, *Prot*., 339 A *ss*. <<

[261] Platón, *Rep*., 598 E, muestra este tipo de interpretación sofística de Homero en un cuadro lleno de precisión. <<

[262] Platón, *Hip. men*., 368 B. <<

[263] Platón, *Prot*., 313 C. <<

[264] Platón, en el *Hipias mayor* (281 C), destaca la oposición entre la tendencia práctica de los sofistas y la antigua filosofía apartada de la vida. <<

[265] Plat., *Prot.*, 319 A. <<

[266] Plat., *Prot.*, 320 D. <<

[267] Hes., *Erga*, 276. <<

[268] Cf. Karl Holl, *Die Geschichte des Worts Beruf*, Sitz. Berl. Akad., 1924. XXIX. <<

[269] Platón, *Prot.*, 318 E. Protágoras incluye aquí en estas τέχναι, con especial referencia a Hipias, la aritmética, la astronomía, la geometría y la música, en el sentido de la teoría musical. <<

[270] Ver *supra*, pp. 113 *ss.* <<

[271] Platón, *Leyes*, 716 C; cf. Protágoras, frag. 1 Diels. <<

[272] Protágoras, frag. 4. <<

[273] Un importante testimonio sobre el ejemplar conservado en Porfirio del escrito de Protágoras sobre el ser, cf. Protágoras, frag. 2 Diels. <<

[274] Cf. el fragmento del «Gran Logos» de Protágoras, B 3 Diels. <<

[275] El concepto de la naturaleza humana tal como lo hallamos en la literatura medirá del *corpus* hipocrático exige ser estudiado con urgencia. <<

[276] Platón, *Carta séptima*, 341 D. <<

[277] Platón, *Prot.*, 323 A *ss.* <<

[278] Platón, *Prot.*, 324 A-B. <<

[279] Platón, *Critón*, 50 A; cf. *Prot.*, 326 C. <<

[280] Plutarco, *De liberis educandis*, 2 A *ss.* <<

[281] Platón, *Rep.*, 337 B. <<

[282] La parte del perdido *Protréptico*, en que desarrolla Aristóteles esta idea, ha sido reconstruida, a partir del escrito del mismo nombre del neoplatónico Jámblico, en mi *Aristóteles*, pp. 76 *ss*. <<

[283] Los pocos testimonios que restan han sido reunidos por Diels, *Vorsokratiker*, Pródico, A 13 *ss*.; Protácoras, A 24-28; Hipias, A 11-12. <<

[284] Cf. Solmsen *Antiphonstudien* (*Nette Philologische Untersuchunger.*, ed. Jaeger, vol. VIII, p. 7). <<

[285] Cf. Hipias, A 11-12 Diels. <<

[286] Platón, *Rep*., 536 D. <<

[287] Isócrates, *Antid*., 256, *Panat*., 26. <<

[288] Platón, *Hipias mayor*, 285 B, muestra sólo la enciclopédica multiplicidad de su saber; *Hipias menor*, 366 B, su consciente esfuerzo hacia la universalidad, puesto que tenía el orgullo de dominar todas las artes. <<

[289] Platón, *Prot*., 312 A, 315 A. <<

[290] Tucídides, II, 40, 1. <<

[291] Platón, *Gorg*., 484 C *ss*. <<

[292] *Ennianae Poesis Reliquiae*, ed. J. Vahlen, 2a ed., p. 191. Cito el verso en la forma de sentencia ciceroniana. <<

[293] Platón, *Gorg*., 485 A, *Prot*., 312 B. <<

[294] Cf. *Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*, Sitz. Berl. Akad., 1928, pp. 394-397. <<

[295] Ver *supra*, p. 158. Para lo siguiente, cf. mi conferencia «Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato», en *Humanistische Reden und Aufsätze* (Berlín, 1937). <<

[296] Eurípides, *Fen*., 535 *ss*.; cf. *Sup*., 395-408. <<

[297] Platón, *Gorg*., 482 C *ss*., 483 D. <<

[298] Platón, *Rep*., 338 C. <<

[299] Platón, *Gorg*., 483 E. <<

[300] Cf. F. Zucker, *Syneidesis-Conscientia* (Jena, 1928). <<

[301] Platón, *Prot.*, 337 C. <<

[302] *Oxyrh. Pap.* XI n. 1364 Hunt, publicado ya en Diels, *Vorsok.*, II (Nachtr. XXXIII), frag. B., col. 2, 10 *ss.* (4.ª ed.). <<

[303] Frag. A, col. 2, 26 y col. 4, 5. (Diels, 4.ª ed.) <<

[304] Aristóteles. *Pol.* B 8, 1268 b 27 *ss.* <<

[305] Aristófanes, *Aves*, 1038. <<

[306] Tucídides, II, 37, 2. <<

[307] Frag. A, col. 4, 9 *ss.* (Diels, 4a ed.). <<

[308] Platón, *Prot.*, 358 A *ss.* <<

[309] Esquilo, *Los siete*, 592; cf. la discusión del texto de Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, I, 160. <<

[310] Critias, frag. 25 Diels. <<

[311] Platón, *Rep.*, 359 D. <<

[312] Demócrito, frag. 264 Diels. <<

[313] Tucídides, III, 82. <<

[314] Platón, *Menon*, 91 C. <<

[315] Demócrito, frag. 116 Diels. <<

[316] Eurípides, *Troyanas*, 895. <<

[317] Eurípides, *Hip.*, 433. <<

[318] Eurípides, *Troyanas*, 948 <<

[319] Platón, *Leyes*, 719 C. <<

[320] Eurípides, *Troyanas*, 884 <<

[321] Eurípides, *Medea*, 824. <<

[322] Eurípides, *Hécuba*, 864. <<

[323] Cf. *Hermes*, 48 (1913), 442. <<

[324] Eurípides, frag. 663 N. <<

[325] Eurípides, frag. 1047 N. <<

[326] Aristóteles, *Poét.*, I, 1448 a 1 y IV, 1448 b 24. <<

[327] Aristóteles, *Part. an.*, Γ 10, 673 a 8, 28. <<

[328] Platón, *Simp.* 223 D. <<

[329] Platón, *Filebo*, 50 B. <<

[330] *Caballeros*, 535. <<

[331] *Caballeros*, 539. <<

[332] *Nubes*, 537. <<

[333] *Nubes*, 549. <<

[334] Platón, *Rep.*, 563 E. <<

[335] Platón, *Filebo*, 49 C. <<

[336] Tucídides, III, 37 *ss*. <<

[337] *Ranas*, 1008. <<

[338] *Ranas*, 1500. <<

[339] Difiero del punto de vista de W. Schadewaldt (*Die Geschichtschreibung des Thukydides*, Berlín, 1929), que de acuerdo con E. Schwartz (*Das Geschichtswerk des Thukydides*, Bonn, 1919), sostiene que la arqueología es la parte más antigua de Tucídides y trata de interpretar, a partir de ella, el espíritu del Tucídides anterior, «el discípulo de los sofistas». Trataré de fundar más detalladamente mi opinión en otro lugar. <<

[340] Eurípides, frag. 910 N. <<

[341] Hesíodo, *Erga*, 218. <<

[342] Ver p. 161. <<

[343] Tucídides, I, 138,3. <<

[344] Tucídides, I, 22, 1. <<

[345] Tucídides, I, 23, 6. <<

[346] I, 89-118. <<

[347] I, 66-88. <<

[348] No puedo mostrar esto aquí en detalle, pero es importante determinar la fecha del discurso de los corintios. <<

[349] Cf. Platón, *Menexeno*, 235 D. <<

[350] Cf. I, 77, 6. El pasaje sólo puede haber sido escrito después del fin de la guerra. Su referencia a Pausanias es evidentemente un paralelo con la política de fuerza de Lisandro. <<

[351] I, 23,6; V, 25,3. <<

[352] V, 85-115. <<

[353] I, 36, 2. <<

[354] IV, 59; VI, 76. <<

[355] VI, 18, 3. <<

[356] II, 65, 9. <<

[357] II, 65. <<

[358] VIII, 86, 5. La κατέχειν δῆμον es la antigua idea de Solón del caudillo, en el sentido de la política interior. Cf. Solón, frags. 24, 22 y 25, 6. <<

[359] II, 65, 8. <<

[360] II, 60-64. <<

[361] II, 35-46. <<

[362] II, 41, 1. <<

NOTAS: LIBRO III

[363] ★ Se refiere a la edición alemana. [E.] <<

[364] Escribir la historia de la repercusión de Sócrates sería una empresa gigantesca. Lo más eficaz es hacerlo con vistas a determinados periodos. Un intento así es el que representa, por ejemplo, la obra de Benno Boehm, *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert: Studien zurn Werdegang des modernen Personlich-keitsbewusstseins*, Leipzig, 1929. <<

[365] Alma cristiana por naturaleza (nota versión digital) <<

[366] Ya en la obra primera de Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*, se manifiesta el odio contra Sócrates, convertido por el autor pura y simplemente en símbolo de toda «razón y ciencia». La versión primitiva del original de la *Geburt der Tragödie* (editada recientemente por H. J. Mette, Munich, 1933), en la que faltan todavía las partes referentes a Wagner y a la ópera moderna, delata ya por su título: *Sokrates und die griechische Tragödie*, que en esta obra Nietzsche trataba de tomar una decisión interior entre el espíritu racional de la socrática y la concepción trágica del mundo de los griegos. Este mismo planteamiento del problema sólo puede comprenderse situándolo dentro de los estudios sobre el helenismo que llenan toda la vida de Nietzsche. Cf. ahora E. Spranger, «Nietzsche über Sokrates», en *40 Jahrfeier Theophil Boreas* (Atenas, 1939). <<

[367] En cuanto a esta nueva valoración de los antiguos pensadores griegos es sintomático el juvenil estudio de Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. El antecedente de

esto no debe buscarse tanto en la exposición histórico-erudita que Zeller hace de los presocráticos en el primer tomo de su *Philosophie der Griechen* como en la filosofía de Hegel y Schopenhauer. La teoría hegeliana de la contradicción tiene su punto de partida en Heráclito, y la teoría de Schopenhauer sobre la voluntad en la naturaleza presenta alguna semejanza con otro tipo de pensamiento presocrático, el de Empédocles, que hacía de «Amor» y «Discordia» las fuerzas dominantes de la naturaleza. <<

[368] Desde este punto de vista, Nietzsche guarda cierta relación positiva con la crítica que en la comedia de Aristófanes se hace de Sócrates, el «sofista». Cf. *supra*, pp. 336 *ss*. y 340. <<

[369] Entre los especialistas modernos que sitúan el nacimiento de los diálogos socráticos como forma literaria ya en vida del propio Sócrates, citaremos solamente a Constantin Ritter, *Platón* (Munich, 1910), t. I, p. 202 y a Wilamowitz, Platón (Berlín, 1919), t. I, p. 150. Esta hipótesis cronológica sobre los primeros diálogos platónicos se halla relacionada con la concepción que los citados autores tienen de la esencia y el contenido filosófico de estas obras. Cf. acerca de esto *infra*, pp. 468 *ss*. <<

[370] Esta opinión ha sido razonada en detalle contra Ritter por Heinrich Maier, *Sokrates* (Tubinga, 1913), pp. 106 *ss*. También A. E. Taylor, *Sócrates* (Edimburgo, 1932; trad. esp. FCE, México, 1961), p. 10, se adhiere a su punto de vista. <<

[371] Platón, *Apol*., 39 C. <<

[372] Así lo interpreta acertadamente H. Maier, *ob. cit*., p. 106. <<

[373] Cf. I. Bruns, *Das literarische Porträt der Griechen* (Berlín, 1896), páginas 231 *ss*.; R. Hirzel, *Der Dialog*, I (Leipzig, 1895), p. 86. <<

[374] Cf. R. Hirzel, *ob. cit*., pp. 2 *ss*., sobre el desarrollo más temprano del diálogo, y pp. 83 *ss*. sobre las formas de los diálogos socráticos y sus representantes literarios. <<

[375] Aristóteles, en Diógenes Laercio, III, 37 (Rose, *Arist.*, frag. 73). <<

[376] Tal era ya la opinión de los filósofos helenistas, a los que sigue Cicerón, *De rep.*, I, 10, 105. <<

[377] Creo que K. von Fritz (*Rheinisches Museum*, t. 80, pp. 36-38) aduce razones nuevas y concluyentes en contra de la autenticidad de la *Apología* de Jenofonte. <<

[378] H. Maier, *ob. cit.*, pp. 20-77. <<

[379] Siguiendo a H. Maier (06. cit., pp. 22 *ss.*) y otros, aplicamos este nombre a los dos primeros capítulos de las *Memorables* de Jenofonte (I, 1-2). <<

[380] Jenofonte, en sus *Memorables* (I, 1-2), habla siempre del «acusador» (ὁ κατήγορος) en singular, mientras que Platón, en su *Apología*, se refiere siempre a los «acusadores» en plural, como correspondía realmente a la situación creada durante el proceso. Es cierto que al principio Jenofonte se refiere también a la acusación judicial, pero después se dedica principalmente a refutar los reproches hechos posteriormente a Sócrates, según nos informan otras fuentes, en el panfleto de Polícrates. <<

[381] Cf. los convincentes argumentos de H. Maier, *ob. cit.*, pp. 22 *ss.*, quien entra también a examinar la relación entre la «Defensa» de Jenofonte y su *Apología*. Un ejemplo de cómo Jenofonte incorporó más tarde a una unidad más amplia un escrito concebido en sus orígenes como independiente, lo tenemos en el comienzo de la *Helénica* (I, 1-II, 2). Esta parte proponíase originariamente llevar a término la obra histórica de Tucídides. Termina, naturalmente, con el final de la guerra del Peloponeso. Más tarde, Jenofonte empalmó a este escrito su relato de la historia de Grecia de 404 a 362. <<

[382] La relación existente entre el relato de Jenofonte y Antístenes ha sido estudiada, sobre todo, siguiendo las huellas de F. Dü-

mmler en su *Antisthenica* y en su Académica, y después por Karl Joël en su erudita obra en tres tomos titulada *Der echte und der xenophontische Sokrates* (Berlín, 1893-1901). El resultado a que llega está plagado de demasiadas hipótesis para poder convencer en su totalidad. H. Maier (*ob. cit*., pp. 62-68) procura apartar lo que hay de sostenible en la investigación de Joël de lo que es exagerado. <<

[383] Friedrich Schleiermacher. «Ueber den Wert des Sokrates als Philosoph» (1815), en *Sämtliche Werke*, t. III 2, pp. 297-298. <<

[384] Tal era el punto de vista critico de Zeller en su modo de tratar el problema de Sócrates, en *Die Philosophie der Griechen*, t. II, 1 5, pp. 107 y 126. <<

[385] Cf. los informes, que en parte coinciden y en parte se completan, de Aristóteles, *Metaf*., A 6, 987 a 32-b 10: M 4, 1078 b 17-32; M 9, 1086 b 2-7 y *De part. an*., I, 1, 642 a 28. A. E. Taylor ha intentado quitar fuerza a la diferencia entre Platón y Sócrates señalada por Aristóteles, tal como juzga que debe hacerse según el modo como él concibe su relación. Cf. en contra de esto la renovada y cuidadosa ponderación del sentido y la confirmación del valor de los testimonios aristotélicos en W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics* (Oxford, 1924), vol. I, pp. XXXIII *ss*., y «The Problem of Sócrates» (*Presidential Address delivered to the Classical Association*, Londres, 1933). <<

[386] Jenofonte, *Mem*., IV, 6. <<

[387] Zeller, 06. cit., t. II, 1 [5], pp. 107, 126. La confianza de Zeller en los testimonios de Aristóteles la comparten también, en principio, K. Joël, *ob. cit*., t. I, p. 203 y T. Gomperz, *Griechische Denker*; 4.ª ed., t. II, pp. 42 *ss*. <<

[388] Cf. sobre todo la crítica de Maier, *ob. cit*., pp. 77-102 y Taylor, *Varia Socrática* (Oxford, 1911), p. 40. <<

[389] Cf. la obra de H. Maier varias veces citada y, en sentido diametralmente opuesto, A. E. Taylor, Varia Socrática y Sócrates (Edimburgo, 1932; trad. esp. FCE, México, 1961). Taylor coincide con los puntos de vista de Burnet que ha desarrollado y elaborado. Cf. J. Burnet, *Greek Philosophy* (Londres, 1924) y «Sócrates», en *Hastings Encyclopaedia of Religión and Ethics*, vol. XI. Entre los que niegan el valor de los testimonios aristotélicos se cuenta también C. Ritter, *Sokrates* (Tubinga, 1931). <<

[390] Como fuentes históricas sobre el Sócrates real, H. Maier, *ob. cit.*, páginas 104ss., considera sobre todo los escritos «personales» de Platón: la *Apología* y el *Critón*; al lado de éstos, reconoce como relatos de libre creación, pero fieles en el fondo a la verdad, una serie de los diálogos menores de Platón, tales como el *Laques*, el *Cármides*, el *Lisis*, el *Ión*, el *Eutifrón* y los dos *Hipias*. <<

[391] Cf. las obras de Taylor y Burnet citadas antes, en la nota 25. <<

[392] Tucídides, II, 37, 1. <<

[393] Diógenes Laercio, II, 23. <<

[394] Plutarco, *Cimón*, cap. 4, al principio y al final, menciona algunas poesías de Arquelao a Cimón, entre ellas una elegía a la muerte de Isódica, una de las amadas del caudillo ateniense. <<

[395] La literatura sobre Aspasia, que surge a comienzos del siglo IV, procede del círculo de los socráticos. <<

[396] Platón, *Apol.*, 28 E. <<

[397] Sobre la simpatía de Sócrates por el pueblo Cf. Jenofonte, *Mem.*, I, 2, 60. <<

[398] Cf. las propias palabras de Sócrates en Platón, *Apol.*, 31 E: «Ningún hombre puede permanecer vivo que se enfrente con plenitud de carácter a vosotros o a cualquier otra masa o intente impedir que en el estado se produzcan muchos actos injustos o ilegales. No. Quien realmente quiera luchar por la justicia tiene,

si quiere vivir aunque sólo sea por poco tiempo, que hacer una vida puramente privada y no mezclarse en la política.» El *pathos* de estas palabras lo pone el propio Platón, y proviene de dar ya por supuesta la muerte de Sócrates. Sin embargo, con ellas trata, naturalmente, de justificar la conducta real de éste. <<

[399] Platón, *Apol.*, 32 A; Jenofonte, *Mem.*, I, 1, 18. <<

[400] Platón, *Gorg.*, 454 e *ss.*; 459 C *ss.*, y *passim*. <<

[401] Cf. Jenofonte, *Mem.*, III, 5, 7 y 14, donde Sócrates habla acerca de la decadencia de la antigua disciplina (ἀρχαία ἀρετή) de los atenienses. Véase también Platón, *Gorg.*, 517 B *ss.* <<

[402] Platón, *Fedón*, 96 A-99 D. <<

[403] Platón, *Apol.*, 19 C. <<

[404] Platón, *Apol.*, 26 D. <<

[405] Jenofonte, *Mem.*, I, 6, 14. Qué se quiere indicar al hablar de los libros de los antiguos sabios, lo explican tal vez las palabras que figuran en IV, 2, 8 *ss.*, en las que se entienden por tales las obras de los médicos, los matemáticos, los físicos y los poetas. A juzgar por el último pasaje, podría pensarse que Sócrates menospreciaba todo estudio libresco, pero esta interpretación queda refutada con las manifestaciones de *Mem.*, I, 6, 14. Sócrates, en IV, 2, 11, sólo censura el que el lector, por dejarse llevar de lecturas múltiples y enciclopédicas, olvide la más importante de todas las artes: la política, que es la que aglutina a todas las demás. <<

[406] Platón, *Fedón*, 97 B *ss.* <<

[407] Cf. *supra*, pp. 389 *ss.* <<

[408] Jenofonte, *Mem.*, I, 4 y IV, 3. <<

[409] Jenofonte, *Mem.*, I, 4, 5 *ss.* Sobre los orígenes de esta teoría, Cf. ahora el análisis profundo, en que se utilizan los estudios anteriores, de W. Theiler, *Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristóteles* (Zurich, 1925). <<

[410] Platón, *Fedón*, 98 B. <<

[411] La coordinación del orden ético-social con el orden cósmico, característica del pensamiento griego, ha sido puesta de relieve por nosotros en cada una de las nuevas etapas del desarrollo histórico. Cf. *supra*, pp. 61 *s*., 63, 77 *s*., 80, 106, 141 *ss*., 159, 179 *s*., 247, 295 *s*., 297, 360-361. <<

[412] Hipócrates, *De vet. med.*, c. 12 y 20. <<

[413] Señalado por Jenofonte, *Mem.*, II, 1, 12 y 16, como también por Aristóteles (Cf. *supra*, nota 21). Cf. Cicerón, *De rep.*, I, 10, 15-16. <<

[414] Cicerón, *Tusc, disp.*, V, 4, 10. <<

[415] Platón, *Apol.*, 18 B, 23 D. <<

[416] Platón, *Apol.*, 19 C. <<

[417] Cf. *supra*, nota 21. <<

[418] Jenofonte, *Mem.*, IV, 2, 11. Platón, *Gorg.*, 465 A y otros pasajes. <<

[419] Jenofonte, *Mem.*, I, 2, 4, y IV, 7, 9. <<

[420] Cf. también Jenofonte, *Mem.*, I, 1, 10 sobre la distribución normal del día de Sócrates. <<

[421] Platón, *Carm.*, 154 D-E; *Gorg.*, 523 E. <<

[422] Sobre la ampliación del tiempo consagrado diariamente a los ejercicios, Cf. la literatura médica sobre la dieta (infra, lib. IV, cap. i). <<

[423] E. N. Gardiner, *Greek Athletic Sports and Festivals* (Londres, 1910), pp. 469 *ss*. <<

[424] Sobre los simposios como foco intelectual, Cf. *infra*, cap. VIII. <<

[425] Platón, *Apol.*, 29 D. <<

[426] Entre los que sostienen este criterio acerca de la *Apología* figura principalmente Erwin Wolf, con su «Platos *Apologie*» (en *Neue*

Philologische Untersuchungen, ed. por W. Jaeger, t. VI). Con su fino análisis de la forma artística de la obra ha puesto de relieve plásticamente y de modo impresionante que aquélla contiene una autocaracterización de Sócrates, moldeada libremente por Platón. <<

[427] Eurípides, *Her.*, 673 *ss.*:

οὐ παύσομαι τὰ Χὰριτας
Μούσαις σθυκαταμειγνύς
ἁδίσταν συζυγίαν.

Cf. Platón, *Apol.*, 29 D: ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἷός τε ὦ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν. <<

[428] En Platón, *Prot.*, 311 B *ss.*, figura en cabeza un diálogo elénctico de Sócrates con el joven Hipócrates, tras el cual viene el diálogo protréptico, 313 A *s.* <<

[429] Platón, *Apol.*, 29 D *ss.* <<

[430] Platón, *Apol.*, 29 D y 30 B. <<

[431] Platón, *Prot.*, 313 A. <<

[432] El concepto de] «servicio de Dios» aparece muy pronto en la literatura griega, pero es Platón quien lo acuña en el sentido que indicamos. Sócrates, en *Apol.*, 30 A, habla de ἡ ἐμὴ τῷ ὑπηρεσία. La palabra ὑπηρεσία es sinónima de θεραπεία y θεραπεύειν θεούς es *deos colere*. Tiene siempre un sentido relacionado con el culto. Sócrates considera su acción de educador como una especie de culto. <<

[433] Cf. nota 62. La frase «cura de almas» tiene para nosotros un sentido específicamente cristiano, porque se ha convertido en parte integrante de esta religión. Esto se explica por el hecho de que la concepción cristiana coincide con la socrática en la idea de la *paideia* como el verdadero servicio de Dios y del cuidado del alma como la verdadera *paideia*. En su modo de formular esta

concepción, el cristianismo se halla influido directamente por el pensamiento socrático tal como lo presenta Platón. <<

[434] Platón, *Apol.*, 29 E. <<

[435] «Scol. Anón.», 7 (*Ant. Lyr. Gr.*, ed. Diehl), y Bowra, *Greek Lyric Poetry*, p. 394. <<

[436] Erwin Rohde (*Psique*, ed. FCE, p. 240) sólo sabe decirnos acerca de Sócrates, en el único pasaje de su obra en que le cita, que no creía en la inmortalidad del alma. <<

[437] J. Burnet, «The Socratic Doctrine of the Soul», en *Proceedings of the British Academy for 1915-1916*, pp. 235 S5. Apenas necesito decir que estoy menos de acuerdo con la denominación de «doctrina» que Burnet da a la idea socrática del alma que con la insistencia con que trata de este problema del alma en su estudio sobre Sócrates. <<

[438] El origen de la forma del discurso exhortatorio o diatriba como tal se remonta, naturalmente, a los tiempos primitivos. Sin embargo, la forma educativa y moral de la prédica que prevalece en las homilías cristianas al lado de la dogmática y la exegética, adquiere su sello literario en la socrática, que a su vez se remonta a la protréptica oral de Sócrates. <<

[439] *Wesen des Christentums* (tercera edición), p. 33. <<

[440] Cf. Platón, *Prot.*, 356 D-357 A. Este pasaje debe entenderse, naturalmente, como una parodia de la salvación del alma (βίου σωτηρία) en el verdadero sentido socrático, la cual consiste en saber elegir (αἵρεσις) el bien. Platón, *Leyes*, X, 909 A, habla todavía, de modo parecido, en sentido socrático de la «salvación del alma». ¡Pero los medios que aquí recomienda para salvar las almas (inquisición contra los ateos) no tienen nada de socráticos! <<

[441] J. Burnet, *Greek Philosophy*, p. 156; A. E. Taylor, Sócrates, p. 138. <<

[442] Platón, *Apol.*, 40 C-41 C. <<

[443] Un hecho de especial importancia respecto al problema de si Sócrates compartía el criterio de la inmortalidad del alma es que el informe contenido en el *Fedón* de Platón (Burnet y Taylor lo aceptan como histórico) deriva de la teoría de las ideas la preexistencia e inmortalidad del alma. Platón dice aquí que la teoría de las ideas y el dogma de la inmortalidad coexisten y desaparecen conjuntamente (*Fedón*, 76 E). Pero si aceptamos la aseveración de Aristóteles de que la teoría de las ideas no es de Sócrates, sino de Platón, tendremos que sostener lo mismo con respecto a la teoría de la inmortalidad del *Fedón*, que se basa en la teoría de las ideas. <<

[444] Aristóteles (frag. 15, ed. Rose) describe acertadamente este tipo de experiencia religiosa, característica de la devoción de los misterios, como un παθεῖν (Cf. mi *Aristóteles*, pp. 187 *s.*). Por una oposición a la religión del culto oficial, afecta a la personalidad humana y determina una cierta disposición (διάθεσις) de ánimo. <<

[445] Las relaciones de interdependencia entre el lenguaje de la filosofía y el de la religión y el proceso de la trasformación de conceptos religiosos en conceptos filosóficos, requiere una investigación sistemática y constituiría por sí sola tema interesante para un libro. <<

[446] Jenofonte, *Mem.*, I, 4, 8. <<

[447] Jenofonte, *Mem.*, III, 10, 1-5. <<

[448] Cf. *supra*, pp. 414 *ss*. <<

[449] Jenofonte, *Mem.*, I, 2, 4 y IV, 7, 9. <<

[450] Cf. sobre lo que sigue Jenofonte, *Mem.*, IV, 7. <<

[451] Cf. Jenofonte, *Mem.*, I, 1, 16; Platón, *Apol.*, 20 D. <<

[452] Platón, *Apol.*, 20 E; Jenofonte, *Mem.*, IV, 7, 6; Aristóteles, *Metaf.*, A 2, 982 b 28 *ss*. <<

[453] Jenofonte, *Mem.*, IV, 7: ἐδίδασκε δὲ καὶ μέχρι ὅτου δέοι ἔμπειρον εἶναι ἑκάστου πράγματος τὸν ὀρθῶς πεπαιδευμένον; cf. sobre el estudio de la geometría, IV, 7, 2; sobre la astronomía, IV, 7, 4; sobre la aritmética, IV, 7, 8; sobre la dietética, IV, 7, 9. <<

[454] Platón, *Rep.*, 522 C *ss*. <<

[455] Platón, *Leyes*, 818 A: ταῦτα δὲ σύμπαντα οὐχ ὡς ἀκριβείας ἐχόμενα δεῖ διαπονεῖν τοὺς πολλοὺς ἀλλά τινας ὀλίγους <<

[456] Cf. *supra*, pp. 269 *ss*. <<

[457] Esta concepción fundamental discurre a lo largo de toda la exposición sobre Sócrates de ambos autores. Sobre Platón Cf. *infra.*, p. 478 *s*. La cultura política como mira de Sócrates aparece reconocida en Jenofonte, *Mem.*, I, 1, 16; II, 1, y IV, 2, 11. También los adversarios presuponen el carácter político de la educación socrática al pretender presentar a Alcibíades y Critias como los primeros discípulos de Sócrates (Cf. Jenofonte, *Mem.*, I, 2, 47 y todo el cap. ῒ, 2). Jenofonte no discute tampoco esto, sino que intenta simplemente demostrar que Sócrates entendía por πολιτικά algo distinto de lo que entendía el hombre corriente. Fue el aspecto político de la cultura socrática el que, bajo el imperio de los Treinta, motivó el que el gobierno hiciese extensiva también a Sócrates la prohibición general λόγων τέχνην μὴ διδάσκειν, a pesar de que éste no se dedicaba, en cuanto a la forma, a la enseñanza de la retórica (Jenofonte, *Mem.*, l, 2, 31). <<

[458] El pasaje principal en cuanto a esta equiparación entre las «cosas humanas» (ἀνθρώπινα) que Sócrates enseñaba y las «cosas políticas» (πολιτικά) en Jenofonte, *Mem.*, I, 1, 16. Este pasaje demuestra que lo que nosotros denominamos «ético», separándolo como un mundo aparte, estaba indisolublemente conexo con lo político, no sólo para Jenofonte, sino también para Platón y Aristóteles. <<

[459] Así lo dice con toda claridad Jenofonte, en *Mem.*, l, 2, 47. <<

[460] La actividad docente política de Sócrates tenía como mira encauzar a los jóvenes hacia la *kalokagathía*. Cf. Jenofonte, *Mem.*, I, 1, 48. <<

[461] Cf. sobre todo la confesión de Alcibíades en Platón, *Simp.*, 215 E *ss.* <<

[462] Platón, *Gorg.*, 521 D. <<

[463] Jenofonte, *Mem.*, I, 6, 15 (reproche del sofista Antifón contra Sócrates). <<

[464] Jenofonte, *Mem.*, IV, 6, 12. Cf. también I, 1, 16, donde se citan, entre otras, como tema principal de las conversaciones socráticas, además del examen de las ἀρεταί (que deben interpretarse como virtudes ciudadanas, πολιτικαὶ ἀρεταί), sobre todo preguntas como las siguientes: ¿Qué es el estado? ¿Qué es el estadista? ¿Qué es el imperio sobre los hombres? ¿Quién es el buen gobernante? Cf. IV, 2, 37: ¿qué es un demos?, y IV, 6, 14: ¿cuál es la misión de un buen ciudadano? <<

[465] Jenofonte, *Mem.*, I, 2, 40 *ss.* <<

[466] Jenofonte, *Mem.*, IV, 2, 11 *ss.* Cf. III, 9, 10. <<

[467] Jenofonte, *Mem.*, IV, 4, 16 *ss.* <<

[468] Jenofonte, *Mem.*, IV, 4, 14 *ss.* Cf. también el diálogo de Alcibíades y Pericles sobre la ley y el gobierno, en *Mem.*, I, 2, 40 *ss.* Sobre la ley no escrita, IV, 4, 19. <<

[469] Cf. Platón, *Ión*, 536 D; *Rep.*, 606 E. En *Prot.*, 309 A, quiere significar al conocedor de Homero, no al maestro. <<

[470] Jenofonte, *Mem.*, I, 2, 56 *ss.* <<

[471] Cf. *supra*, p. 405 *s.* <<

[472] Jenofonte, *Mem.*, I, 2, 31-38. <<

[473] Las propuestas que Platón pone en boca de Sócrates en la *República* durante la discusión de este tema son, naturalmente, en cuanto al detalle, propiedad intelectual suya. Cf. el estudio detallado sobre este punto, *infra*, cap. IX. <<

[474] Cf. Jenofonte, *Mem.*, III, 1-5. <<

[475] Jenofonte, *Mem.*, III, 1, 1 *ss*. <<

[476] Jenofonte, *Mem.*, III, 3. <<

[477] Jenofonte, *Mem.*, III, 3, 11. <<

[478] Jenofonte, *Mem.*, III, 4. Sobre la areté del buen caudillo, Cf. también III, 2. <<

[479] Jenofonte, *Mem.*, III, 5. <<

[480] Jenofonte, *Mem.*, III, 5, 7 y III, 5, 14. <<

[481] Platón, Menex., 238 B. Cf. 239 A y 241 C. <<

[482] Jenofonte, *Mem.*, III, 5, 14 y 15. <<

[483] Sobre el Aréopago, Cf. Jenofonte, *Mem.*, III, 5, 20. Cf. acerca de esto la exigencia de Isócrates de que se restituyese al Aréopago su plena autoridad educativa, en *infra*, lib. IV, cap. V. Los coros de las fiestas como modelo de orden y disciplina son citados por Jenofonte, *Mem.*, III, 5, 18. Demóstenes, *Fil.*, I, 35, alaba también el orden firme que reina en las fiestas dionisiacas, en las panateneas y en los preparativos para ellas. <<

[484] Jenofonte se encontró ya, probablemente, con los elementos de esta crítica en Sócrates, moldeándolos a su modo. Ciertos rasgos del diálogo con el joven Pericles corresponden realmente a la fase posterior de la segunda liga marítima ateniense; sobre todo ello, y acerca de la tendencia educativa de las *Memorables*, Cf. *infra*, lib. IV, cap. VII. <<

[485] Jenofonte, *Mem.*, II, 1. <<

[486] Jenofonte, *Mem.*, II, 1, 6. <<

[487] Jenofonte, *Mem.*, II, 1, 8 y II, 1, 11. <<

[488] Jenofonte, *Mem.*, II, 1, 13. <<

[489] Jenofonte, *Mem.*, II, 1, 17: οἱ εἰς τὴν βασιλικὴν τέχνην παιδευόμενοὶ ἣν δοκεῖς μοι σύ (Sócrates) νομίξειν εὐδαιμονίαν εἶναι. El «arte real» aparece también como meta de la *paideia* socrática en el diálogo con Eutidemo, IV, 2, 11. <<

[490] Se trata de un discurso epidíctico de Pródico sobre Heracles publicado como libro (σύγγραμμα) y en el que el héroe mítico se presenta como la encarnación de la tendencia a la *areté*. El relato alegórico de la educación de Heracles (Ἡρακλέους παίδεαισις) por la señora Areté constituye, según esto, una etapa importante en la senda recorrida por el héroe hacia su grandeza. Cf. Jenofonte, *Mem.*, II, 1, 21 *ss*. Sobre el titulo y estilo de la obra de Pródico, Cf. Jenofonte, *Mem.*, II, 1, 34. A pesar del espíritu moralista y sobriamente racional de esta alegoría se nota todavía en ella un cierto sentimiento con respecto a la esencia del mito de Heracles. Cf. Wilamowitz, *Herakles*, t. I, p. 101, quien establece un paralelo entre esta obra y la historia de la formación del héroe en la novela de Heracles por Heródoto, procedente de la misma época. <<

[491] Cf. *supra*, pp. 293 *ss*. sobre la disolución de la autoridad de la ley. En la p. 302 se alude a una manifestación paralela al giro socrático hacia el interior: Demócrito coloca en vez de la αἰδως, en el antiguo sentido social, la vergüenza ante el semejante, la vergüenza del hombre ante sí mismo (αἰδεῖσθαι ἑαυτόν), concepto importante para el desarrollo de la conciencia ética. <<

[492] Cf. los pasajes que figuran en F. Sturz, *Lexicon Xenophonteum*, vol. II, p. 14, y F. Ast, *Lexicon Platonicum*, vol. I, p. 590. Véase Isócrates, *Nic.*, 44 (y Cf. c. 39): el ideal del dominio sobre sí mismo que aparece aquí es algo socrático, puesto precisamente

en boca del gobernante. Es muy importante el papel que desempeña en Aristóteles el concepto de *enkratia*. <<

[493] Jenofonte, *Mem.*, I, 5, 4. <<

[494] Jenofonte, *Mem.*, I, 5, 5-6. <<

[495] Cf. *infra*, cap. IX. <<

[496] Cf. Benedetto Croce, *Geschichte Europas im neunzehnten Jahrhundert* (trad. alem., Zurich, 1935), cap. I: «La religión de la libertad». <<

[497] Sobre el nacimiento y desarrollo de este ideal en la filosofía griega desde la socrática, Cf. H. Gomperz, *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit* (Jena, 1904). Al investigar desde este punto de vista todo el desarrollo de la ética filosófica de los griegos, Gomperz ha derramado mucha luz sobre la gran importancia histórica de la idea de la libertad interior y al mismo tiempo ha contribuido esencialmente a la inteligencia de Sócrates. Hay, sin embargo, dos razones en virtud de las cuales no podemos abarcar a todo Sócrates desde este punto de vista: en primer lugar, esto no nos permitiría comprender el desarrollo lógico-científico dado por Platón al problema de Sócrates y, en segundo lugar, la ética de los cínicos, cirenaicos y estoicos, que sitúa en el centro del problema la autarquía ética, se convertiría desde ese punto de vista en el verdadero apogeo de la historia de la filosofía girega. Gomperz se adelanta en su libro a ciertos puntos esenciales de la interpretación de Sócrates de Maier (Cf. nota 6), quien en el capítulo final de su obra llega a un desplazamiento de la perspectiva de la historia de la filosofía muy semejante al de aquél. También Maier ve en Sócrates principalmente el problema de la libertad moral. <<

[498] Cf. Jenofonte, *Mem.*, I, 5, 5-6 y IV, 5, 2-5. En ambos pasajes se destaca claramente la relación que existe entre el nuevo concepto de la libertad y del hombre libre y el concepto socrático del «dominio sobre sí mismo» (enkratia). <<

[499] El sustantivo *autarquía* no aparece en Jenofonte. El adjetivo *autárquico* figura en un pasaje de la *Ciropedia* y en cuatro pasajes de las *Memorables*; pero sólo en *Mem.*, l, 2, 14, con el sentido filosófico de carencia de necesidades. <<

[500] Platón, *Tim.*, 68 E (Cf. 34 B), menciona como parte de la perfección y beatitud del cosmos la *autarquía*, y en *Filebo*, 67 A, como cualidad fundamental del bien. El «hombre excelente» (ὁ ἐπιεικής) es en *Rep.*, 387 D, el hombre autárquico. Para Aristóteles son también sinónimos los conceptos de perfecto y autárquico. Sobre la *autarquía* del sabio, Cf. *Et. nic.*, X, 7, 1177 b 1. Sobre el desarrollo del concepto socrático de la carencia de necesidades por los cínicos y los cirenaicos, Cf. Zeller, *Philosophie der Griechen*, II, 15, p. 316, y véase H. Gomperz, *ob. cit.*, pp. 112 *ss*. <<

[501] Cf. las observaciones de Wilamowitz, *Euripides' Herakles*, I, pp. 41 y 102. <<

[502] Cf. Jenofonte, *Mem.*, I, 6, 10: juicio de Sócrates sobre la carencia de necesidades de la divinidad. La idea aparece también en Eurípides, *Her.*, 1345, y procede manifiestamente de la crítica filosófica de la idea antropomorfa de Dios con que nos encontramos por vez primera en Jenófanes (cf, *supra*, p. 168). La gracia del pasaje de Jenofonte está en que el interlocutor, Antifón, que reprocha a Sócrates su carencia de necesidades, había ensalzado en términos casi iguales la carencia de necesidades de los dioses (Cf. frag. 10, ed. Diels). <<

[503] La concordia (ὁμόνοια) como ideal político: Jenofonte, *Mem.*, IV, 4, 16. Cf. también III, 5, 16. Cooperación de los miembros de la familia: II, 3; las partes del organismo humano como ejemplo de cooperación: II, 3, 18 *ss*. <<

[504] Jenofonte, *Mem.*, I, 2, 49. <<

[505] Jenofonte, *Mem.*, II, 2. <<

[506] Jenofonte, *Mem.*, II, 3, 4. <<

[507] Jenofonte, *Mem.*, II, 3, 14. <<

[508] Jenofonte, *Mem.*, II, 5. <<

[509] Cf. *supra*, pp. 191 *ss*. <<

[510] Jenofonte, *Mem.*, II, 9. <<

[511] Cf. sobre lo que sigue Jenofonte, *Mem.*, II, 6, 14. <<

[512] Jenofonte, *Mem.*, II, 6, 28. <<

[513] Sócrates no habla nunca de sus «discípulos» y rechaza también la pretensión de ser «maestro» (de nadie): Platón, *Apol.*, 33 A. Se limita a tener «trato» (συνουσία, Cf. οἱ συνόντες) con los hombres, cualquiera que sea su edad, y «conversa» (διαλέγεσθαι) con ellos. Por eso no recibe ningún dinero como lo hacen los sofistas: *Apol.*, 33 B. (Cf. sobre su pobreza 23 C.) <<

[514] Esta expresión figura en el testamento de Teofrasto (Diógenes Laercio, V, 52): οἱ γεγραμμεένοι φίλοι. En la época postsocrática, las palabras que designan trato (συνουσία, διατριβή), conversación (διαλέγεσθαι) y ocio (σχολή) se plasman en la terminología escolástica. Se transfiere a la actividad profesional de la enseñanza, a la cual quería sustraerse Sócrates precisamente mediante ellas. La técnica pedagógica de los sofistas triunfó sobre el espíritu y la personalidad, factores sobre los que descansaba la pedagogía de Sócrates. <<

[515] Considera como representantes típicos de la *paideia* moderna a *Gorgias*. Pródico e Hipias: Platón, *Apol.*, 19 E. <<

[516] Platón, *Apol.*, 19 D-E: οὐδέ γε εἴ τινος ἀκηκόατε ὡς ἐγὼ παιδεύειν ἐπιχειρῶ ἀνθρώπους… οὐδὲ τοῦτο ἀληθές. <<

[517] Jenofonte, *Mem.*, IV, 7, 1; III, 1, 1-3. <<

[518] Platón, *Apol.*, 25 A; Menón, 92 E. <<

[519] Cf. Platón, *Apol.*, 19 C. Considera algo hermoso de por sí el que alguien se encuentre realmente en condiciones de «educar

a los hombres»; pero cuando añade «como Gorgias, Pródico e Hipias», es un rasgo de ironía socrática, como lo demuestra el relato ulterior. <<

[520] Jenofonte, *Mem.*, IV, 1, 2. <<

[521] Jenofonte, *Mem.*, IV, 1, 3-4 <<

[522] Jenofonte, IV, 1, 5. <<

[523] Jenofonte, *Mem.*, IV, 2. <<

[524] Jenofonte, *Mem.*, IV, 2, 4. <<

[525] Jenofonte, *Mem.*, IV, 2, 11 (Cf. II, 1, 17 y III, 9, 10). <<

[526] Aristóteles, Metaf., A 6, 987 b 1. <<

[527] Aristóteles, *Et. nic.*, I, 1, 1094 a 27 y X, 10, especialmente el final. <<

[528] Cf. *supra*, p. 110, nota 11. <<

[529] Aristóteles, Metaf., A 6, 987 b 1; M 3, 1078 b 18 y 27. <<

[530] Jenofonte, *Mem.*, IV, 6, 1. <<

[531] H. Maier, *Sokrates*, pp. 98 *ss.*, cree que los datos de Aristóteles sobre Sócrates como descubridor del concepto general y sus intentos de definición, proceden de Jenofonte, *Mem.*, IV, 6, 1 y que este autor tomó su idea de los diálogos dialécticos posteriores de Platón, del Fedro, el Sofista y el Político (Cf. su p. 271). <<

[532] Tal es la opinión de J. Burnet y A. E. Taylor. Cf. *supra*, p. 402. <<

[533] Cf. en *Deutsche Literaturzeitung*, 1915, pp. 333-340 y 381-389 mi crítica a la hipótesis de Maier sobre las fuentes y de su actitud negativa, basada en ella, en cuanto al aspecto lógico de la filosofía socrática en la recensión de la obra de aquel autor. En el mismo sentido se orientan E. Hoffmann y K. Praechter. <<

[534] Jenofonte, *Mem.*, IV, 6. <<

[535] Cf. *infra*, lib. IV. <<

[536] Magníficamente formulado por Platón, en *Prot.*, 355 A-B. <<

[537] En griego esto se llama sucumbir al placer, ἡττᾶσθαι τῆς ἡδονῆς. Véase *Prot.*, 352 E. En *Prot.*, 353 C, la atención de Sócrates se dirige precisamente a este punto, es decir, al problema de cuál sea la esencia de esta flaqueza. <<

[538] Cf. Aristóteles, *Et. nic.*, VI, 13, 1144 b 17 *ss*. La «virtud ética» se refiere sobre todo al placer y al dolor: II, 2, 1104 b 8. <<

[539] El concepto platónico del saber, de la *frónesis*, que significa el conocimiento del bien y su imperio sobre el alma (Cf. mi obra *Aristóteles*, p. 102), pretende ajustarse al postulado socrático de la virtud como saber. Es evidente que la palabra *frónesis* fue empleada ya por el mismo Sócrates. No la encontramos solamente en Platón, quien la emplea precisamente en pasajes de evidente colorido socrático, sino también en los demás socráticos, en Jenofonte y Esquines. <<

[540] Así se pone de manifiesto en Platón, *Laques*, 199 C *ss*., y la meta a la que Sócrates aspira se señala en el *Prot.*, 331 B, 349 D, 359 A-360 E, al intentar probar que las virtudes son todas en cuanto a su esencia lo mismo, a saber: el conocimiento del bien. <<

[541] Esto lo pone de relieve Protágoras frente a Sócrates en Platón, *Prot.*, 329 D, 330 E, 331 E, 349 D y otros pasajes. Es la actitud del hombre de la calle, que hace que Sócrates parezca estar volviendo la espalda al sentido común. <<

[542] La investigación sobre la relación entre las diferentes partes de la virtud, que aparece repetidamente en Platón como un motivo socrático, procede evidentemente del Sócrates histórico. La importancia de su unidad se desprendía de un modo perfectamente natural para quien, como él, se plantease por primera vez la cuestión: «¿qué es la *areté* en sí?» <<

[543] El *Laques* de Platón suscita dudas en cuanto al concepto tradicional, puramente militar, de la valentía, puesto que presenta como igualmente importante la valentía interior (191 D). Asimismo critica en el *Eutifrón* el concepto convencional de la piedad. <<

[544] Platón, *Rep.*, 500 D; *Fedón*, 82 A; *Leyes*, 710 A. <<

[545] Cf. *supra*, pp. 426 *ss.* <<

[546] Esta tesis es sostenida constantemente por el Sócrates de Platón, y se cuenta, como se reconoce indudablemente con carácter general, entre aquellos elementos de la antigua dialéctica platónica que se remontan al Sócrates histórico. Cf. Platón, *Prot.*, 345 D, 358 C. *Hip. men.*, 373 C, 375 A-B. <<

[547] En cuanto a la concepción dominante del derecho griego, se suma a Aristóteles, Et. nic., III, 2-3. Define el concepto de lo voluntario (ἑκούσιον) en el sentido amplio en que lo concibe la ley vigente: como una conducta cuyo principio reside en la propia persona actuante y en la que ésta tiene conciencia de la situación de hecho (τὰ καθ᾽ ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξεις). Involuntario sólo es, según esto, lo que se realiza por la acción de la violencia (βία) o por error (δι᾽ ἄγνοιαν). <<

[548] Sobre la diferencia entre la voluntad y el apetito Cf., por ejemplo, Platón, *Gorg.*, 467 C. La voluntad no versa sobre lo que el hombre hace en cada caso, sino sobre el «porqué» (οὗ ἕνεκα) lo hace. <<

[549] La meta (τέλος) es el objetivo final natural de la conducta hacia el que mira (ἀποβλέπει) la persona actuante. Este concepto lo encontramos expresado por vez primera en Platón, *Prot.*, 354 A y 354 C-E. Cf. *Gorg.*, 499 E. <<

[550] Cf. el original, aunque a veces demasiado arbitrario en la interpretación, libro de O. Becker, «Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im griechischen Denken», sobretiro 4 de *Hermes* (Berlín, 1937). <<

[551] En el pasaje en que el concepto del *telos*, es decir, del fin ideal, aparece por vez primera en Platón, *Prot.*, 354 A y B, este concepto se ilustra con la opinión de la multitud que considera el placer como el *telos* de todas las aspiraciones y, por tanto, como el «bien», puesto que toda aspiración termina ahí (ἀποτελευτᾷ). Contra el equívoco de que ésta fuese la opinión propia de Platón, Cf. *infra* p. 530. En *Gorgias*, 499 E, dice que «el fin de todos los actos» es el bien; aquí es donde expresa su propia teoría. En otros pasajes, esta palabra, unida también a genitivos, aparece como el «fin de la *areté*., el «fin de la dicha», el «fin de la vida», no en el sentido de fin en el tiempo, sino del fin ideal considerado en la acción. Era una idea completamente nueva, que habría de dar un giro totalmente distinto a la historia del espíritu humano. <<

[552] Platón, *Gorg.*, 507 D, dice que el nuevo conocimiento de que la dicha consiste en la justicia y en el dominio sobre sí mismo constituye el blanco (σκοπός) con vistas al cual debemos vivir. La metáfora del apuntar (στοχάξεσθαι), tomada del arte del tiro al blanco, se convierte en símbolo de una vida acertada (Cf. los pasajes en Ast, *Lexicón Platonicum*, t. III, p. 278). <<

[553] Diócenes Laercio, II, 116. <<

[554] Cf. la fina valoración que hace de este diálogo R. Harder, en *Platos Kriton* (Berlín, 1934), p. 66. <<

[555] Ése es el significado de la conciencia de una misión divina, que Platón, *Apol.*, 20 D *ss.*, 30 A, 31 A, atribuye a Sócrates. <<

[556] Platón, *Apol.*, 30 A. <<

[557] Cf. especialmente la síntesis que figura al final de la «Defensa», Jenofonte, *Mem.*, I, 2, 62-64. <<

[558] Cf. Jenofonte, *Mem.*, II, 1. <<

[559] Jenofonte, *Mem.*, II, 1, 11-13. Cf. las últimas palabras de Aristipo: «Para sustraerme a todo eso no me dejo encuadrar den-

tro de un estado, sino que permanezco en todas partes como extranjero» (ξένος πανταχοῦ εἰμι). Aristóteles, Pol., VII, 2, 1324 a 16, habla, por tanto, de este ideal apolítico como de la «vida de un extranjero» (βίος ξενικός), aludiendo a filósofos del tipo de Aristipo. En la Política de Aristóteles esta diferencia de actitud ante el estado aparece ya como un problema existente: «¿Es preferible la vida activa de ciudadano dentro de la colectividad de una polis o la vida de un extranjero, desligado de toda comunidad política?» <<

[560] Platón, *Apol.*, 29 D. <<

[561] Platón, *Gorg.*, 511 B. <<

[562] Platón, *Gorg.*, 519 A. <<

[563] Platón, *Gorg.*, 517 Ass. <<

[564] Platón, *Critón*, 52 B. <<

[565] Platón, *Fedro*, 230 D. <<

[566] Platón, *Apol.* 30 A. <<

[567] Platón, *Fedón*, 99 A. <<

[568] Platón, *Critón*, 50 A. <<

[569] Diógenes Laercio, III, 6. <<

[570] Cf. *supra*, pp. 403 *s*. Sócrates se halla profundamente arraigado en la esencia ateniense y en la comunidad de sus conciudadanos, a quienes dirige en primer término su mensaje (Cf. *supra*, p. 415). Y, sin embargo (Platón, *Apol.*, 17 D), tiene que rogar a sus jueces que le permitan hablarles en su idioma y no en el de ellos. Se compara aquí directamente con un extranjero a quien, obligado a defenderse ante un tribunal ateniense, no se le negaría el derecho a emplear su lengua propia. <<

[571] Cf. Platón, *Apol.*, 24 B y Jenofonte, *Mem.*, I, 1. <<

[572] Jenofonte, *Mem.*, I, 1, 2. <<

[573] Platón, *Apol.*, 29 D. Cf. 29 A, 37 E. <<

[574] Cf. *supra*, p. 417. <<

[575] El Sócrates platónico compara él mismo su ausencia de miedo a la muerte con Aquiles: *Apol.*, 28 B-D. En términos parecidos, Aristóteles coloca en el mismo plano la muerte de su amigo Hermias, en cuanto a su ideal filosófico, y la muerte de los héroes homéricos: véase su himno a areté, frag. 675. Cf. mi *Aristóteles*, pp. 139-40. Sobre la *megalopsychia* de los héroes homéricos, Cf. *supra*, p. 401. Aristóteles, *An. Post.*, II, 13, 97 b 16-25, menciona a Sócrates como personificación del *megalopsychos* al lado de Aquiles, Ayax y Lisandro. <<

[576] Sobre el problema de la importancia de la forma en Platón, Cf. J. Stenzel, «Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialogs», reproducido en *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektic* (Breslau, 1917), apéndice, pp. 123 *ss*. [Hay trad. inglesa de D. J. Alian (Oxford, 1940), con el título *Plato's Method of Dialectic*, Ed.] <<

[577] Esta concepción ha sido sostenida principalmente por Wilamowitz, *Platon*, vol. I, pp. 123 *ss*. <<

[578] Wilamowitz, *ob. cit.*, p. 150, sitúa el *Ión*, el *Hipias menor* y el *Protágoras* en los años de 403 a 400, «la época en que Platón se estaba formando en el trato con Sócrates, sin saber todavía bien hacia dónde orientaría su vida». <<

[579] «Petulancia juvenil» es la rúbrica bajo la que Wilamowitz, *ob. cit.*, p. 122, agrupa estas obras alegres, que considera las más antiguas de todas. <<

[580] H. von Arnim, *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros* (Leipzig, 1914), p. 34, iba más allá todavía de lo que había de hacerlo más tarde Wilamowitz en su libro, y pretendía, aunque por razones distintas, presentar el Protágoras como la primera de las obras de Platón. (Cf. en contra de esto *infra*, nota 2 del cap. V.) <<

[581] Ya en su vejez, Platón escribió un diálogo, el *Filebo*, en el que aparece Sócrates como figura central, a pesar de que en las demás obras de su vejez en los llamados diálogos dialécticos, el *Parménides*, el *Sofista* y el *Político*, y en el diálogo sobre la filosofía de la naturaleza titulado *Timeo*, Sócrates desempeñaba un papel secundario y en las *Leyes* era sustituido por la figura del intruso ateniense. Platón pudo permitirse hacer esta excepción en el *Filebo* porque el tema ético del diálogo era un tema socrático, aunque el método con que aparecía tratado se alejase considerablemente de la manera dialéctica de Sócrates. Algo parecido ocurre también con el *Fedro*, de cuyos orígenes se habla en *infra*, lib. IV, cap. VIII. <<

[582] Aristóteles, *Metaf.*, A 6, 987 a 32. <<

[583] Schleiermacher, el fundador de los modernos estudios sobre Platón, tomaba como base de su interpretación platónica la convicción de que en sus obras se revela la unidad interna de pensamiento del autor. Tras él, aparece C. F hermann, con su obra titulada *Geschichte und System der platonischen Philosophie* (Heidelberg, 1839) como el iniciador de la corriente a que se ha dado el nombre de histórico-evolutiva. Acerca de la historia de la interpretación moderna de Platón Cf. el libro, ya anticuado, pero todavía útil para ciertos pormenores, de F. Ueberweg, *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften*, etcétera (Viena, 1861), parte I, así como mi serie de conferencias publicadas bajo el título de «Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung», principalmente la que sirve de introducción: «Der Wandel des Platobildes im 19. Jahrhundert», en *Die Antike*, vol. IV, pp. 85 *s.*, publicadas también como libro aparte (Berlín, 1928) y Leiseganc, *Die Platondeutung der Gegenwart* (Karlsruhe, 1929). <<

[584] El principal representante de esta escuela es Wilamowitz, Cf. *supra*, p. 468. <<

[585] Figuran en este grupo: H. Raeder, *Platons philosophische Entwicklung* (Leipzig, 1905); H. Maier, *Sokrates* (Tubinga, 1913), y M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit* (Berlín, 1913). <<

[586] Cf. *supra*, pp. 468 *ss*. <<

[587] Cf. *supra*, p. 473. <<

[588] Cf. las citas en *supra*, lib. I, p. 110. <<

[589] Cf. *Apol*., 36 C, donde Sócrates resume de nuevo su actuación de conjunto en una breve fórmula sintética. Dice en este pasaje, refiriéndose a sí mismo, que procuraba convencer a todo el mundo de que no se preocupase de sus propios asuntos antes de haber procurado ser lo mejor y lo más sabio que le fuese posible, y que no velase antes por los asuntos del estado que por la *polis* misma (αὐτῆς τῆς πόλεως). Con esta distinción que se establece entre el cuidado por los asuntos de la *polis* y el cuidado por la *polis* misma, para conseguir que sea lo mejor y lo más sabia que fuese posible, se traza al mismo tiempo la diferencia fundamental existente entre la política en sentido socrático y la política en sentido usual. La referencia a la misión de Sócrates en cuanto a la *polis* la encontramos también en Platón, *Apol*., 30 E, 31 A, etcétera. Cf. *supra*, p. 426. <<

[590] *Critón*, 50 A. <<

[591] *Laques*, 179 C *ss*. El tema y su relación con la *paideia*, en *Laques*, 180 C, 184 E, 185 A y E, 186 D, 187 C, 189 D, 200 C. <<

[592] *Cárm*., 161 B (Cf. 161 C). <<

[593] *Rep*., IV, 433 B (Cf. *infra*, cap. IX). <<

[594] *Cárm*., 171 D-E (Cf. 175 B). <<

[595] *Cárm*., 170 B, 173 B, 174 C: la medicina y el arte de la navegación citados conjuntamente, como en el *Gorgias*, la *República* y el *Político*; la medicina comparada a la «ciencia del bien» (ἡ περὶ τὸ ἀγαθὸν ἐπιστήμη), pero supeditada a ésta. <<

[596] *Prot.*, 319 A. El estudio de la esencia de esta *techné* política conduce también directamente, en el *Protágoras*, a la investigación de las cuatro virtudes cívicas. <<

[597] Esto no ha sido tenido en cuenta por Wilamowitz, vol I, pp. 122 *ss.*, en su imagen de Platón como poeta. <<

[598] Cf. acerca de esto mis manifestaciones en «Platos Stellung im Aufbau det griechischen Bildung», en *Die Antike* (1928) vol. IV, p. 92. <<

[599] Cf. nota 198 del cap. II. <<

[600] *Gorg.*, 517 C, 519 A, 521 D. <<

[601] *Carta VII*, 326 A-B. <<

[602] *Carta VII*, 325 D. <<

[603] *Carta VII*, 324 D-E. Cf. lo que extensamente se dice acerca de esto en Jenofonte, *Mem.*, I, 2, 31-37. <<

[604] *Carta VII*, 325 A *ss.* <<

[605] *Carta VII*, 325 E-326 B. Cf. el famoso pasaje en *Rep.*, 473 D. Que esta concepción no es precisamente resultado de su evolución posterior, sino que vivía ya en él desde el comienzo, lo prueba la *Apol.*, 31 E, y la recapitulación de los mismos puntos en *Apol.*, 36 B. <<

[606] *Apol.*, 36 C. <<

[607] *Apol.*, 36 B. <<

[608] *Carta VII*, 325 E sí. <<

[609] *Carta VII*, 325 E-326 A. En la *República*, 499 C. hace también hincapié en la posibilidad de llegar a realizar el mejor estado posible, aunque por el momento faltase el *kairos* para ello. <<

[610] *Carta VII*, 326 B. <<

[611] *Carta VII*, 325 C-E. <<

[612] A esta conclusión llegaba A. E. Taylor, en su *Plato*, p. 20. <<

[613] M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, p. 227. <<

[614] En mi nota critica sobre el libro de Taylor, publicada en *Gnomon*, vol. IV, p. 9, he expuesto que estas palabras de la *Carta VII*, 326 A, λέγειν τε ἠναγκάσθην κτλ, que Taylor, *Plato*, p. 20, aplica a toda la *República*, deben interpretarse como alusión a la enseñanza oral. También se explica asi la coincidencia de *La asamblea de las mujeres* de Aristófanes con las teorías de Platón en su *República*. <<

[615] Ya en *Apol*., 39 C-D, se anuncia programáticamente esta continuación. <<

[616] Cf. A Diès, *Autour de Platon* (París, 1927), pp. 156 *s*. <<

[617] Así, especialmente H. Maier, *Sokrates*, p. 246. La reacción de Burnet y Taylor contra esta tendencia a privar de lógica al espíritu socrático es razonable; pero estos autores van demasiado lejos y simplifican excesivamente la solución del problema al atribuir al Sócrates *real* todo lo que Platón dice acerca de Sócrates. <<

[618] Jenofonte, *Mem*., IV, 6, 1. <<

[619] Véase H. Raeder, Wilamowitz, Pohlenz y otros. (Cf. notas 2 y 10 de este capitulo.) <<

[620] Por ejemplo, a Ritter, *Platon*, t I, p. 557, le parece inconcebible que pueda encontrarse en Platón algo semejante a la famosa interpretación aristotélica de las ideas platónicas como verdades existentes por sí mismas. Ha sido J. Stenzel, *ob. cit*. (Cf. nota 1, de este capítulo), quien ha aportado explicaciones decisivas a este aspecto del problema. <<

[621] Aristóteles, *Metaf*., A 6, 987 a 32 *ss*. <<

[622] Cf. *infra*, lib. IV, cap. I. <<

[623] *Rep*., II, 537 C: el verdadero dialéctico es el sinóptico, capaz de abarcar las cosas en su conjunto. La misma descripción del dialéctico aparece en el *Fedro*, 265 D. <<

[624] El cotejo del empleo de los conceptos *eidos* e idea en los diálogos de Platón tendría que abarcar también, para llegar a resultados concluyentes, otras palabras y giros usados para describir lo uno en lo múltiple, tales como ὁπότε ἐστίν, αὐτὸ ὅ ἐστιν y otros por el estilo. <<

[625] Aristóteles, *Metaf.*, M y N. <<

[626] *Eutifrón*, 6 E. Cf. la lista de ejemplos de las palabras *eidos* e *idea* que da C. Ritter, en *Neue Untersuchungen über Platón* (Munich, 1910), pp. 228-326. <<

[627] Ésta es la verdad permanente de la interpretación de Platón por Schleiermacher frente a la de todos los que vienen después de él. Hay que reconocer a Paul Shorey, *The Unity of Plato's Thought* (Chicago, 1904), el mérito de haber retenido firmemente este punto de vista en una época en que la teoría de la evolución amenazaba con desintegrar por entero esta unidad. El propio Shorey ha expuesto con toda claridad (p. 88) que la *unity does not preclude development*. <<

[628] Permítasenos que, por razones de brevedad, conservemos la traducción tradicional de las palabras griegas *areté* y *epistémé* por «virtud» y «saber», respectivamente, aunque ambas expresiones sean igualmente equívocas, por tener las conocidas acepciones concomitantes modernas que las palabras griegas no tenían. Quien no tenga la suficiente independencia de juicio para atribuir siempre a la palabra «virtud» el sentido griego, después de todo lo que desde el comienzo del primer libro hemos venido exponiendo en el transcurso de nuestro estudio sobre la esencia de la *areté* de los griegos, y para no dar a la palabra «saber» el sentido que tiene en la actualidad la palabra «ciencia», sino el significado espiritual de los *valores*, de lo que los griegos llaman *frónesis*, no saldrá ganando nada tampoco porque se empleen constantemente los términos griegos en vez de los términos modernos más o menos equivalentes. <<

[629] La opinión de que partimos, o sea la de que el *Protágoras* presupone ya los diálogos menores de Platón, habrá de verse confirmada en el transcurso de nuestra interpretación. Wilamowitz incluye este diálogo entre las obras más antiguas de Platón y Arnim la considera incluso como la más antigua de todas. Wilamowitz basa este criterio en su convencimiento de que los diálogos socráticos más antiguos de Platón, incluyendo el *Protágoras*, no tenían aún un carácter filosófico (Cf. *supra*, p. 468). Arnim, en *Platos Jugenddialoge und der Phaidros*, pp. 24-35, fundamenta su tesis en la prueba que pretende aportar de que el *Laques* presupone el *Protágoras* como anterior a él. A mi juicio, ambos puntos de vista son igualmente insostenibles. <<

[630] *Prot*., 310 A *s*. <<

[631] *Prot*., 311 A *ss*. <<

[632] *Prot*. 312 A. <<

[633] Estudiar para formarse en una profesión es ἐπὶ τέχνη μανθάνειν los καλοὶ κἀγαθοί con Protágoras estudian sólo ἐπὶ παιδείᾳ (321 B), es decir, para su propia educación. <<

[634] Cf *supra*, pp. 414 *ss*. <<

[635] *Prot*., 313 A. Son auténticamente socráticos los motivos del peligro y del alma, que aparecen en este pasaje. Cf. también 314 A 1-2, 314 B 1. <<

[636] Cf. sobre este aspecto de la nueva cultura ver *infra*, pp. 493 *s*. <<

[637] *Prot*., 313 A-314 B. <<

[638] *Prot*., 313 D-E: postulado del médico de almas; 313 C 6: el saber como alimento del alma. El motivo del cuidado médico del alma (ψυχῆς θεραπεία) aparece, sistemáticamente elaborado, en el *Gorgias*. Cf. *infra*, pp. 516 *s*. <<

[639] *Prot*., 313 D 2; 313 D 8; 313 E 3; 314 B 3. <<

[640] *Prot*., 314 C *ss*. <<

[641] *Prot.*, 314 E-315 B. <<

[642] *Prot.*, 315 C. <<

[643] *Prot.*, 315 d. <<

[644] *Prot.*, 319 A. <<

[645] En *Prot.*, 319 A, ἐπάγγελμα es la «promesa» que el maestro hace al discípulo de enseñarle una determinada cosa. El verbo es ἐπαγγέλλεσθαι y también ὑπισχνεῖσθαι (Cf. nota 22), que en este caso significa «hacer saber». En latín, la palabra equivalente a este ἐπαγγέλλεσθαι, es *profiteri*, de donde se deriva el término de *professor* empleado en el Imperio romano para designar al sofista dedicado a la enseñanza. <<

[646] *Prot.*, 316 D. <<

[647] *Prot.*, 316 D-E. <<

[648] *Prot.*, 316 D. <<

[649] *Prot.*, 317 B: ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους. Cf. la palabra ὁμολογεῖν, que aparece también en 317 B 6 y 317 C 1. <<

[650] *Prot.*, 317 C-D. <<

[651] *Prot.*, 318 A. <<

[652] *Prot.* 312 E. <<

[653] *Prot.* 318 C. <<

[654] *Prot.* 318 E. Protágoras critica aquí, de pasada, a los sofistas del tipo de Hipias, que se dedican a la enseñanza de las llamadas «artes liberales», llamándolos corraptores de la juventud (λωβῶνται τοὺς νέους). <<

[655] *Prot.*, 318 E, 5-319 A 2. <<

[656] *Prot.* 319 A. <<

[657] *Prot.*, 319 B-C. <<

[658] *Prot.*, 319 D. <<

[659] *Prot.*, 319 E. <<

[660] *Prot.*, 320 A. <<

[661] *Prot.*, 320 B. <<

[662] Cf. *supra*, pp. 207 *s.*, 209, 264 *ss.* <<

[663] Cf. supra., pp. 280 *ss.* <<

[664] Cf. *supra*, p. 285. <<

[665] Ya en Homero aparece expresada la duda en la omnipotencia de la educación. Cf. *supra*, p. 42. <<

[666] En *Prot.*, 319 C 7, Sócrates llama τὰ ἐν τέχνῃ ὄντα al campo de lo asequible a la formación intelectual. Cf. también *Gorgias*, 455 B, *Laques*, 185 B. La característica de este tipo de saber y de cultura es la existencia de profesores y exámenes. Cf. *Gorgias*, 313 E *ss.* <<

[667] Es la objeción principal que Sócrates alega antes y después del discurso de Protágoras: *Prot.*, 319 B 2 y 328 E. <<

[668] Cf. *supra*, pp. 282 *ss.* <<

[669] *Prot.*, 328 D-E. <<

[670] *Prot.*, 329 B. <<

[671] *Prot.*, 329 C. Cf. 322 B-323 A. <<

[672] Cf. *supra*, pp. 471 *ss.* <<

[673] *Prot.*, 329 C 6. <<

[674] Esto es característico en cuanto a la relación entre el Protágoras y aquellos diálogos menores. En el *Protágoras* el autor se remonta de nuevo a ellos y los desarrolla. <<

[675] *Prot.*, 329 D. <<

[676] *Prot.*, 329 E. <<

[677] Por ejemplo, el apartado siguiente, *Prot.*, 349 D *ss.*, recuerda el Laques y los intentos hechos en él para captar la esencia de la valentía. Si aquí no se repiten de un modo pedantesco todos y cada uno de los matices de las distinciones hechas en el Laques, ello no quiere decir que este último diálogo represente una

etapa más avanzada de investigación dialéctica y que, por tanto, sea posterior al *Protágoras*. (En cuanto al pensamiento de Arnim, *ob. cit.*, Cf. nota 2 de este capítulo.) <<

[678] *Prot.*, 330 C *s.*; 332 A *s.*; 333 D *s.* <<

[679] *Prot.*, 331 B 8, 322 A 1, 333 E, 350 C-351 B. <<

[680] Cf. *supra*, p. 485. <<

[681] *Prot.*, 335 B-C. <<

[682] *Prot.*, 338 E. Aquí Protágoras declara que el conocimiento de los poetas (περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι) constituye «la parte fundamental de la *paideia*». <<

[683] Elige esta poesía porque trata de la esencia de la *areté*, aunque no aporte nada al problema, planteado por Sócrates, de las «partes» de la *areté* y de su relación con el todo. Platón enlaza aquí directamente la *paideia* sofística a aquel aspecto de la antigua poesía que traducía una reflexión consciente sobre la *areté* y, por tanto, sobre la educación. Para ilustrar esto, Simónides era un autor especialmente indicado. <<

[684] *Prot.*, 345 E. Sócrates llega a esta interpretación históricamente falsa siguiendo menos el sentido de las palabras de Simónides que a través de su consecuencia lógica. Lo que él busca, incluso en los poetas, es la verdad absoluta, tal como él la ve. <<

[685] *Prot.*, 349 D *ss*. Sócrates vese obligado a apelar a la fama de Protágoras como el más grande representante de la *paideia* para convencerle de que siga tomando parte en la conversación. <<

[686] *Prot.*, 350 C *ss*. <<

[687] *Prot.*, 351 B *ss*. <<

[688] *Prot.*, 351 D. <<

[689] *Prot.*, 352 B. <<

[690] *Prot.*, 352 C 3-7. <<

[691] *Prot.*, 352 D. Protágoras dice: «Si hay algún hombre en el mundo para quien sería una deshonra (αἰσχρόν) no considerar

la sabiduría y el saber como las más poderosas de todas las fuerzas humanas, ese hombre soy yo.» Pero se ve claramente que lo que le mueve a asentir a las palabras de Sócrates no es tanto una certeza interior como el miedo a la vergüenza que significaría para él, representante de la *paideia*, el dudar de la fuerza del saber. Sócrates, que se da cuenta bien de esto, lo utiliza para enredar a su adversario en contradicciones consigo mismo. Cf. el miedo de éste ante el choque de la sociedad (αἰσχρόν) como medio de refutación en *Prot.*, 331 A 9, 333 C; *Gorg.*, 461 B y, sobre todo, 482 D *ss.*, donde Calicles pone al descubierto este «ardid» de Sócrates. <<

[692] *Prot.*, 352 D-E. <<

[693] *Prot.*, 353 A. <<

[694] *Prot.*, 353 A. <<

[695] Está claro por qué Platón hace que Sócrates emplee aquí el ardid de preguntar a la «masa» en vez de Protágoras. Así hace que le sea más fácil a Protágoras asentir, pues de otro modo, por miedo al choque de la sociedad, tendría, seguramente, reparo en contestar en su propio nombre. Cf. *supra*, nota 64. <<

[696] *Prot.*, 353 C *ss.* <<

[697] *Prot.*, 353 D-E; 354 B. <<

[698] Es en este pasaje donde el concepto fundamental del fin (τέλος) aparece por vez primera en Platón. Cf. 354 B 7, 354 D 2, 354 D 8, así como también el verbo correlativo ἀποτελευτᾶν (εἰς ἡδονάς) en 354 B 6 y τελευτᾶν en 355 A 5. Sinónimo de τέλος: Cf. 355 A 1, «el bien» (ἀγαθός). En el *Gorgias*, 499 E, la misma idea está expresada por «la razón de por qué» (οὗ ἕνεκα), que equipara al «bien». <<

[699] *Prot.*, 356 A. <<

[700] *Prot.*, 356 B. <<

[701] *Prot.*, 356 C-E. <<

[702] *Prot*., 356 E-357 A. <<

[703] *Prot*., 357 A-B <<

[704] *Prot*., 357 B. El concepto de la medida y del arte de medir (*metretiké*., que aquí se emplea repetidamente y con gran insistencia (Cf. 356 D 8; 356 E 4; 357 A 1; 357 B 2 y 357 B 4), tiene una importancia fundamental para la concepción platónica de la *paideia* y del saber. Aquí aparece primeramente como simple postulado y además aplicado para determinar el supremo bien, el cual no se concibe, ni mucho menos, en sentido socrático. En obras posteriores de Platón este concepto revelará su verdadera fuerza y su pleno contenido. <<

[705] *Prot*., 357 C-D. <<

[706] *Prot*., 358 A. <<

[707] *Quic tacet, consentire videtur*. <<

[708] *Prot*., 358 B 6. <<

[709] *Prot*., 358 D. <<

[710] Cf. *supra*, p. 501 y nota 57. <<

[711] *Prot*., 349 D. <<

[712] *Prot*., 349 E. <<

[713] *Prot*., 358 D 6. <<

[714] *Prot*., 358 E. <<

[715] *Prot*., 359 D. <<

[716] *Prot*., 360 B-C. <<

[717] *Prot*., 360 D 5. <<

[718] *Prot*., 360 E 6. <<

[719] *Prot*., 361 A., *supra*, pp. 281 y 497. <<

[720] Cf. *Teeteto*, 155 A. <<

[721] *Prot*., 361 B 2. Cf. 358 C 5, donde la «ignorancia» se define, en sentido socrático, como error con respecto a los verdade-

ros valores (ἐψεῦσθαι περὶ τῶν πραγμάτων τῶν πολοῦ ἀξίων). <<

[722] Tal es la definición del sofista en Platón; Cf. *Prot*., 349 A: παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλος. Los sofistas se comprometen a educar hombres: παιδεύειν ἀνθρώπους (*Apol*, 19 E; *Prot*., 317 B), lo que en *Apol*., 20 B se equipara a «poseer conocimientos de la *areté* humana y política». <<

[723] *Apol*., 19 E-20 C. Jenofonte, *Mem*., I, 2, 2. Cf. *supra*, p. 438. <<

[724] *Prot*., 361 C. Hasta qué punto agitó este problema el pensamiento de los contemporáneos de Sócrates nos lo revela no sólo el testimonio de un sofista de la misma época como el autor de las llamadas *Dialexeis* (Cf. el cap. 6 de esa obra en Diels, *Vorsokratiker*, t. II, 5a ed., pp. 405 *ss*.), sino también, por ejemplo, una discusión como la prueba de *Las suplicantes* de Eurípides (v. 911-917), según la cual la virtud de la valentía puede enseñarse exactamente lo mismo que se enseñaba hablar a un niño y a escuchar y decir lo que no sabe. Eurípides saca de aquí la conclusión de que todo depende de que se emplee la *paideia* adecuada. <<

[725] La investigación a fondo sobre qué clase de conocimiento y de ciencia (τέχνη καὶ ἐπιστήμη) sea este arte de la medida, la reserva Sócrates al final del *Protágoras* (357 B) para otra ocasión. <<

[726] Cf. *supra*, p. 504. <<

[727] El punto de vista extremo en esto es el aplicado por Wilamowitz en su *Platón*, t. I, a los distintos diálogos. Una obra como el *Fedro*, por ejemplo, en la que se investigan las relaciones entre la retórica y la dialéctica, es expuesta por este autor bajo el título lírico de «Un venturoso día de verano». <<

[728] La frase es de Wordsworth. No puede pasarse por alto la relación entre el punto de vista de Wilamowitz y el libro de Dilthey titulado *Vida y poesía*. <<

[729] John Finley (*Harvard classical studies*, 1939) ha señalado acertadamente que Gorgias no puede ser considerado como el creador exclusivo del arte retórico ni como su único representante en Atenas. <<

[730] *Prot.*, 319 A-D. <<

[731] *Gorg.*, 449 D, 451 A. <<

[732] *Gorg.*, 450 A, 451 D, 454 B. <<

[733] *Gorg.*, 456 A *ss.* <<

[734] *Gorg.*, 456 B. <<

[735] *Gorg.*, 456 B 6 C. <<

[736] *Gorg.*, 455 D-E. (Cf. 455 B.) <<

[737] *Gorg.*, 454 E-455 A. <<

[738] *Gorg.*, 456 D-457 C. <<

[739] *Gorg.*, 456 E, 457 C. <<

[740] *Gorg.*, 459 D-E. <<

[741] *Gorg.*, 460 A. Cf. sobre la caracterización de la respetabilidad burguesa de Protágoras, cap. V, nota 64. <<

[742] *Gorg.*, 460 D. <<

[743] *Gorg.*, 461 B-C. Cf. cap. V, nota 64. <<

[744] *Gorg.*, 481 B *ss.* <<

[745] *Gorg.*, 462 B. <<

[746] Aristóteles, *Metaf.*, A 1,981 a 5, entiende por *techné* la hipótesis general (ὑπόληψις) sobre casos análogos formada después de numerosas observaciones de la experiencia. <<

[747] La techné comparte con la *empeiria* («experiencia») el carácter práctico. Cf. Aristóteles, *loc. cit.*, 981 a 12. <<

[748] El «arte de la medida» se encuentra en *Prot.*, 356 D-357 B. Esto viene a limitar el postulado mantenido en *Prot.*, 319 A, de que la *paideia* de Protágoras es la *«techné* política». <<

[749] Cf. la tesis doctoral, sugerida por mí, de F. Jeffré, *Der Begriff der Techné bei Plato* (1922). La tesis está inédita, pero el manuscrito obra en poder de la biblioteca de la Universidad de Kiel. <<

[750] *Gorg.*, 462 B-D. <<

[751] *Gorg.*, 463 B. <<

[752] *Gorg.*, 463 D. <<

[753] *Gorg.*, 464 A-C 5. <<

[754] *Gorg.*, 464 C 5-D. <<

[755] *Gorg.*, 464 D, 465 B-D. <<

[756] *Gorg.*, 465 A. Platón resume concisamente en este pasaje los resultados de todo su análisis del concepto de la *techné*. No hay ningún ἄλογον πρᾶγμα que merezca ser llamado *techné*. En esta definición de los rasgos fundamentales que determinan la estructura de una *techné* es importante no perder de vista el rasgo de que toda *techné* tiende a lo mejor; dice, por tanto, su relación a un valor y, en última instancia, el más alto de todos los valores. Sirve a la realización del valor supremo en el campo de la realidad sobre que versan sus actividades. El modelo que Platón presenta en este análisis de la esencia de una verdadera *techné* es la medicina. Cf. 464 A y D. De ella arranca el concepto de la terapéutica o «cuidado» del alma y el cuerpo, la imagen de apuntar al blanco (οτοχάζεσθαι) de lo mejor, así como las denominaciones de esto como bienestar o constitución adecuada (εὐεξία). Cf. *infra*, lib. IV, el capítulo relativo a la medicina griega. El «arte político», que es la meta de la filosofía y la cultura nuevas que se trata de fundar, se concibe a modo de una medicina del alma. <<

[757] Para Platón la paradoja es el medio fundamental de expresión filosófica, como había comprendido ya claramente su contemporáneo Isócrates con su fina percepción para captar la peculiaridad y la fuerza de la forma artística. Que en su *Elena*, caps. 1-3, piensa sobre todo en Platón, creo dejarlo demostrado *infra*,

lib. IV, y ha sido puesto de manifiesto ya por otros. Es interesante ver cómo Isócrates intenta comprender este fenómeno sobre el fondo de la filosofía griega anterior y, al mismo tiempo, presentarlo como el fallo general de *toda* la filosofía. Naturalmente, no logra ver clara la esencia del problema. <<

[758] *Gorg.*, 465 C. <<

[759] Cf. *supra*, pp. 415 s <<

[760] *Gorg.*, 481 C. «Si tú [Sócrates] hablas en serio, y lo que dices es verdad, ¿no habría que llegar a la conclusión de que nuestra vida humana se ha venido a tierra, y de que somos en todo visiblemente lo contrario de lo que debiéramos ser?» <<

[761] *Gorg.*, 466 B *ss*. La capacidad de la retórica de conferir poder se hacía resaltar ya en el discurso de Gorgias: 451 D, 452 D, 456 A *ss*. <<

[762] Cf. *supra*, p. 508. <<

[763] En *Gorg.*, 466 B 11 *ss*., se toma como base esta definición del concepto del poder por Polo, que Sócrates refuta. La palabra griega para expresar el concepto de poder en este sentido era δύναμις, μέγα δύνασθαι. Cf. 466 B 4, 466 D 6, 467 A 8, 469 D 2. Platón contrapone en la *República* el poder y el espíritu, la *dynamis* y la *frónesis*. *Dynamis* es poder en sentido físico; *kratos*, poder en sentido legal, jurídico-estatal. <<

[764] Platón se manifiesta constantemente en este sentido. Cf. *Gorg.*, 466 B 11, 466 D 7, 467 A 8, 469 C 3, 469 D 2, etcétera. <<

[765] Arquíloco, frag. 22 (Diehl). Cf. *supra*, pp. 126 *s*. <<

[766] Solón, frag. 23 (Diehl). <<

[767] *Gorg.*, 469 C. <<

[768] *Gorg.*, 470 E. <<

[769] Esto se destaca de un modo expreso en *Rep.*, 498 A 1 *s*. <<

[770] Esto se expone con cruda franqueza en el discurso del enviado ateniense en las negociaciones con la pequeña isla de Melos, a la que se trata de obligar a un abandono de su neutralidad. Tucídides, V, 104-105. Cf. *supra*, pp. 360 *ss*. Y de modo semejante, en el discurso del embajador en Esparta, Tucídides, I, 75-76. Cf. *supra*, p. 357. <<

[771] *Gorg*., 470 E 9. <<

[772] Seria históricamente falso equiparar sencillamente a esta baja concepción de la «naturaleza» del hombre en general el punto de vista cristiano, que aparece plasmado en tantas formas y modalidades distintas. <<

[773] Cf. *supra*, p. 285. <<

[774] Nos llevaría muy lejos citar todos los pasajes que existen en apoyo de esto. El pasaje principal en lo que se refiere a la equiparación de la *areté* con lo que corresponde a la naturaleza humana (κατὰ φύσιν) y de lo malo con lo contrario a la naturaleza (κατὰ φύσιν), en *Rep*., 444 C-E. La *areté* es la salud del alma; es, por tanto, el estado normal, la verdadera naturaleza del hombre. Es decisiva en este punto la concepción médica que Platón tiene de la naturaleza como una realidad que lleva en sí misma su propia norma. <<

[775] *Gorg*., 466 C. <<

[776] Cf. sobre lo que sigue *Gorg*., 466 B *ss*., especialmente 467 A. <<

[777] *Gorg*., 467 C 5-468 C. <<

[778] 51a Una trasmutación semejante del concepto del poder y de la tendencia al poder (πλεονεξία) en sentido moral la encontramos en Isócrates, en el discurso de la paz, 33. Cf. *infra*, lib. IV. Y está tomada del *Gorgias* y la *República* de Platón, con toda la argumentación de la parte 31-35 de este discurso. <<

[779] *Gorg*., 472 E. <<

[780] Cf. *Prot.*, 324 A-B. Aquí se dice que ya en tiempo de los sofistas se había abandonado la vieja concepción de la pena como retribución (τὸν δράσαντα παθεῖν) y se la consideraba como un medio de educación (teoría teleológica, no causal, de la pena). Platón lo interpreta en el sentido de su concepción médica del arte del estado y concibe la pena como curación. <<

[781] *Gorg.*, 477 A *ss.* <<

[782] *Gorg.*, 471 D 4. <<

[783] *Gorg.*, 481 B-C. <<

[784] *Gorg.*, 485 D-E. <<

[785] Una figura característica de la hostilidad de la parte de la ciudadanía pasada de moda contra la cultura sofística, que se refleja también en la comedia, es la figura de Anito que aparece al final del *Menón* platónico. Anito figura también entre los acusadores de Sócrates, quien en la *Apología* se defiende de los que lo confunden con los sofistas. <<

[786] *Gorg.*, 484 E, 485 E-486 C. <<

[787] *Gorg.*, 487 C. Sócrates localiza esta adquisición altamente política sobre la *paideia* en un círculo que considera indicado caracterizar mediante la indicación de otros tres nombres de ciudadanos atenienses conocidos. Andrón, hijo de Androcio, era miembro del grupo político de los Cuatrocientos que en el año 411 dieron el golpe de estado oligárquico. Platón lo menciona como oyente de Protágoras en *Prot.*, 315 C. Su hijo Androcio es el conocido estadista e historiador oligárquico contra el que se dirige el discurso de Demóstenes. De Nausíquides de Colargos y de Teisandro de Afidna no tenemos ninguna otra información; únicamente hay noticias de los descendientes del primero como ciudadanos ricos. (Cf. Kirchner-Klebs, *Prosop. Att.*, II, 113-114.) <<

[788] Tucídides, II, 40, 1. Cf. *supra*, p. 291. <<

[789] Acerca de su escrito programático contra los sofistas, Cf. *infra*, lib. IV. <<

[790] Platón se esforzó en individualizar su Calicles, no sólo con su arte realista del retrato, sino además presentándolo como miembro de aquel círculo de ciudadanos atenienses distinguidos a que nos hemos referido más arriba (en la nota 60). Es, indudablemente, una figura tan histórica como Anito, enemigo de Sócrates y adversario de los sofistas, que aparece en el *Menón*, siendo indiferente para estos efectos el que Calicles fuese el nombre real del personaje o simplemente un seudónimo. <<

[791] Cf. *supra*, p. 520. <<

[792] La naturaleza y su ley ocupan en este caso el lugar de la divinidad, de la que originariamente solían derivarse el poder humano y la ley humana. Cf. *supra*, pp. 295 *ss*. <<

[793] *Gorg*., 482 E. <<

[794] A quien no pueda defenderse a sí mismo (αὐτὸς αὐτῷ βοηθεῖν) cuando sufra una injusticia, más le valdría morirse. Cf. *Gorg*., 483 B. Más adelante, 485 C 5, se ve que la capacidad del fuerte para defenderse a sí mismo es la suma y compendio de la libertad para Calicles (Cf. *infra*, nota 77). <<

[795] *Gorg*., 483 B-C. <<

[796] *Gorg*., 483 C 8-D. En esta época racional, el ejemplo de la experiencia aparece ocupando el lugar del paradigma mítico de la antigua poesía parenética. <<

[797] *Gorg*., 483 E-484 C. Cf. acerca de la teoría sofística del derecho del más fuerte, A. Menzel, *Kallikles* (1923). <<

[798] *Gorg*., 470 E. Cf. *supra*, p. 520. <<

[799] En la concepción de la ley como una traba (δεσμός) contraria a la naturaleza Calicles coincide con el sofista Antifón y con su teoría del nomos y la *physis*. El sofista Hipias, en Platón, *Prot*., 337 C, dice también que la ley es el tirano del hombre. Es cierto que ninguno de estos dos sofistas deriva de aquí el derecho del más fuerte, como Calicles, sino que ambos se orientan en la dirección contraria. Cf. *supra*, 298 *s*. <<

[800] *Gorg.*, 484 C. <<

[801] *Gorg.*, 484 C 4-485 A. <<

[802] *Gorg.*, 485 A. <<

[803] Cf. *Gorg.*, 484 C, el reproche de Calicles: περαιτέρω τοῦ δέοντος ἐνδιατρίβειν y πόρρω τῆς ἡλικίας φιλοσοφεῖν. Cf. *Rep.*, 498 A-C. <<

[804] Para Calicles (*Gorg.*, 485 C), de este peligro constante de perder la posición de ciudadanía a que se halla expuesto el débil, se deduce que los adeptos a la filosofía de Sócrates «carecen de libertad». Es un reproche que sólo puede comprender bien quien recuerde que los griegos designan siempre la verdadera *paideia* como la «*paideia* de los hombres libres». Calicles procura demostrar que posee plenamente una alta cultura por medio de abundantes citas poéticas de Eurípides y Píndaro, entretejidas según la moda de la época con su argumentación (486 B-C). <<

[805] *Gorg.*, 487 B 6. <<

[806] Antifón, frag. 44 A 1-6, especialmente A 4 y 4. Diels, *Vorsokratiker*, 5.ª ed., t II, pp. 346 *ss*. <<

[807] Tucídides, V, 105, 4, presenta a los atenienses, en sus negociaciones con los de la isla de Melos, exponiendo el principio del natural egoísmo de poder del estado bajo la fórmula de que lo agradable es lo moralmente bueno (τὰ ἡδέα καλὰ), lo que responde precisamente al criterio de la masa y de los sofistas en el Protágoras de Platón (Cf. pp. 504 *ss*.). Es, dicen, un principio que no reconocemos solamente nosotros, sino que reconocen también los espartanos. <<

[808] *Gorg.*, 488 B 3-489 A, 491 B. <<

[809] *Gorg.*, 491 D. Es el problema fundamental de toda la «política» socrática. Cf. *supra*, p. 433. <<

[810] *Gorg.*, 491 E-492 D. <<

[811] *Prot.*, 354 D, 355 A. Cf. *supra*, p. 504. <<

[812] *Gorg.*, 492 E. <<

[813] *Gorg.*, 494 A. <<

[814] *Gorg.*, 494 B-499 C. <<

[815] *Gorg.*, 499 D-500 A. <<

[816] Así, Wilamowitz y Pohlenz. Interpretación acertada es la de Raeder, Arnim, Shorey y Taylor. <<

[817] *Fedón*, 68 C. Cf. *Gorg.*, 495 A, 499 C. <<

[818] Amim sostiene también el punto de vista de la anterioridad del *Protágoras*, pero por una razón distinta. Cf. cap. V, nota 50. <<

[819] Cf. *supra*, p. 503. <<

[820] *Prot.*, 356 D-357 B. <<

[821] *Prot.*, 354 B 6 *ss.*, 354 D 1-3, 354 D 7-E 2, 354 E 8-355 A 5. <<

[822] *Fedón*, 69 A. <<

[823] *Gorg.*, 498 D. <<

[824] Ya en *Prot.*, 349 B, había planteado el problema de si las distintas virtudes (ἀρεταί) poseían cada una esencia propia (ἴδιος οὐσία) o designaban una única cosa (ἐπὶ ἑνὶ πράγματί ἐστιν). Este ἕν πρᾶγμα, οὐσία común es (como se señala en *Gorg.*, 499 A) el Bien (τὸ ἀγαθόν) que constituye el *telos* de toda la voluntad y la conducta humanas. <<

[825] *Gorg.*, 451 D. <<

[826] *Gorg.*, 462 C, 463 B. <<

[827] *Gorg.*, 500 A. <<

[828] *Gorg.*, 500 A 6. <<

[829] *Gorg.*, 500 B. <<

[830] Platón vuelve a presentar aquí el paralelismo con el arte médico, que tiene siempre presente en su *techné* política. Cf. *supra*, p. 517. <<

[831] *Gorg*., 501 D-502 D. Platón invoca la poesía coral y ditirámbica contemporánea y pone como ejemplo a Cinesias, de quien se burla también Aristófanes. Tampoco Calicles acierta a encontrar ningún calor educativo en su arte. A la actitud negativa mantenida por Platón contribuye, pues, la degeneración virtuosista del arte en su época. <<

[832] *Gorg*., 502 E. <<

[833] *Gorg*., 503 B. <<

[834] *Gorg*., 503 E-505 B. El *eidos*, que sirve al estadista de punto de mira para poner orden (τάξις) en su objeto, o sea en el alma humana, es el bien, que en *Gorg*., 499 E, se presenta como el *telos* de toda conducta. <<

[835] *Gorg*., 505 D. <<

[836] *Gorg*., 513 C. <<

[837] *Gorg*., 506 D. <<

[838] *Gorg*., 506 E. <<

[839] *Gorg*., 506 D-507 A. <<

[840] *Gorg*., 507 A-C. <<

[841] Cf. *supra*, pp. 485, 498 *s*. <<

[842] *Gorg*., 507 C. <<

[843] *Gorg*., 507 D 6. En este pasaje, Platón introduce el concepto del blanco como el punto hacia el cual debemos apuntar en la vida, en griego, οκοπός. Es idéntico al τέλος ο «fin», que constituye, según 499 E, el Bien. <<

[844] *Gorg*., 507 E *ss*. <<

[845] *Gorg*., 508 A. <<

[846] *Gorg*., 483 B, 486 B. <<

[847] *Gorg*., 509 B-D. <<

[848] *Gorg*., 509 D 7-510 A. <<

[849] *Gorg*., 510 A. <<

[850] *Gorg*., 510 B. La *paideia* se había establecido, en 470 E, como criterio del gobernante bueno y dichoso. <<

[851] *Gorg*., 510 C. <<

[852] 125 *Gorg*., 510 D. <<

[853] *Gorg*., 510 E-511 A. Esa imitación del déspota se convierte para él en el mayor obstáculo de la educación, como Platón expone más a fondo en la *República*, donde desarrolla sistemáticamente la teoría de que la educación se adapta en todas sus partes al espíritu de las condiciones políticas existentes. <<

[854] *Gorg*., 511 A-B. <<

[855] *Gorg*., 513 A-C. <<

[856] *Gorg*., 513 D: μὴ κάταχαριζόμενον, ἀλλὰ διαμαχόμενον. Cf. 521 A, donde la palabra «luchar» reaparece con este sentido: διαμάχεσθαι Ἀθηναίοις, ὅπως ὡς βέλτιστοι ἔσονται, ὡς ἰατρόν. Se alude, por tanto, a la lucha que el médico tiene que sostener con el paciente frivolo y reacio. También en este punto volvemos a encontrarnos con el parelelo de la medicina. <<

[857] *Gorg*., 513 E. También aquí, como en el pasaje decisivo, *Gorg*., 470 E, es la posesión de la *paideia* el único criterio decisivo para juzgar del valor tanto del dinero como de todo poder en general. En efecto, que la *kalokagathia*, en 541 A 1, no versa sino sobre el concepto de la *paideia* lo demuestra el empleo simultáneo de ambos términos sinónimos en el pasaje paralelo 470 E 6 y 9. <<

[858] Es a este empleo concreto, que conocemos de las inscripciones honoríficas, al que alude el concepto de εὐεργεσία en *Gorg*.., 513 E, pues se trata de los méritos contraídos respecto a la polis por el educador. <<

[859] *Gorg*., 514 B *ss*. Es Platón quien, siguiendo consecuentemente el hábito socrático de la indagación dialéctica, introduce el concepto del examen en la educación superior. En la *República*

erige totalmente sobre esta base la cultura del gobernante. Trátase de un concepto tomado de las *technai* de los especialistas: del médico, del arquitecto, etcétera, como el propio Platón nos da a entender con sus ejemplos. <<

[860] *Gorg.*, 514 A-E. <<

[861] *Gorg.*, 515 A-B. <<

[862] *Gorg.*, 515 C-516 E. <<

[863] *Gorg.*, 517 A. <<

[864] *Gorg.*, 517 B. <<

[865] *Gorg.*, 517 C-518 E. La concepción médica y pedagógica del estado se aplica aquí por primera vez como pauta crítica al estado histórico y contemporáneo. <<

[866] *Gorg.*, 519 A. <<

[867] *Gorg.*, 519 B-C. <<

[868] *Gorg.*, 519 E-520 B. <<

[869] *Gorg.*, 521 A. Lo que Sócrates expresa aquí es la «opción de la vida» (βίου αἵρεσις), que constituye, según su filosofía, el verdadero sentido de la existencia humana y la meta de su búsqueda de la verdad. La opción preexistencial de la suerte de la vida en el más allá, que Platón pinta en el mito final de la *República* (617 B-620 D), sirve de fondo metafísico a esta opción terrenal. El pasaje del *Gorgias* es, a su vez, el desarrollo del motivo de la *Apología* (29 D) en que Sócrates opta también, ante el peligro inminente que amenaza su vida, por la conservación de su *bíos* filosófico. <<

[870] *Gorg.*, 521 C-522 A. <<

[871] *Gorg.*, 522 D. Este βοηθεῖν ἑαυτῷ, la conservación de la salud del propio yo, es lo contrario a lo que Calicles entiende por la fuerza mediante la cual se salva el yo físico; Cf. supra p. 528. Si el saber de Sócrates, idéntico a la propia *areté*, constituye un medio de defenderse a sí mismo (en un sentido elevado del

yo), comprendemos en seguida por qué Sócrates insiste ya en el Protágoras (352 C) en que esa filosofía es «capaz de venir en ayuda del hombre». El sentido de este βοηθεῖν es el mismo que tiene esta palabra en la medicina: el de curar al hombre y devolverle la salud. Cf. *infra*, lib. IV, cap. I, nota 11. <<

[872] *Gorg.*, 513 C. Platón llama a esto el «efecto usual» (τὸ τῶν πολλῶν πάθος) del mensaje socrático. <<

[873] Cf. *supra*, p. 415. <<

[874] *Gorg.*, 523 A *ss*. <<

[875] En este error incurre la mayoría de los investigadores que abordan a Platón movidos por el interés del historiador de la religión en la órfica. El que llega más lejos en este sentido es Macchioro, que pura y simplemente deriva de la órfica la filosofía de Platón en su mayor parte. <<

[876] *Gorg*. 523 E: αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχὴν θεωροῦντα. Las envolturas engañosas, en 523 B-D. <<

[877] *Gorg.*, 524 B-D. <<

[878] Las islas de los bienaventurados, en 523 B, 524 A, 526 C; los pecadores curables e incurables, en 525 B-C, 526 B 7. <<

[879] *Gorg.*, 525 C-D. Entre ellos figuran también Arquelao, rey de Macedonia, y los demás tiranos cuya bienaventuranza pone Sócrates en tela de juicio (470 D-E) por no saber en qué condiciones se encontraba su *paideia* y su «justicia». En el examen médico del más allá se pone de manifiesto que las almas de quienes han sido «educados sin verdad» (525 A) ya no encierran nada, sino que son almas raquíticas y amputadas. <<

[880] *Gorg.*, 527 E. <<

[881] *Gorg.*, 527 D 7. <<

[882] *Prot.*, 358 C. <<

[883] *Prot.*, 357 B 5. <<

[884] Cf. *supra*, pp. 448, 485. <<

[885] *Gorg*., 521 D. <<

[886] Esta crítica de la *paideia* existente se desarrolla más en detalle en la *República*, 492 B *ss*., sobre todo en 493 A-C. Cf. *infra*, pp. 667 *s*. <<

[887] Calicles confunde la crítica del estado ateniense por Sócrates con la oposición espartana de la minoría oligárquica de Atenas, *Gorg*., 515 E. Considera a Sócrates sometido espiritualmente a este círculo de opinión. Pero Sócrates hace hincapié en que sólo enjuicia aquello que él como cualquier otro ve y oye en torno suyo. Con esto, Platón quiere, evidentemente, poner de relieve que se abstiene de toda política de partido y que pretende elevar su crítica a otro nivel. <<

[888] Cf. *supra*, p. 452. <<

[889] *Carta VII*, 324 E, y final del *Fedón*. <<

[890] *Carta VII*, 324 E, 325 B-326 B. <<

[891] *Carta VII*, 325 C *ss*. <<

[892] *Carta VII*, 331 D. <<

[893] *Prot*., 357 B. <<

[894] *Men*., 70 A. <<

[895] *Men*., 71 A. Desde el punto de vista científico este orden aparece como el único lógico y evidente, pero los antiguos poetas estaban muy lejos de plantear el problema de la esencia de la *areté* en esta forma tan general, aun cuando creían que debían dar a una *areté* preferencia sobre todas las demás, como hacían Tirteo, Teognis y Jenófanes. Cuando Sócrates condiciona la adquisición de la *areté* a la solución del problema de su esencia, es decir, a un difícil y complejo proceso intelectual, esto quiere decir que la *areté* ha pasado a ser algo problemático para él y para su época. <<

[896] *Men*., 71 D-E., <<

[897] *Men*., 72 A <<

[898] *Men*., 72 B, presenta como la meta de la investigación la esencia (ουσία) de una cosa. Pero antes Cf. *Prot*., 349 B. <<

[899] Men 72 C-D. <<

[900] *Men*., 72 C. Cf. el ejemplo dado en 72 B. <<

[901] *Men*., 72 C 8. <<

[902] *Men*., 72 E. <<

[903] En *Gorg*., 499 D y 504 B, Platón menciona «entre otros» la salud y la fuerza como ejemplos de las «virtudes del cuerpo» (ἀρεταὶ σώματος). En *Leyes*, 631 C, aparecen emparejadas la salud, la belleza y la fuerza, trinidad que cita también Aristóteles (frag. 45, ed. Rose) en el *Eudemo*, cuando todavía pisa terreno platónico y es un buen testigo de la doctrina académica vigente. <<

[904] *Men*., 73 C. <<

[905] *Men*., 75 A. <<

[906] *Men*., 74 A. <<

[907] Cf. *Prot*., 329 C-D, 349 B. <<

[908] 16 *Men*., 77 A. <<

[909] El «momento» visual que trasciende de esta designación del acto lógico va implícito también en términos como *eidos* e *idea*, que hacen hincapié en la visión o en la imagen. La raíz de ambos términos es la misma que la de la palabra latina video. <<

[910] El concepto del *eidos* aparece ya en los comienzos de la carrera de Platón como escritor, en el *Eutifrón*, 5 D y 6 D-E. En el *Gorgias*, 503 (Cf. 499 E), sobre todo, se ve claramente que el *eidos* del bien ocupa un lugar central en el pensamiento de Platón. En el Menón, 72 C-D, aparece en primer plano el problema lógico de «un único *eidos*» en la multiplicidad de los fenómenos. Sobre Lisis, véase la nota 5 b del cap. VIII. <<

[911] Aristóteles, *Metaf*., A 6, 987 b 1; Μ 4, 1078 b 17-33. (Cf. A 9, 990 b 1.) <<

[912] La «escuela de Marburgo», que durante algún tiempo preconizó en numerosas publicaciones, con gran insistencia, una nueva interpretación platónica, se declaró enérgicamente contraria a la concepción aristotélica. Véase sobre todo Paul Natorp, *Platos Ideenlehre* (Marburgo, 1910). Esta reacción no condujo directamente a esclarecer la comprensión de la verdadera posición histórica ocupada por los dos grandes filósofos, porque pecaba en sentido contrario. Ahora se decía que Aristóteles había convertido falsamente las ideas de Platón en una especie de «cosas» (que las había materializado) y se defendía de esta tergiversación a Platón; pero no en un sentido verdaderamente platónico, sino en el sentido de la lógica moderna, asignándose a sus ideas un carácter puramente lógico. Fue Julius Stenzel quien, en su primer libro, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik* (Breslau, 1917) [trad. inglesa de D. J. Alian, Oxford, 1940], supo sacar las conclusiones acertadas de este intento frustrado de la escuela de Marburgo y profundizar en la verdadera situación histórica de la lógica platónica del ser. <<

[913] Cf. *supra*, p. 551, nota 6. <<

[914] El sustantivo «sinopsis» lo encontramos en *Rep.*, 537 C; el verbo συνορᾶν, en *Fedro*, 265 D, donde aparece junto a la palabra «idea» («abarcar con la mirada una sola idea de lo múltiple disperso»). En *Rep.*, 537 C, Platón deriva de este verbo el adjetivo «sinóptico», con el que caracteriza la esencia y la capacidad del dialéctico. En el *Menón*, procura también Sócrates captar la unidad de lo múltiple: 72 A-B, 74 B, 75 A. <<

[915] *Men.*, 75 D. <<

[916] Cf. *infra*, pp. 712 *s.* y *Carta VII*, 341 C. La relación de estos esfuerzos dialécticos comunes y el acto de visión intelectual que aparece al final de este camino se esclarece en la *Carta VII* mediante la comparación con el acto de frotar dos trozos de madera hasta que al fin salta la chispa. <<

[917] Cf. *supra*, p. 552, nota 13. <<

[918] *Men.*, 74 B. <<

[919] *Men.*, 74 D. <<

[920] *Men.*, 74 E. El círculo no es figura en más alto grado (οὐδὲν πᾶλλον) que el rectángulo. Cf. *Fedón*, 93 B-D. <<

[921] Cf. mi *Aristóteles*, cap. III, pp. 53-54 donde demuestro lo mismo con referencia al Fedón platónico. <<

[922] Menón se presenta como discípulo de *Gorgias*, cuya enseñanza recibió en Tesalia (Cf. *Men.* 70 B, 76 B *ss.*); es, pues, una persona instruida. <<

[923] *Men.*, 74 B. <<

[924] Cf., acerca del método de la hipótesis, *Men.*, 86 E-87 A. Asimismo se había demostrado en el Protágoras que si la *areté* constituía un saber, tenía que ser necesariamente susceptible de enseñanza. <<

[925] *Men.*, 82 B *ss.* <<

[926] *Men.*, 85 B-D. <<

[927] Cf. el concepto del volver a recordar (*anámnesis*) en *Men.*, 85 D. <<

[928] *Men.*, 86 B. <<

[929] Cf. *infra*, pp. 702 *s.* <<

[930] *Men.*, 80 A. <<

[931] *Men.*, 80 C. <<

[932] 39a *Men.*, 84 C. <<

[933] 39b *Men.*, 81 C, 81 D, 81 E, 82 B, 82 E, 84 A, 85 D, 86 B. <<

[934] *Men.*, 85 C, 86 B. <<

[935] *Men.*, 86 B-C. La búsqueda de la verdad aparece aquí no sólo como la verdadera esencia de la «filosofía» socrática, sino como la esencia de la naturaleza humana en general. <<

[936] *Men.*, 84 C 6. <<

[937] *Men.*, 84 C 11, 84 D 1, 85 D 3, 85 E 6. <<

[938] *Men.*, 85 D 4: ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὑτοῦ τὴν ἐπιστήμην. Platón se halla interesado en el caso concreto del saber matemático porque comparte este origen con el conocimiento de dos valores. Y éste es el que a Platón le interesa. <<

[939] *Men.*, 86 B. La valentía de indagar aparece aquí como la característica de la verdadera virilidad. Trátase, evidentemente, de salir al paso de los reproches de críticos como Cálleles, según los cuales la entrega permanente a la filosofía producía un efecto deprimente y quitaba al hombre la virilidad. Cf. *supra*, p. 526. <<

[940] *Men.*, 86 C 5. <<

[941] Cf. *supra*, p. 550. <<

[942] *Men.*, 78 B-C. <<

[943] *Men.*, 78 D *ss*. <<

[944] *Men.*, 79 A-B. <<

[945] *Men.*, 87 B. <<

[946] *Men.*, 87 D *ss*. <<

[947] *Men.*, 88 C 5. <<

[948] *Rep.*, 618 C. Nosotros «debemos hacer a un lado todas las otras clases de conocimiento y escoger ésta», que él describe en 618 C 8-E 4 como el conocimiento (εἰδέναι) que nos capacita para hacer la recta elección del bien y el mal (αἱρεῖσθαι ἵρεσις). <<

[949] Cf. *supra*, p. 507. <<

[950] *Men.*, 89 E-91 B, 93 A *ss*. <<

[951] *Men.*, 97 B *ss*. <<

[952] *Men.*, 99 B *ss*. θεία μοῖρα, en 99 E, 100 B; ἀπὸ τύχης τινος, en 99 A. Sobre el concepto de la *tyché* o *moira* divinas, Cf. la tesis doctoral de E. G. Berry, *The History and Develo-*

pment of the Concept of θεία μοῖρα, and θεία τύχη down to and including Plato (Chicago, 1940), donde se cita también la bibliografía anterior. Cf., además, *infra*, p. 666. <<

[953] *Men.*, 98 A. <<

[954] *Prot.*, 361 B. Cf. *supra*, p. 507. <<

[955] Cf. especialmente el discurso protréptico de Sócrates, en *Eutidemo*, 278-282 D. <<

[956] *Fedón*, 64 B. <<

[957] *Fedón*, 67 C, 83 A. <<

[958] *Fedón*, 85 B. <<

[959] *Rep.*, 496., C 8, *Carta VII*, 325 D. <<

[960] Cf. *supra*, pp. 436 *ss*. <<

[961] *Lisis*, 215 A, 215 E. Cf. Aristóteles, *Ét. nic.*, VIII, 2, 1155 a 33 *ss*. <<

[962] *Lisis*, 219 C-D. <<

[963] *Lisis*, 219 C-D. La formulación recuerda *Gorg.*, 499 E, donde Platón menciona como meta (τέλος) de todos los actos el bien, y define éste como aquello por virtud de lo cual hacemos todo lo demás. Que en el *Lisis* tiende también a eso, lo demuestra 220 B y el concepto del *telos* se apunta en 220 B: τελευτῶσιν, y en 220 D: ἐτελεύτα. El supremo φίλον es aquel al que tienden (como fundamento final) todas las relaciones amistosas. <<

[964] *Gorg.*, 507 E. <<

[965] Con esto se aporta la prueba definitiva de que la idea del bien es, en realidad, la meta que se alza detrás de las disquisiciones de todos los diálogos anteriores a Platón (Cf. *supra*, p. 478), pues el *Lisis* pertenece por entero, lo mismo por su fuerza literaria que por su actitud filosófica, a este grupo de obras, como lo confirman también los resultados de la investigación filológica. La fecha del *Lisis* y su significación para el problema de la evolu-

ción filosófica de Platón fueron objeto de una interesante polémica entre M. Pohlenz (en *Göttiner Golehrte Anzeigen*, 1916, núm. 5) y H. von Arnim (en *Rheinisches Museum*, Nueva Serie, t. LXXI, 1916, p. 364). Yo coincido con Arnim en cuanto a los orígenes tempranos del *Lisis*. <<

[966] 5c *Gorg*., 507 E-508 A, la comunidad y la amistad (φιλία) mantienen la cohesión del cosmos. Ambas se basan en el imperio del bien como suprema medida, <<

[967] *Simp*., 175 E. <<

[968] *Od*., I, 338 y otros pasajes. El cantor que triunfa en el festín glorifica la *areté* del héroe. <<

[969] Cf. Jenófanes, frag. 1 Diehl y *supra*, pp. 169 *s*. El poeta dice que los simposios son el sitio para μνημοσύνη ἀμφ' ἀρετῆς, para mantener vivo el recuerdo de la verdadera *areté*. <<

[970] Teognis, 239, habla de la supervivencia de Cirno (a quien se dirige en sus poesías) en los banquetes de la posteridad. Esto presupone su supervivencia en las poesías de Teognis. <<

[971] La literatura griega en tomo al simposio y sus restos ha sido estudiada por J. Martin, *Symposion: Die Geschichte einer literarischen Form* (Paderborn, 1931). De los discípulos de Platón escribió un *Simposio* Aristóteles y se dice que Espeusipo también relata conversaciones sostenidas en los simposios (Plutarco, en la introducción a sus *Quaestiones convivales*). <<

[972] Cf. Leyes, 641 A. Según Ateneo, V, 186 B, Jenócrates, discípulo y segundo sucesor de Platón, escribió las *Leyes para el simposio* (νόμοι συμποτικοί), destinadas a la Academia, y otro tanto hizo Aristóteles para la escuela peripatética. Este último dato es confirmado por los apuntes de la obra perdida de Aristóteles que se han conservado, entre los que figuran unas *Leyes para sisitias* (citadas también con el título de *Sobre las sisitias* o *los simposios*) y tres volúmenes de *Problemas de las sisitias*. Las *Leyes reales* (νόμοι βασιλικοί), que Ateneo, I, 3 *ss*., menciona junto a ésta?,

son, indudablemente, las mismas que los *nomoi* sobre simposios, pues se hallaban destinadas a los presidentes de los simposios (βασιλεύς τοῦ συμποσίου). En el último pasaje se cita como autor de estos reglamentos, además de Jenócrates y Aristóteles, al sucesor directo de Platón, Espeusipo. <<

[973] Cf. *infra*, lib. IV. <<

[974] *Rep.*, 416 E. <<

[975] *Leyes*, 637 A *ss.*, 639 D, 641 A *ss.* <<

[976] *Areop.*, 48-49. <<

[977] *Simp.*, 117 D. Del mismo modo, se llama a Lisias, en *Fedro*, 257 B, el «padre del discurso». <<

[978] Así dice su amigo Erixímaco en *Simp.*, 177 A. <<

[979] *Simp.*, 178 B. <<

[980] *Simp.*, 178 D. <<

[981] *Simp.*, 180 D. <<

[982] Cf. *supra*, pp. 72 *ss.* <<

[983] *Simp.*, 181 Bss. <<

[984] Cf. el motivo del pudor (αἰσχύνη) en el discurso de Fedro, *Simp.*, 178 D. <<

[985] *Simp.*, 184 D-E. Cf. los conceptos de la *areté* y la *paideusis* como meta de este *eros*. <<

[986] *Simp.*, 184 C: σϑμβαλεῖν εἰς ταὐτόν y 184 E: συμπίπτει. <<

[987] *Simp.*, 182 A-D. <<

[988] *Leyes.*, 636 C *ss.* <<

[989] *Simp.*, 186 A. <<

[990] Cf. *supra*, p. 74. <<

[991] *Simp.*, 178 B. Fedro no menciona a Empédocles, pero cita al genealogista Acusilao. <<

[992] *Simp.*, 186 B; llenado y vaciado: 186 C. <<

[993] *Simp*., 186 A-C. <<

[994] *Simp*., 186 D-E. <<

[995] Para referencias a la medicina y a su manera de concebir los problemas, Cf. 186 A, 186 B, 186 C, 186 D, etcétera. <<

[996] *Simp*., 187 A *ss*. <<

[997] Cf., sobre todo, la obra seudohipocrática *De la dieta*, libro I. <<

[998] *Simp*., 187 C-D. <<

[999] *Simp*., 187 D-E. <<

[1000] *Simp*., 189 C-D. <<

[1001] *Simp*., 191 A, 192 B *ss*., 192 E-193 A. <<

[1002] *Simp*., 191 D *ss*. <<

[1003] *Simp*., 192 C-D. <<

[1004] *Simp*., 194 E. <<

[1005] 43a Cf. *Simp*., 204 C. <<

[1006] *Simp*., 195 A *ss*. <<

[1007] Cf. especialmente el lenguaje de los himnos en la parte final del encomio de Agatón: *Simp*., 197 D-E. <<

[1008] *Simp*., 199 C. <<

[1009] *Simp*., 199 D *ss*. <<

[1010] *Simp*., 203 B. <<

[1011] *Simp*., 201 B. <<

[1012] *Simp*., 201 D *ss*. <<

[1013] *Simp*., 201 E-202 B. <<

[1014] *Simp*., 202 B-C. <<

[1015] *Simp*., 202 E. <<

[1016] *Simp*., 202 E. En *Gorg*., 508 A, Platón dice lo mismo acerca de la amistad, que es la que mantiene en cohesión al cosmos. <<

[1017] *Simp.*, 203 B-C. <<

[1018] *Simp.*, 203 C-E. <<

[1019] *Simp.*, 204 A-B. <<

[1020] *Simp.*, 204 C. <<

[1021] *Simp.*, 204 C 55. <<

[1022] *Simp.*, 204 D-205 A. <<

[1023] *Simp.*, 205 B-C. <<

[1024] *Simp.*, 205 E. <<

[1025] *Simp.*, 206 A: ἔστιν ἄρα ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὑτῷ εἶναι ἀεί. <<

[1026] El hombre que posee el verdadero amor de sí mismo (φίλαυτος) es presentado en Aristóteles, *Ét. nic.*, IX, 8, como término antagónico del egoísta. Es el que se asimila todo lo que es bueno y noble (1168 b 27, 1169 a 21) y adopta ante su propio yo la misma actitud que ante su mejor amigo. Y el mejor amigo es aquel a quien se desea todo lo bueno (Cf. 1166 a 20, 1168 b 1). La especulación en torno a la *filautía* es uno de los elementos puramente Platónicos de la ética aristotélica. <<

[1027] Aristóteles, *Ét. nic.*, IX, 4, 1166 a 1 55. Cf. 1168 b 1. <<

[1028] Cf. *supra*, p. 576. <<

[1029] Ésta es la formulación que da Platón en la *República*: Cf. p. 430. <<

[1030] *Simp.*, 206 B. <<

[1031] Cf. *Simp.*, 206 B-C. <<

[1032] *Simp.*, 207 A *ss.* <<

[1033] Cf. *supra*, p. 581. <<

[1034] *Simp.*, 207 D. <<

[1035] *Simp.*, 207 E. <<

[1036] *Simp.*, 208 A-B. <<

[1037] *Simp.*, 208 E-209 A. <<

[1038] Cf. *supra*, pp. 28 *s*., y todo el capítulo titulado «Nobleza y *areté*». <<

[1039] *Simp*., 178 D. <<

[1040] *Simp*., 209 A. <<

[1041] *Simp*., 209 B-E. <<

[1042] *Simp*., 210 A. <<

[1043] *Simp*., 211 C. <<

[1044] *Simp*., 210 E. <<

[1045] Cf. el discurso de Pausanias y el discurso de Diótima, *Simp*., 209 C. <<

[1046] *Simp*., 210 A. <<

[1047] *Simp*., 210 B. <<

[1048] *Simp*., 210 C. <<

[1049] *Simp*., 210 D. <<

[1050] *Simp*., 210 D-E. <<

[1051] *Simp*., 211 C. <<

[1052] *Simp*., 211 C 8. <<

[1053] *Simp*., 211 D. <<

[1054] *Simp*., 211 B τέλος, 211 D βίος. <<

[1055] *Simp*., 206 A. <<

[1056] *Simp*., 211 E. <<

[1057] *Simp*., 211 C. <<

[1058] *Rep*., 505 A. <<

[1059] *Rep*., 589 A. Cf. *infra*, p. 759. <<

[1060] Este último paso había sido preparado por el discurso de Diótima, 204 A-B. <<

[1061] Sócrates es el verdadero ejemplo educativo (ἐπιχειρεῖ παιδεύειν, *Simp*., 209 C) que Diótima presenta como síntoma infalible de la conmoción que produce la contemplación de un

alma bella y noble. Encarna asimismo el estado del alma en que ésta ocupa un lugar intermedio entre la sabiduría y la ignorancia, en su eterna búsqueda del conocimiento. De este modo, todo el discurso de Diótima es un análisis continuo de la naturaleza socrática. Esta naturaleza se halla totalmente animada por el *eros*. Pero el *eros*, al morar en una personalidad de su altura, aparece a su vez cambiado y sometido a las leyes del dios. Claro está que Platón diría que es en Sócrates donde el *eros* revela su verdadera naturaleza como el poder que nos hace remontarnos de la vida humana a lo divino. <<

[1062] *Simp*., 215 A-B. <<

[1063] *Fedro*, 279 B-C. <<

[1064] *Simp*., 215 E-216 C. <<

[1065] *Rep*., 490 E *ss*. <<

[1066] Isócrates, *Bus*., 5 *ss*. <<

[1067] Alcibíades encarna el tipo con ayuda del cual mejor podía ilustrar Platón qué era lo que realmente quería Sócrates: es el joven de aspiraciones geniales que «toma en sus manos los asuntos de los atenienses, pero sin preocuparse de sí mismo (ἀμελεῖ), a pesar de serle tan necesario» (*Simp*., 216 A). Este descuido de sí mismo es lo opuesto al postulado socrático del ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς(Cf. *supra*, p. 415). Alcibíades quería trabajar en la construcción del estado, antes de construir el «estado dentro de sí mismo» (Cf. *Rep*., IX, final). <<

[1068] Cf. *supra*, p. 478 <<

[1069] Cf. *supra*, pp. 495 *s*., 504. <<

[1070] Cf. *supra*, p. 479. <<

[1071] 3a De la inmensa bibliografía que existe sobre la *República* Platónica, los libros que más interesan al historiador de la *paideia* son: E. Barker, *Greek Political Theory* (Londres, 1925); R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato* (Londres, 1901) y *The Theory of Education in the Republic of Plato* (Chicago, 1906); J. Stenzel., *Platón der Erzieher* (Leipzig, 1928), que contiene profundas interpretaciones de pasajes escogidos y de conceptos fundamentales de la *República*, y P. Friedlaender, *Die platonischen Schriften* (Berlín, 1930). <<

[1072] La palabra «sistema» (σύστημα) para designar un conjunto de doctrinas científicas o filosóficas, no se emplea antes de la época helenística y es característica de la mentalidad de esta época. Ni el mismo Aristóteles, a quien solemos considerar como el sistemático por antonomasia, emplea todavía la palabra «sistema» con esta significación. <<

[1073] Esto se halla relacionado con el paralelo estrictamente mantenido entre el estado y el alma: a Platón sólo le interesa el «tercer estado» como imagen refleja del aspecto impulsivo del alma del hombre. <<

[1074] Platón está pensando en las diferentes funciones *morales* del alma, en las diferentes formas (εἴδη) que su actividad moral adopta. <<

[1075] El intérprete neoplatónico Porfirio subraya correctamente que la teoría de las partes del alma en Platón no es psicología en el sentido corriente, sino psicología moral. Aristóteles no la adopta, en su obra sobre la psicología, pero la usa en sus trabajos éticos. Su significado es *pedagógico*. Véase mi *Nemesios von Emesa* (Berlín, 1913), p. 61. <<

[1076] Como tal hemos considerado repetidamente a la *polis*. Cf. *supra*, pp. 84, 109, 293. Sin embargo, para Platón no se trata aquí de las relaciones de la *paideia* como un estado históricamente dado, que la tome como medio político, sino de su proyección sobre la meta divina, la idea del bien, que se levanta en el «centro» del «estado perfecto». <<

[1077] Cf. T. Gomperz, *Griechische Denker*, t. II, p. 372. Gomperz sostiene que la descripción de la educación de los regentes en la *República* (libros 6-7) es sólo un pretexto para exponer la epistemología y ontología propias de Platón. En el mismo sentido, Gomperz ve en la educación de los guardianes en los libros 2-3 otro pretexto que hace posible para Platón examinar extensamente toda clase de problemas en los distintos campos de la mitología, la religión, la música, la poesía y la gimnasia. Como se mostrará con nuestro análisis de la República, la esencia de la *paideia* Platónica requiere todos los elementos que enumera Gomperz, y hubiera sido imposible ponerla de manifiesto sin relacionarla con ellos en un sentido filosófico. La *paideia* no es un mero eslabón externo que hace de la obra un todo; constituye su verdadera unidad interna. <<

[1078] Este ideal científico se ha desarrollado en las ciencias naturales (*science*., de donde lo tomó la filología, con un desconocimiento completo de su propia esencia. <<

[1079] *Gorg*., 521 D. Cf. *supra*, p. 539. <<

[1080] Cf. mi disertación «Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato», en *Humanistische Reden und Vorträge* (Berlín, 1937), p. 95. <<

[1081] Cf. *supra*, p. 99. <<

[1082] Cf. *supra*, pp. 142-45. <<

[1083] Aristóteles, *Pol*., II, 7-8. <<

[1084] Aristóteles, *Pol*., II, 7, 1266 b 29-33. <<

[1085] Véase el «Anónimo de Jámblico», en Diels, *Vorsokratiker*, t. II (5.ª ed.), pp. 400 *s*. Cf. sobre este interesante carácter, tan representativo de la época, R. Roller, *Untersuchungen zurn Anonymus lamblichi* (Tubinga, 1931). <<

[1086] Uno del Consejo de la Corona de Persia a que se alude en Heródoto, III, 80 *s*. de los más famosos ejemplos de esta manera comparativa de considerar los distintos tipos de constitución, es la discusión <<

[1087] Cf. *supra*, p. 108. <<

[1088] Cf. *supra*, p. 109, nota 7. <<

[1089] Cf. *supra*, pp. 105 *ss*. <<

[1090] Un dato elocuente en cuanto a esta tendencia progresiva a relativizar el concepto del *nomos* es la tantas veces citada antítesis entre νόμῳ y φύσει, en que se contrapone lo que es justo por naturaleza a lo que sólo es por obra de la convención humana. Cf. *supra*, pp. 296-99. <<

[1091] Cf. *supra*, p. 526. <<

[1092] Cf. *supra*, p. 519. <<

[1093] *Rep*., 338 C. <<

[1094] *Rep*., 357 A. <<

[1095] *Rep*., 357 B-C. <<

[1096] *Rep*., 359 A. <<

[1097] *Rep*., 359 D. <<

[1098] Cf. *supra*, pp. 299 *ss*. <<

[1099] *Rep*., 362 E *ss*. <<

[1100] *Rep*., 363 A-E. Cf. también *supra*, pp. 76 *s*., 97, sobre los catálogos de la» recompensas a la *areté* y la justicia, los perjuicios de la *kakia* y la *hybris* que figuran en las poesías de Hesíodo (*Erga*, 225), Tirteo. frag. 9, 30 Diehl; y Solon, frag. 1, 32 Diehl. <<

[1101] *Rep*., 364 A *ss*. <<

[1102] *Rep*., 366 E, 367 B µ <<

[1103] Adimanto insiste en que al enjuiciar la justicia se prescinda completamente de la utilidad social que reporta (367 B y 367 D), como había sugerido ya Glaucón (361 B). La expresión correspondiente a la utilidad social de la *areté* es *doxa*. En la ética griega antigua esta palabra corresponde siempre a la *areté* y es equivalente a ésta (Cf. *supra*, pp. 24 *s*.). Un buen ejemplo de *doxa* en este sentido (reputación) lo tenemos en Solón (frag. 1, 4 Diehl). Por tanto, Platón aquí pretende desligar la *areté* de su vinculación con esta doxa. Exactamente al contrario procede su coetáneo, el «Anónimo de Jámblico», quien intenta restaurar la virtud cívica tomando como base la *doxa*. Cf. Diels, *Vorsokratiker*, t. II (5.ª ed.), pp. 400 *ss*. Esta *doxa* social encierra para Platón ya algo de la mera «apariencia» que caracteriza a la palabra en su crítica del conocimiento. <<

[1104] *Rep*., 365 C. <<

[1105] Cf. *supra*, p. 596. <<

[1106] Cf. *supra*, p. 553. <<

[1107] *Rep*., 368 E. <<

[1108] *Rep*., 369 A. <<

[1109] El problema de dónde se manifiesta la justicia en la *polis*, que se presenta como si surgiese de la nada, se plantea inmediatamente en *Rep*., 371 E, pero sin que pueda dársele todavía aquí una solución. Se sugiere, sin embargo, que ésta tiene que contenerse necesariamente, de un modo o de otro, en la reglamentación de las relaciones mutuas entre los individuos que cooperan de distintos modos dentro del estado. <<

[1110] *Rep*., 370 A sí. <<

[1111] *Rep*., 372 E *ss*. <<

[1112] *Rep*., 373 E. <<

[1113] Aparece en *Leyes*, 625 E-628 D, 629 A, pero de aquí no se sigue que Platón tuviese ya el plan de escribir las *Leyes* cuando redactó la *República*. <<

[1114] *Rep*., 374 A-D. <<

[1115] Para la critica, Cf. Isócrates, *De pace*, 44-48, y Demóstenes, *Fil*, I, 20, 47. <<

[1116] La palabra πλάττειν se encuentra empleada varias veces en esta conexión. Cf. *Rep*., 377 B, C. <<

[1117] *Rep*., 374 E. <<

[1118] Cf. *Rep*., 375 A-E, y 459 A-B. <<

[1119] *Rep*., 375 E. <<

[1120] Su *paideia* comienza en *Rep*., 376 C-E. <<

[1121] Aristóteles, *Ét. nic*., X, 10, 1180 a 24. <<

[1122] Cf. *infra*, lib. IV. <<

[1123] *Rep*., 376 E. <<

[1124] *Rep*., 376 E, 377 A. <<

[1125] *Rep*., 377 A. <<

[1126] Con la idea de «imprimir» o «moldear» (πλάσις, πλάττειν) Platón inculca al lector, con una claridad de visión genial, la esencial función de la poesía y la música, tal como la utilizaba la *paideia* de la antigua Grecia. Tampoco en este caso estamos ante algo perfectamente nuevo, sino de la asimilación consciente de algo que existía de antiguo y de su importancia comprobada ya desde hacía mucho tiempo. <<

[1127] *Rep*., 377 C. <<

[1128] Cf. *supra*, p. 168. <<

[1129] Cf. *supra*, pp. 318 *s*. <<

[1130] Cf. *supra*, pp: 64 *s*. <<

[1131] *Rep*., 378 C-D. Cf. Jenófanes, frag. 1, 21 Diehl. <<

[1132] Jenófanes, frag. 9 Diehl. <<

[1133] Esquines, *Contra Timarco*, 141; Licurgo, *Contra Leócrates*, 102. <<

[1134] Como es sabido, los estoicos llegaban al extremo en la utilización de los poetas como autoridades. Esto les llevaba a dar al problema del valor de la poesía un trato muy distinto al que le daba Platón. Valiéndose del método alegórico de interpretación, mantenían en su plenitud la pretensión de los poetas (especialmente Homero) de que se les considerase como la verdadera *paideia*. <<

[1135] Cf. *supra*, nota 64 de este capítulo. <<

[1136] Cf. *Rep*., 337 A: el mito en su conjunto representa una ficción, aunque encierra también una parte de verdad. <<

[1137] Cf. *infra*, lib. IV. <<

[1138] *Rep*., 379 A: τύποι περὶ θεολογίας. Es el pasaje en que aparece por vez primera la palabra teología en la historia del espíritu humano. Platón es su creador. <<

[1139] En *Rep*., 377 E, Platón compara al poeta que cuenta cosas malas de los dioses al pintor cuyos retratos «no se parecen» al original. Las palabras μηδὲν ἐοικότα están muy bien elegidas, pues expresan al mismo tiempo la falta de parecido y la inadecuación de la idea de Dios, que Platón siente. También Jenófanes, frag. 22 Diehl, dice ya que «no se parece a Dios» el moverse de un lado para otro. La palabra πρέπειν, que designa la adecuación, expresa originariamente, como la palabra homérica ἐοικέναι, la idea del parecido. La tragedia del siglo V la emplea siempre en este sentido. <<

[1140] *Rep*., 379 C. <<

[1141] *Rep*., 383 C. <<

[1142] Primero viene la crítica de los himnos a los dioses, que responde a los postulados de la verdadera *eusebeia* (377 E hasta el final del libro π). Con el libro III comienza la crítica de los pasajes de los poetas que son contrarios a los preceptos de la valentía,

a lo que, en 389 D, se enlaza la crítica desde el punto de vista del dominio de sí mismo. Ambas partes de la crítica se refieren al modo de presentar a los héroes en la poesía. A esto parece que debiera seguir inmediatamente la exposición del hombre, examinándose ante todo su coincidencia con los preceptos de la verdadera justicia (392 A y 392 C), ya que esta virtud es la única que queda en pie. Pero Platón desplaza esta parte de la critica, pues hice falta esclarecer todavía la verdadera esencia de la justicia. <<

[1143] Cf. *infra*, lib. IV. <<

[1144] Solón, frag. 22 Diehl. <<

[1145] En mi estudio *Tyrtaios Über die wahre Arete*, en Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1932, p. 556, he estudiado toda una serie de ejemplos especialmente instructivos de esta trasformación de una poesía famosa en alta autoridad. <<

[1146] Cf. acerca de esto E. Norden, *Agnostos Theos*, p. 122, y el apéndice, p. 391. <<

[1147] *Leyes*, 660 E *s*. <<

[1148] Este pasaje es instructivo para establecer la relación entre lo que llamados goce artístico y la misión de la poesía como moldeadora de almas, tal como la concebían los griegos. No se excluyen el uno a la otra, sino que cuanto más intenso es el goce mayor es la eficacia formativa de una obra de arte sobre quien la contempla. Se comprende, pues, que esta idea de la formación surgiese precisamente en el pueblo más artístico del mundo, entre los griegos, donde la capacidad del goce estético alcanzó mayor altura que en cualquier otro pueblo de la historia. <<

[1149] *Rep*., 387 D *ss*., 389 E. <<

[1150] *Rep*., 390 E si. <<

[1151] *Rep*., 391 D. <<

[1152] El estudio de los mitos termina en *Rep.*, 392 C. A él se enlaza la crítica del estilo del lenguaje. <<

[1153] Esto se observa, aunque de un modo fugaz, en *Rep.*, 373 B. Cf. también la idea de la imitación (εἰκάζειν) en 377 E, que comparten como misión el pintor y el poeta. <<

[1154] *Rep.*, 392 D. El concepto de la imitación, que Platón toma como base en esta clasificación de los géneros del arte poético, no es la imitación de cualesquiera objetos naturales por el hombre, sino el hecho de que el poeta o el pintor se hagan parecidos (ὁμοιοῦν ἑαυτόν), como personalidad, en todos aquellos casos en que no hablen en primera persona, sino a través de otro. <<

[1155] *Rep.*, 395 A. <<

[1156] *Rep.*, 395 B-C. <<

[1157] *Rep.*, 396 B. <<

[1158] *Rep.*, 395 B. <<

[1159] Es evidente que esta caracterización no es aplicable a la imitación en sentido amplio, que en la nota 86 de este capítulo hemos distinguido de la imitación del poeta o expositor dramático, sino solamente a la segunda, que según Platón incluye también los discursos epopéyicos. Este tipo de imitación, que influye en el cuerpo, la voz y el espíritu del imitador y le hace asimilarse lo imitado como una segunda naturaleza (*Rep.*, 395 D), aparece claramente caracterizado por Platón como una categoría ética, mientras que la imitación de cualquier realidad en un sentido artístico es sencillamente indiferente para el carácter del que imita. El concepto Platónico de la *mimesis* dramática, en el sentido de la renuncia a uno mismo, es un concepto paideútico; el de la imitación de la naturaleza un concepto técnico pura y simplemente. <<

[1160] *Rep.*, 395 D-397 B. <<

[1161] *Rep.*, 395 B-D. <<

[1162] Cf. *Rep.*, 397 A-B y la descripción de las dos clases (εἴδη) o los dos tipos (τύποι) de estilo (λέξις). <<

[1163] *Rep.*, 398 A. <<

[1164] *Rep.*, 396 E. <<

[1165] Cf. *Rep.*, 398 B-C. El contenido y la forma son ἅ τε λεκτέον καὶ ὡς λεκτέον. La primera (ἅ) coincide con la exposición por extenso de los mitos, la segunda (ὡς) con la del estilo (λέξις). La tercera parte del estudio de la poesía, la música (τερὶ ᾠδῆς τρόπου καὶ μελῶν), comienza en 398 C. Esta clasificación de la poesía en los diversos elementos que la integran se adelanta parcialmente a la construcción de la *Poética* de Aristóteles. El carácter normativo del estudio lo indica el doble λεκτέον. La norma Platónica es la paidéutica y no la simple perfección técnica de la obra poética. <<

[1166] *Rep.*, 398 D. <<

[1167] *Rep.*, 398 D; c{. también 400 A y 400 D. <<

[1168] *Leyes*, 701 A. <<

[1169] Seudo Plutarco, *De música*, c. 27. Horacio, *Ars Poetica*, 202 *s*. <<

[1170] *Rep.*, 400 B. <<

[1171] *Rep.*, 398 E *ss*. <<

[1172] Véase *infra*, p. 620 y Cf. Aristóteles, *Metaf.*, A 3, 995 a 9 *s*. <<

[1173] *Rep.*, 399 A-C. <<

[1174] *Rep.*, 399 C-E. <<

[1175] Seudo Plutarco, *De música*, c. 30; *Ath.*, 636 E. <<

[1176] 108 *Rep.*, 399 E. <<

[1177] Cf. *supra*, pp. 126 *ss*. <<

[1178] También aquí (*Rep.*, 400 A) señala Sócrates al joven Glaucón, hombre culto en la técnica musical, la misión de explicar y definir de un modo más exacto en las armonías los géneros de los

ritmos y su número. Sin embargo, lo característico del técnico es ignorar cuanto se refiere al contenido ético de expresión de los distintos ritmos. Indudablemente, Damón era excepcional entre los teóricos de la música. Por ello Sócrates quiere «asesorarse» (400 B) de él para saber qué clase de ritmos (βάσεις) son los adecuados (πρέπουσαι) para cada *ethos* especial. Es un problema instructivo, pues el tratamiento de los metros en la poesía parte también en la Poética de Aristóteles y en la de Horacio del mismo punto de vista, a saber: qué metros son los más indicados para cada contenido. Asistimos aquí a una continuidad de la tradición anterior a Platón, aunque exista la tendencia a identificar con él este modo paideútico de enfocar el problema de la música. El hecho de que haga que Sócrates recurra a Damón como la gran autoridad con respecto a la teoría de lo adecuado (πρέπον) en este terreno, representa una distinción y un testimonio verdaderamente extraordinario en él. Tras ellos no se halla tanto el hecho de que Sócrates fuese discípulo de Damón —una antigua tradición urdida probablemente a base de este pasaje de la *República*— como la comprobación de que Damón era el verdadero autor de la teoría del *ethos* en la música que Platón toma como base de su *paideia* de los «guardianes». <<

[1179] Aristóteles, *Pol.*, VIII, 5. <<

[1180] Aristóteles, Pol., VIII, 5, 1340 a 18-30. <<

[1181] Aristóteles, *Pol.*, VIII, 5, 1340 a 30 *s*. <<

[1182] Aristóteles, *Pol.*, VIII, 5, 1340 a 36. <<

[1183] 115 Aristóteles, *De sensu*, 1, 437 a 5. El modo como valora Platón el ojo humano se trasluce en el predicado «solar» que usa en *Rep.*, 508 B y en la metáfora «ojo del espíritu», *Simp.*, 219 A. <<

[1184] Aristóteles, *Pol*, VIII, 2, 1337 b 25. <<

[1185] *Rep.*, 401 A. Quizá la «escultura» está ubicada en el *etcétera*, 401 A 1-2. <<

[1186] Sócrates tiende a generalizar lo dicho acerca del *ethos* adecuado en la música, remontándose, por tanto, sobre la teoría de Damón. Éste había descubierto el *ethos* en el campo de la armonía y de los ritmos, pero Sócrates pregunta (400 E) si los jóvenes «guardianes» no deberían «perseguir» por todas partes (πανταχοῦ) estos elementos (ingenioso juego de palabras), para poder cumplir debidamente su misión. Las bellas artes participan en el *ethos* en los términos εὐαρμοστία, εὐσχημοσύνη y εὐρυθμία. Cf., sin embargo, 400 D, acerca de la primacía ética de la música con respecto a las demás artes. <<

[1187] *Rep.*, 401 B-D. <<

[1188] *Rep.*, 401 D. <<

[1189] Cf. *infra*, pp. 667 *ss*. <<

[1190] Παιδεία y τροφή son al principio términos casi sinónimos. Cf. Esquilo, *Los siete*, 18. Cf. *supra*, p. 20. <<

[1191] Cf. nota 121. <<

[1192] *Rep.*, 401 C: ὥσπερ αὔρα φέρονσα ἀπό χρηστῶν τόπων ὑγίειαν. <<

[1193] *Rep.*, 401 D: κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή. De modo semejante, se llama al verdadero ser o verdadera realidad: ἡ κυριωτάτη οὐσία, τὸ κυρίως ὄν. <<

[1194] *Rep.*, 401 E. <<

[1195] *Rep.*, 402 A. <<

[1196] *Carta VII*, 343 E-344 B. <<

[1197] *Rep.*, 402 A. <<

[1198] *Rep.*, 402 C. <<

[1199] *Rep.*, 403 C. <<

[1200] *Rep.*, 376 E, 377 A (Cf. *supra*, pp. 603 *s*.). <<

[1201] *Rep.*, 403 D. <<

[1202] *Rep.*, 403 E: τοὺς τύπους ὑφηγεῖσθαι. <<

[1203] 135 *Rep.*, 403 E. <<

[1204] *Rep.*, 404 B. <<

[1205] *Rep.*, 404 B. <<

[1206] Cf. *Rep.*, 397 B, 399 D. <<

[1207] A la *sofrosyne*, la temperancia y la moderación en la música corresponde la salud en la gimnasia. Véase *Rep.*, 404 E. Ambas son el resultado de la sencillez. <<

[1208] *Rep.*, 405 A. <<

[1209] *Rep.*, 405 A; *Gorg.*, 464 B (Cf. *supra*, p. 516). <<

[1210] 142 *Gorg.*, 464 B. <<

[1211] *Rep.*, 404 E 405 A. La proporción μουσική: γυμναστική = δικανική: ἰατρική, aunque no se exprese en la misma fórmula matemática, es la premisa que sirve de base a este pasaje. <<

[1212] *Rep.*, 406 A. <<

[1213] Cf. *infra*, lib. IV, sobre el desarrollo de la dietética en el siglo IV. <<

[1214] Cf. *infra* lib. IV, cap. I. <<

[1215] *Rep.*, 406 D. <<

[1216] *Rep.*, 407 A. <<

[1217] *Rep.*, 407 B C. <<

[1218] *Rep.*, 407 E *ss*. <<

[1219] *Rep.*, 408 B, 410 A. <<

[1220] *Rep.*, 406 A. Sobre Heródico, véase el capitulo dedicado a la medicina *infra* lib. IV. <<

[1221] *Rep.*, 410 B. <<

[1222] *Rep.*, 410 C; Cf. 376 E. <<

[1223] *Rep.*, 410 D. <<

[1224] *Rep.*, 411 A. <<

[1225] *Rep.*, 411 C-D. <<

[1226] *Rep.*, 411 E *ss*. Los términos que Platón emplea para esta combinación son: συναρμόζειν y κεραννύναι. Toda la salud es el resultado de la mezcla debida (κρᾶσις), de acuerdo con la doctrina médica griega. Véase *infra*, lib. IV: La armonía de la *paideia* musical y atlética es la educación *sana*. Cf. también *Rep.*, 444 C. Pero Platón piensa en la totalidad de la salud de la naturaleza humana, no sólo en la salud corporal. <<

[1227] Al final de la sección sobre la gimnasia (412 B), Platón recuerda expresamente una vez más su principio metódico sobre la estructura de la educación: 1) hace resaltar repetidamente que cualquier exposición de esta clase sólo puede trazar las líneas generales de la *paideia* (τύποι τῆς παιδείας), de las que se trasluce la fisonomía espiritual de esta cultura; 2) rechaza resueltamente un tratamiento completo en cuanto a la materia de todas las formas de educación, tales como las danzas en corro, los juegos agonales gimnásticos e hípicos, la caza, etcétera, («¿por qué hemos de tratar de todo esto?» y «es evidente que todo debe manejarse de un modo análogo»). En su obra de vejez, las *Leyes*, cambió de modo de pensar, como lo comprueba, entre otras cosas, el hecho de que incluyese también estas formas en su *paideia*. Las danzas en corro, especialmente, ocupan aquí una posición completamente distinta, que lo domina todo. Cf. *infra*, lib. IV, cap. X. <<

[1228]*Rep.*, 412 A. <<

[1229]*Rep.*, 497 D. <<

[1230]*Rep.*, 412 B. <<

[1231] *Rep.*, 412 D-414 A. <<

[1232]*Rep.*, 414 B. <<

[1233]*Rep.*, 414 D-415 D. <<

[1234]*Rep.*, 416 A-B. La palabra griega para «garantía» es aquí εὐλάβεια. Consiste sólo en ser τῷ ὄντι καλῶς πεπαιδευμένοι, 416 B 6, o ἡ ὀρθὴ παιδεία, 416 C 1. <<

[1235]*Rep*., 416 B. <<

[1236]*Rep*., 416 C 55. Estas reglas se dan para la vida del regente, en adición a su *paideia*. <<

[1237] *Rep*., 419 A-420 B y 421 B. <<

[1238] *Rep*., 423 B. <<

[1239]*Rep*., 423 E. <<

[1240] *Rep*., 424 A. <<

[1241]*Rep*., 424 B. <<

[1242] Rep.. 424 C. <<

[1243] *Rep*., 424 D. <<

[1244] En *Rep*., 424 D-E, describe Platón en detalle los efectos sociales negativos de los cambios en la *paideia*, con los cuales contrasta en 425 A-B los efectos beneficiosos de su observación fiel e inconmovible. Ambas imágenes se caracterizan por las antítesis παρανομία ↔ εὐνομία, que recuerdan la elegía de Solón, frag. 3, Diehl. En ella Solón hace de παρανομία y εὐνομία la causa final de la felicidad o la miseria del estado (Cf. *supra*, p. 143). En la *República* son solamente los efectos del cambio o la resistencia al cambio de la *paideia* (Cf. *Rep*., 425 C). <<

[1245] *Rep*., 425 C. Cf. también 427 A. <<

[1246] Cf. *supra*, pp. 86 *ss*. <<

[1247]*Rep*., 376 C-D. <<

[1248] Cf. *supra*, p. 225. <<

[1249] *Rep*., 423 D-425 C. <<

[1250] *Rep*., 427 D. Cf. 368 E. <<

[1251] *Rep*., 433 A. <<

[1252] *Rep*., 428 B-E. <<

[1253] *Rep*., 429 A-C. <<

[1254] *Rep*., 430 D-432 A. <<

[1255] *Rep*., 433 A-D. Cf. 434 C. <<

[1256] *Rep.*, 434 D. <<

[1257] *Rep.*, 435 B-C. <<

[1258] *Rep.*, 435 C-D. Este problema reaparece más adelante, en 504 B. El término empleado por Platón para designar las clases o partes del alma es εἴδη ψυχῆς.

435 C. Es un concepto de origen médico. También el término análogo θυμοειδές un giro tomado de Hipócrates. Cf. *De aere*, c. 16. Aquí se emplea para caracterizar ciertas razas en las que predominan la valentía y el temperamento sobre la inteligencia. <<

[1259] *Rep.*, 435 E. <<

[1260] *Rep.*, 436 C *ss*. Acerca de la necesidad de distinguir, además de la inteligencia y los apetitos, un tercer factor, el de la valentía, Cf. *Rep.*, 439 E-441 A. <<

[1261] *Rep.*, 441 C-E. <<

[1262] *Rep.*, 441 E. Véase 411 E y la nota 158 de este capítulo. <<

[1263] *Rep.*, 442 A-B. <<

[1264] *Rep.*, 443 C. Este orden dentro del estado no es más que un εἴδωλον de la verdadera justicia. <<

[1265] *Rep.*, 443 D-E. La *areté* es, por tanto, la «armonía» de las potencias del alma, como en el *Fedón*. <<

[1266] Cf. p. 516. <<

[1267] En *Rep.*, 444 C-E, la *areté* es la salud del alma. <<

[1268] *Rep.*, 443 C-E. El concepto médico ἕξις discurre a lo largo de toda la sección en que trata de la justicia. Aristóteles en su *Ética* toma el concepto como base de su concepción de la *areté*. <<

[1269] *Rep.*, 445 A. <<

[1270] Cf. acerca de la importantísima y trascendental aplicación de los dos conceptos médicos del κατὰ φύσιν y del παρὰ

φύσιν *Rep.*, 444 D. El precedente de la salud como estado normal (*areté*) de la naturaleza física permite a Platón concebir el fenómeno moral de la justicia como la verdadera naturaleza del alma, y como su estado normal. La objetivación de lo que aparentemente es algo subjetivo por el concepto médico de la *physis*, se convierte al mismo tiempo en conocimiento de lo normativo. <<

[1271] *Rep.*, 445 A. <<

[1272] Rep 445 c. <<

[1273] Rep.; 449 a. <<

[1274] Cf. la reiteración del problema de la patología del estado V del alma en libros VIII-IX. Véase el capítulo sobre la teoría de las formas del estado como pa tología de la personalidad humana. <<

[1275] *Rep.*, 450 C, 452 A, etcétera. <<

[1276] *Rep.*, 451 D. <<

[1277] En *Rep.*, 501 E, Platón designa su construcción del estado como mito logia. El problema de la posibilidad de las propuestas Platónicas es planteado en *Rep.*, 450 C, pero sólo se le da una solución en lo tocante a la educación gimnástica y musical de la mujer (Cf. 452 E-456 C). El postulado de la comunidad de las esposas se examina de modo principal desde el punto de vista de lo deseable, dándose de lado reiteradamente cuanto se refiere a la viabilidad de semejante institución. Este problema es aplazado diversas veces en 458 B y 466 D, por ejemplo; en 471 C se le aborda aparentemente, pero se disuelve dentro del problema general de la viabilidad de todo el ideal del estado Platónico en su conjunto. <<

[1278] No debe olvidarse que Platón sólo alude a los pocos individuos llamados a gobernar y a defender el estado. <<

[1279] Aristóteles, *Pol.*, II, 9, 1269 b 12 *s.* <<

[1280] Aristóteles, *Pol.*, II, 9, 1269 b 37. <<

[1281] *Rep.*, 416 E. La palabra συσσίτια, que Platón usa en este pasaje para las comidas públicas, prueba que está adoptando la costumbre espartana. <<

[1282] *Rep.*, 451 D. <<

[1283] *Rep.*, 451 D. <<

[1284] *Rep.*, 452 A. <<

[1285] Heródoto, I, 8. <<

[1286] *Rep.*, 452 C. El sentimiento moral de los griegos del Asia Menor se revela en su arte del siglo VI, que a este respecto es muy diferente del arte del Peloponeso. <<

[1287] El segundo tema fundamental son los dioses. A veces, este tema se expone de un modo falso, como si las artes plásticas de los griegos hubiesen tomado como tema el atleta simplemente porque sólo en la palestra era donde podía contemplarse el cuerpo humano en su belleza desnuda. Este error es típico de un cierto concepto moderno del artista como especialista del desnudo. Es un concepto que aparece ya en los últimos tiempos de la Antigüedad. La figura del atleta del griego primitivo es la encarnación de la suprema *areté* gimnástica del joven, en su figura plástica perfecta. Platón se limita a expresar la concepción general de los griegos cuando define la *areté* del cuerpo como fuerza, salud y belleza. <<

[1288] Es cierto que en el arte la figura de la mujer no aparece representada como una atleta Platónica, sino como el tipo de la Afrodita. Esta nueva plástica se halla interesada en la forma específica femenina del cuerpo de la mujer por oposición a la formación más bien masculina del cuerpo femenino en la época clásica antigua. El motivo Platónico de la belleza es otro ὅτι τὸ ὠφέλιμον καλόν. Las mujeres de los «guardianes» deben envolverse, en vez de en el *himation*, en el ropaje de la *areté*: 457 A. <<

[1289] *Rep.*, 452 C *ss.* <<

[1290] Tucídides, I, 6, 5. <<

[1291] *Rep.*, 453 B-D. <<

[1292] *Rep.*, 454 A *ss.* <<

[1293] *Rep.*, 455 C-D. <<

[1294] *Rep.*, 455 E. <<

[1295] *Rep.*, 456 B-C <<

[1296] Cf. Ivo Bruns, *Vorträge und Aufsätze* (Munich, 1905), p. 154: «La emancipación de la mujer en Atenas.» <<

[1297] 228a *Rep.*, 455 D. <<

[1298] *Rep.*, 457 C. <<

[1299] Cf. *supra*, pp. 285 *ss.* <<

[1300] Cf. *supra*, p. 196. <<

[1301] También Teognis había pensado, naturalmente, en la selección de los ἀγαθοί, pero ἀγαθος y κακός son términos que en este poeta de la nobleza tienen siempre el significado de lo noble y lo innoble (en un sentido social). Cf. *supra*, pp. 191 *s.* <<

[1302] Jenofonte, *Const. de los laced.*, 1. <<

[1303] Critias, frag. 32 Diels. <<

[1304] *Rep.*, 458 D. <<

[1305] *Rep.*, 458 D-E. <<

[1306] *Rep.*, 458 E. <<

[1307] *Rep.*, 459 E. <<

[1308] Rep 459 C-D. <<

[1309] *Rep.*, 460 A. <<

[1310] *Rep.*, 460 D-E. <<

[1311] 241a *Rep.*, 461 A. En cambio, en *Rep.*, 461 C, Platón declara también libres las relaciones amorosas y sexuales para los

pertenecientes a la clase dominante, siempre y cuando que hayan pasado la edad máxima prescrita por el estado para poder procrear hijos (o sean los 40 años para las mujeres y los 55 para los hombres). <<

[1312] *Rep.*, 459 D. <<

[1313] *Rep.*, 460 C. <<

[1314] *Rep.*, 461 D. <<

[1315] *Rep.*, 462 B. <<

[1316] *Rep.*, 462 C. <<

[1317] *Rep.*, 462 C-D. <<

[1318] *Rep.*, 462 B. <<

[1319] *Rep.*, 463 A-B. <<

[1320] El carácter griego de su *polis* aparece en Platón de un modo especialmente consciente en sus normas para las guerras de helenos contra helenos, *Rep.*, 469 B-C, 470 A, 470 C, 471 A (Cf. *infra*, p. 652). En 470 E se dice expresamente que la ciudad fundada por Sócrates debe ser una ciudad griega. <<

[1321] Cf. los pasajes citados en la nota anterior. <<

[1322] *Rep.*, 499 C, considera posible la realización del estado perfecto en otros pueblos. Éste pasaje confirma el gran respeto que Platón sentía por los bárbaros y la antigüedad de sus costumbres y sabiduría. <<

[1323] Esto aparece expresado constantemente. Cf. especialmente *Rep.*, 462 A-B. Este pasaje recuerda a Esquilo, *Euménides*, 985, donde se ensalza como supremo bien la unidad de los ciudadanos en el amor y en el odio. <<

[1324] En esta opinión, Aristóteles (Pol., VII, 5, 1327 a 1) sigue también a Platón. <<

[1325] Cf. acerca de la dicha de toda la polis, que Platón considera como la meta suprema, *Rep.*, 420 B. Sobre la dicha de los «guardianes», *Rep.*, 419 A *ss.* y, recogiendo de nuevo el problema

y resolviéndolo, *Rep.*, 466 A. En la jerarquía de la dicha, los «guardianes» aparecen ocupando también el primer lugar, a pesar de ejercer la más abnegada de las funciones. <<

[1326] Cf. *supra*, p. 647 e *infra*, lib. IV, sobre el panhelenismo del siglo IV. <<

[1327] Cf. los pasajes citados en la nota 250. <<

[1328] *Rep.*, 469 B. <<

[1329] En *Rep.*, 403 E, Platón llama irónicamente a sus guardianes «atletas del mayor de los juegos agonales», es decir, de la guerra. <<

[1330] *Rep.*, 466 E. <<

[1331] Ya en *Rep.*, 468 A, vemos cómo la descripción de la educación guerrera de la juventud da paso, en general, a una serie de preceptos sobre la ética de la guerra. <<

[1332] La educación música y gimnástica de los «guardianes» se expone en los libros II y III; su educación para la guerra en el libro V, 468 A-471 C. <<

[1333] Sobre la debida armonía entre la cultura música y la gimnástica como meta de la *paideia*, Cf. *Rep.*, 410 E-412 A, y *supra*, p. 628. <<

[1334] Aristóteles, *Pol.*, VII, 11, 1331 a 1. <<

[1335] Cf. *supra*, p. 619. <<

[1336] Cf. *supra*, p. 604. <<

[1337] *Rep.*, 466 E-467 A. <<

[1338] *Rep.*, 467 D. <<

[1339] *Rep.*, 467 C: θεωρεῖν τὰ περὶ τὸν πόλεμον, θεωροὺς πολέμου τοὺς παῖδας ποιεῖν. <<

[1340] Tirteo, frags. 7, 31; 8, 21; 9, 16. Cf. *supra*, p. 96. El verso de Tirteo sobre la contemplación de φόνον αἱματόεντα es citado dos veces por Platón en Leyes, 629 E y 699 A. De aquí que sea probable que tuviera a Tirteo en la mente en los pasajes

467 C y 467 E de la República, donde las palabras θεωρεῖν, θέα, θεάσονται, se repiten con gran insistencia. Tirteo y Platón son los psicólogos de la batalla y ven el verdadero problema que ella implica para un ser humano. <<

[1341] *Rep*., 468 A. <<

[1342] En términos semejantes, Aristóteles, **Pol**., III, 5, 1278 a 17, dice que son excluidos de la ciudadanía en los estados aristocráticos, y en aquellos en que la *areté* es el criterio de los derechos políticos. En su estado ideal, Aristóteles distingue βάναυσοι y ὁπλῖται, VII, 4, 1326 a 23. <<

[1343] *Rep*., 468 A. <<

[1344] *Rep*., 468 B-C. <<

[1345] *Rep*., 468 D. <<

[1346] *Rep*., 468 E. <<

[1347] *Rep*., 469 B. <<

[1348] Cf. *supra*, pp. 95 *ss*. <<

[1349] Cf. *infra*, lib. IV, cap. X. <<

[1350] Cf. *Rep*., 469 B *ss*. <<

[1351] 281 *Rep*., 470 C. <<

[1352] Cf. sobre el panhelenismo de Isócrates, *infra*, lib. IV. La sentencia de Aristóteles, frag. 658 (Rose), en Plutarco, *De fort. Alexandri*, 1, 6, ha sido trasmitida por la tradición. La fórmula es, manifiestamente, una reminiscencia de Isócrates, *De pace*, 134. La actitud práctica de Aristóteles tanto hacia la democracia ateniense como hacia la política panhelénica, sigue la dirección de Isócrates, como espero haber demostrado en otro lugar. Muestra un moderado platonismo sólo en la construcción de su estado ideal. <<

[1353] *Rep*., 469 B. <<

[1354] *Rep*., 469 C. <<

[1355] *Rep*., 469 C. <<

[1356] Cf. Isócrates, *Paneg.*, 3 y 133 *s.* <<

[1357] *Carta VII*, 331 D; 336 A; *Carta VIII*, 353 A *ss.* <<

[1358] *Rep.*, 470 B, 471 A. Cf. el trabajo de mi discípulo W. Woessner, *Die synonymische Unterscheidung bei Thukydides und den politischen Rednern der Gricchen* (Wurzburgo, 1937). <<

[1359] *Rep.*, 470 D, οὐδέτεροι αὐτῶν φιλοπόλιδες; véase 471 A. <<

[1360] *Rep.*, 471 A-B. <<

[1361] *Rep.*, B, 470 D-E. <<

[1362] *Rep.*, 470 E, 471 A. <<

[1363] *Rep.*, 459 C-E. <<

[1364] *Rep.*, 469 E-470 A. <<

[1365] *Rep.*, 471 B. <<

[1366] *De iure belli ac pacis*, 557 (ed. Molhuysen, Leiden, 1919). Para Hugo Grocio, el capítulo de la *República* de Platón sobre el derecho de la guerra constituía, naturalmente, un documento de la mayor autoridad. <<

[1367] *Rep.*, 471 C-E. <<

[1368] *Rep.*, 472 C-D. <<

[1369] *Rep.*, 472 C, 472 D. <<

[1370] *Rep.*, 472 D 9. <<

[1371] *Rep.*, 472 D 5. Cf. 472 C 5. <<

[1372] Cf. *supra*, pp. 440 *s.*, 517. La política socrática es «cuidado del alma» (ψυχῆς ἐπιμέλεια). Quien vela por el alma, vela también al mismo tiempo por «la propia *polis*». <<

[1373] *Rep.*, 472 D. Cf. 472 E. <<

[1374] Cf., sobre las relaciones entre el ideal y la realidad y la «aproximación» al ideal, *Rep.*, 472 C, 473 A-B. <<

[1375] Cf. *supra*, p. 52. <<

[1376] *Rep.*, 501 E. <<

[1377] Cf. Policleto, A 3 (Diels, *Vorsokratiker*). <<

[1378] Cf. *Rep.*, 472 B-C, donde aparecen la justicia y el hombre justo la una al lado del otro. La ética aristotélica es la que desarrolla sobre todo este método de tipificación de los conceptos éticos generales, colocando el *megalopsychos* al lado de la *megalopsychia*, el hombre liberal al lado de la liberalidad, etcétera. <<

[1379] Cf. *supra*, pp. 519 *s*. <<

[1380] *Rep.*, 473 C-D. <<

[1381] Cf. *supra*, pp. 452, 478. <<

[1382] Cf. *supra*, p. 546. <<

[1383] Cf. *supra*, pp. 519 *s*. <<

[1384] Cf. *supra*, p. 521. <<

[1385] La exposición del concepto de la filosofía llena el resto del libro V, desde 474 B. <<

[1386] *Rep.*, 476 A *ss*. <<

[1387] *Rep.*, 479 D. <<

[1388] *Político*, 300 C. <<

[1389] *Rep.*, 484 C Cf. 540 A, donde el paradigma se define más de cerca como la idea del Bien. <<

[1390] *Rep.*, 484 D. <<

[1391] *Rep.*, 493 A-C. <<

[1392] *Rep.*, 493 A 7 y 493 C 8. <<

[1393] Cf. pp. 514 *s*. y 536 *s*. <<

[1394] Cf. nota 319. <<

[1395] Para el historiador y expositor de la doctrina Platónica de la *paideia*, no es una *petitio principii* el arrancar de la verdad de su punto de partida como de algo dado y mostrar cómo tenía que ver Platón la solución del problema, partiendo de esta premisa. El examinar si la tal premisa es verdadera o falsa, incumbe ya a la filosofía sistemática. <<

[1396] *Rep.*, 497 B. <<

[1397] *Rep.*, 487 D *ss.* <<

[1398] *Gorg.*, 485 A: οἷον παιδείας χάριν. En *Rep.*, 486 A, Platón contesta al reproche de la ἀνελευθερία, que Calicles formula en el *Gorgias* contra la cultura filosófica. Esta defensa va dirigida también contra Isócrates, cuya posición ante el problema de la filosofía Platónica como *paideia* es parecida a la de Calicles. <<

[1399] *Rep.*, 488 A *ss.* <<

[1400] Cf., por ejemplo, *Rep.*, 499 A, donde «la búsqueda de la verdad en gracia al conocimiento» se presenta como la característica de la filosofía. <<

[1401] Cf. *infra*, lib. IV. <<

[1402] *Rep.*, 488 E. <<

[1403] *Rep.*, 488 B y 488 E <<

[1404] *Gorg.*, 462 B, 464 B. <<

[1405] *Prot.*, 319 A 8. <<

[1406] *Prot.*, 361 A. <<

[1407] Sobre el origen de la educación general desde la educación política, véase *supra*, pp. 84 *ss.* <<

[1408] Platón anticipa con frecuencia con una imagen (εἰκών) trazada de este modo el resultado de la investigación racional. El ejemplo más importante de esto lo tenemos en la alegoría de la caverna que figura al principio del libro VII de la *República*. Con ella, se anticipan el sentido y la orientación del sistema de *paideia* desarrollado en el mismo libro. <<

[1409] Así se hace en la parte final del libro V. <<

[1410] *Rep.*, 485 E *ss.* Cf. la breve recapitulación de las cualidades del «temperamento filosófico» en 487 A. <<

[1411] *Rep.*, 475 E. Cf. 495 C 8-D. <<

[1412] *Rep*., 487 A 7. La experiencia (ἐμπειρία) se subraya también fuertemente en 484 D y aparece en el mismo rango que la cultura filosófica del espíritu. <<

[1413] Cf. *Rep*., 500 B. Las palabras de Sócrates rezan así: «¿No crees como yo que los culpables de la repugnancia que siente la mayoría de los hombres por la filosofía son aquellos que irrumpen en su casa desde fuera como un enjambre de ruidosos camorristas, insultándose los unos a los otros, llenos de odio entre sí y hablando sólo de personas, que es lo menos adecuado para la filosofía?» <<

[1414] *Rep*., 489 E. En la *Ética eudemia* de Aristóteles, a pesar de que en este punto, como en todos, se halla muy cerca de Platón, el representante de la *areté* perfecta, en la que se asocian todas las «partes de la *areté*., aparece caracterizado con el predicado de la *kalokagathía* (VIII, 3, 1248 b 8). En la *Ética nicomaquea*, escrita más tarde, Aristóteles prescinde también de este rasgo Platónico. Es importante, sobre todo para quien, como Platón, está habituado a concebir su filosofía como *paideia*, saber que el *filósofo* platónico no es sino la forma del *kaloskagathos*, es decir, la forma del ideal supremo de cultura del periodo griego clásico, renovada en un sentido socrático. <<

[1415] *Rep*., 490 D *ss*. <<

[1416] *Rep*., 491 B. Cf. la enumeración de las distintas virtudes en 487 A y *supra*, p. 628. <<

[1417] Rep 491 C. <<

[1418] *Rep*., 491 D. <<

[1419] *Rep*., 491 E. <<

[1420] *Rep*., 492 A, 492 E. <<

[1421] Cf. la disertación doctoral en la Universidad de Chicago de E. Berry, *The History of the Concept of θεία μοίρα and θεία τύχη down to Plato* (Chicago, 1940), que yo le sugerí. <<

[1422] *Carta VII*, 326 E. <<

[1423] *Rep.*, 491 E. <<

[1424] *Rep.*, 492 A 5-B. <<

[1425] *Rep.*, 492 B-C. <<

[1426] *Rep.*, 492 D-E. <<

[1427] *Rep.*, 493 A. <<

[1428] *Rep.*, 493 A-B. <<

[1429] *Rep.*, 493 C. <<

[1430] Cf. nota 349. <<

[1431] *Rep.*, 493 B 7. <<

[1432] *Rep.*, 494 A. <<

[1433] *Rep.*, 494 C. <<

[1434] Cf. *supra*, pp. 405 y 426. <<

[1435] Jenofonte, *Mem.*, I, 2. <<

[1436] *Rep.*, 495 B. <<

[1437] *Rep.*, 495 C-D. <<

[1438] Cf. la enumeración de los tipos salvados para la filosofía por el hecho de caer en el aislamiento y permanecer libres de contagio, *Rep.*, 496 B -C. <<

[1439] Teages, un discípulo de Sócrates, a quien sólo la debilidad física retrae de lanzarse a la política, se menciona incluso por su nombre. Los nombres de los demás se dejaba que los adivinase el lector contemporáneo. Hoy va no los conocemos. <<

[1440] *Rep.*, 496 C 5-E 2. <<

[1441] Cf. *Gorg.*, 485 D. <<

[1442] *Apol.* 31 E. <<

[1443] *Carta VII*, 325 B *s.* <<

[1444] Cf. mi obra *Aristóteles*, p. 120. J. L. Stocks hizo un intento para salvar la historicidad de la tradición contenida en Cicerón,

Tusc. Disp., V, 3, 8, según la cual fue Pitágoras quien empleó y reivindicó para sí la palabra filósofo. Pero yo no he podido sumarme nunca a las razones de mi excelente amigo, cuya temprana muerte fue una pérdida considerable para los estudios clásicos. <<

[1445] *Carta VII*, 331 B-D. <<

[1446] *Teeteto*, 173 C *s*. <<

[1447] *Teeteto*, 186 C: διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται. <<

[1448] φυτὸν οὐράνιον, *Timeo*, 90 A. Simiente ajena, ξενικὸν στέρμα, *Rep*., 497 B. <<

[1449] *Rep*., 497 B 7-C 4. <<

[1450] Cf. *supra*, p. 629 <<

[1451] *Rep*., 498 B, y Cf. *Rep*., 498 A. <<

[1452] Cf. *supra*, p. 527. <<

[1453] *Rep*., 498 D-499 A. <<

[1454] *Rep*., 499 A-B. <<

[1455] *Rep*., 500 A-B. <<

[1456] *Rep*., 500 C. <<

[1457] Cf. *Teeteto*, 176 B: ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. <<

[1458] *Rep*., 500 D. Es un pasaje de gran interés, de una parte porque es aquí donde aparece expresado por vez primera en la historia pedagógica el concepto de la propia formación, y de otra parte, porque esclarece con una nitidez maravillosa el ideal y la realidad de la *paideia* filosófica de Platón. En la penuria en que Platón vive, su filosofía sólo es formación de sí mismo, y no cultura. <<

[1459] *Rep*., 500 E. <<

[1460] *Rep*., 472 D. Cf. *supra*, p. 655. <<

[1461] *Rep.*, 501 B. <<

[1462] La relación entre la filosofía y el estado constituye el paralelo griego de la relación entre los profetas y los reyes de Israel. <<

[1463] *Rep.*, 499 C-D. <<

[1464] Selección de los mejores «guardianes», *Rep.*, 412 C. La primera alusión a la necesidad de darles una cultura especial figura en 416 C: ὅτι δεῖ αὐτοὺς τῆς ὀρθῆς τυχεῖν παιδείας, ἥτις ποτέ ἐστιν En la adición va implícita de antemano la confesión de que esta cultura no es idéntica a la *paideia* de los «guardianes» descrita más arriba. Platón alude desde el primer momento a la cultura de los «regentes», tal como se describe en los libros VI y VII. <<

[1465] *Rep.*, 499 C *ss*. <<

[1466] La disquisición sobre la educación de los «regentes» comienza en *Rep.*, 502 C-D. <<

[1467] Cf. *supra*, γι. 603. <<

[1468] *Rep.*, 484 C. El concepto del modelo se ha preparado ya antes de este pasaje al caracterizar la imagen del estado ideal y del hombre justo, *Rep.*, 472 C y 472 D. Sin embargo, estas imágenes ideales del estado y el hombre sólo puede poseerlas el filósofo, ya que él lleva en su espíritu el conocimiento del bien por antonomasia. <<

[1469] *Rep.*, 503 E, 504 D, 504 E, 505 A. <<

[1470] En *Rep.*, 503 C, se requiere un carácter sólido y constante; en 503 D, la más cuidadosa formación del espíritu. En 504 B y E el concepto de la *acribia* o exactitud designa la verdadera antítesis de la cultura de los «regentes» con respecto a la de los «guardianes». <<

[1471] *Rep.*, 503 E. <<

[1472] *Rep.*, 503 E-504 B. Esta referencia retroactiva se remite a *Rep.*, 435 D. Aquí se habla por vez primera de una μακροτέρα ὁδός, que en 504 B se denomina μακροτέρα περίοδος. Cf. también 504 C 9: μακροτέραν (scil. ὁδόν) τοίνυν… περιῗτέον τῷ τοιούτῳ. <<

[1473] *Rep.*, 435 D. <<

[1474] No debe pasarse por alto que la noción fija de la cultura dialéctica como un «rodeo» necesario para el estadista futuro figura también en el *Fedro*. Platón trata también de demostrar aquí que la dialéctica, que adversarios como Isócrates consideraban ajena a la vida o inútil, es algo indispensable para el político y el retórico. Cf. *infra*, lib. IV. Isócrates suele contraponer su propia *paideia* como la *paideia* verdaderamente política a la gimnasia Platónica del espíritu. <<

[1475] *Rep.*, 504 E. <<

[1476] *Rep.*, 505 A. <<

[1477] *Rep.*, 505 B. <<

[1478] *Rep.*, 505 C. Cf. la distinción de los placeres buenos y malos en *Gorgias*, *supra*, p. 530. <<

[1479] *Rep.*, 505 B-C. <<

[1480] FU., 66 B-C. El «bien humano» es diferente del «Bien en sí mismo». <<

[1481] FU., 22 B. <<

[1482] *Rep.*, 505 C. <<

[1483] *Rep.*, 505 D. <<

[1484] *Rep.*, 505 E. <<

[1485] FU., 65 A. <<

[1486] *Rep.*, 506 C. <<

[1487] Cf. *supra*, p. 663. En la imagen del verdadero capitán, *Rep.*, 488 B y 488 E, es sólo *hoi polloi* quien cree que el arte de la navegación política no puede ser enseñada. <<

[1488] *Rep.*, 506 D. <<

[1489] Cf. *supra*, p. 635. <<

[1490] Cf. *supra*, pp. 485, 501, 555. <<

[1491] *Rep.*, 507 A. <<

[1492] *Rep.*, 507 A. Cf. antes 476 A *ss*. Las palabras ἄλλοτε ἤδη πολλάκις remiten a los diálogos en que Platón había examinado la teoría de las ideas con más amplitud como el *Fedón*, el *Simposio*, etcétera. En la *República*, donde desarrolla su *paideia* como un todo, no tiene tiempo para tales detalles. <<

[1493] *Rep.*, 507 C. <<

[1494] Cf. *Rep.*, 505 B. <<

[1495] *Rep.*, 508 A. <<

[1496] Cf. sobre lo que sigue *Rep.*, 508 B *ss*. <<

[1497] *Rep.*, 508 D. <<

[1498] *Rep.*, 508 E. <<

[1499] *Rep.*, 509 A. <<

[1500] Según *Rep.*, 509 B, el bien queda más allá del ser (ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Pero Cf. 532 C, donde la contemplación de la idea del bien se designa como contemplación de lo mejor en el seno de lo existente (τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέα). Es, por tanto, al mismo tiempo, el supremo ser y da el sentido a lo que conocemos. Lo mismo se dice de Dios en Aristóteles (*Dial, frag.*, edición Walzer, p. 100, frag. 49 Rose), en un fragmento del libro sobre la oración es «o el espíritu o algo que está todavía más allá del espíritu (ἐπέκεινα τοῦ νοῦ)». Las vacilaciones que advertimos en la concepción Platónica de las relaciones entre el bien y el ser en los dos pasajes citados más arriba no envuelve, por tanto, en el sentido Platónico, ninguna contradicción, sino una alternativa, o bien dos afirmaciones coincidentes con la verdad. <<

[1501] *Rep.*, 509 D. <<

[1502] Este aspecto de la filosofía presocrática ha sido tratado en detalle por mí en mis *Gifford Lectures*, pronunciadas en 1936 en la Universidad de St. Andrews. Estas conferencias aparecerán en breve en forma de libro con este título: *The Theology of the Early Greek Philosophers*. [*La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, 1952.] Tengo el propósito de seguir esta otra línea fundamental del pensamiento griego, decisiva en cuanto a la orientación de la influencia que habrían de tener los pensadores antiguos, hasta llegar a Platón, en cuya filosofía se entrecruza en este punto decisivo con la línea de la *paideia*. Platón reconoció que todo esfuerzo por formar a un hombre superior (es decir, toda *paideia* y toda cultura) desemboca en el problema de la naturaleza de lo divino. <<

[1503] Ya San Agustín, el más importante teólogo cristiano de Occidente en la Antigüedad, lo reconoció con acierto, y nadie más competente que él para reconocerlo. En el libro VIII de su *Ciudad de Dios*, que erigió conscientemente para enfrentarlo a la *República* de Platón, entrega a éste el cetro de toda la teología anterior al cristianismo. La teología cristiana de los Padres de la Iglesia es, en realidad, el producto del modo cristiano de tratar los conceptos y los métodos de la teología Platónica. Cf. mi *Aquinas Lecture* del año 1943: *Humanism and Theology*, Milwaukee, Wisconsin, Marquette University Press. <<

[1504] 39b Sobre esto puede verse el antiguo, pero valioso todavía, estudio del psicólogo y filósofo que más tarde había de enseñar en Berlín, Karl Stumpf, *Verhältnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten* (Halle, 1869). El trabajo surgió, al parecer, de una sugestión de Franz Brentano, y Hermann Lotze, padre de la moderna teoría filosófica del «valor», lo aceptó como tesis. La historia del problema no puede escribirse en una nota de pie de página, y seguirá siendo siempre un problema. Yo daré argumentos míos más completos en otro sitio, cuando encuentre tiempo para continuar mi *Theology of the Early Greek Philosophers* (nota 30) y

persiga el desarrollo del problema en el periodo clásico del pensamiento griego. Examinando el punto de vista Platónico, debemos recordar sus propias palabras en *Timeo*, 28 C: «Es difícil encontrar al hacedor y padre de este universo, y habiéndolo encontrado es imposible revelarlo a todos.» De ahí nace la forma solemne y misteriosa de todas las alusiones al Dios de Platón. Es principalmente a este problema central de su pensamiento al que debemos remitir los famosos pasajes del *Fedro* y de la *Carta VII* en que habla de la imposibilidad de poner en palabras la esencia de la filosofía (Platónica). Platón asedió el problema de Dios desde más de un sitio, como ha sido puesto de manifiesto por Solmsen en *Plato's Theology* (Ithaca, Nueva York, 1942). ¿Cuáles son sus principales líneas de asedio? Las declaraciones explícitas en *Timeo* y las *Leyes* sobre Dios, parte en forma de mito, parte basándose en argumentos filosóficos, muestran a Platón crecientemente ocupado en resolver el aspecto cosmogónico y físico del problema. Un estudio completo de esta cuestión —que desde luego no puedo hacer aquí— tendría que tomarlos en cuenta. El libro de Solmsen constituye el estudio más reciente y cuidadoso de los datos de que hoy disponemos en esta materia. Con respecto al problema de la idea y del bien y su posición divina en la *República*, Solmsen se une a quienes niegan que el denominado por Platón «principio del Universo» sea Dios. Véase también la obra de su predecesor P. Bovet, *Le dieu de Platon* (tesis de Ginebra, 1902), por no hablar de otros muchos, entre quienes figuran eruditos tales como Shorey y Gilson. Encuentro difícil creer que Platón enfocase originariamente el problema central de su filosofía ética y política —Dios— o cualquier otro problema, desde el punto de vista de la filosofía natural y el movimiento físico, como lo hace en el *Timeo* y en las *Leyes*. Es cierto que acabó por creer, cada vez con mayor convicción, que este aspecto era muy importante: Dios —creía—, era necesario para poner las estrellas en movimiento. Pero su enfoque *primario* del problema era el socrá-

tico y no el presocrático. Podemos verle siguiendo esta dirección en los diálogos desde el *Eutifrón* hasta la *República*. La pregunta socrática de cuál es la naturaleza y unidad de la *areté*, se revela finalmente como problema del bien divino, la «medida de todas las cosas» (como se define a Dios en las *Leyes*). No sólo hay en Platón más de un enfoque del problema de lo divino: hay más de un aspecto de ello: Dios es el bien absoluto por el que todo lucha; Dios es el alma del mundo; Dios es el demiurgo o Creador; Dios es la razón, el *nous*; hay, además, los dioses visibles, el sol, la luna, los planetas, etcétera. Fue esta diversidad de aspectos y formas de lo divino en la filosofía de Platón lo que desorientó a los críticos helenísticos, y no sólo a ellos, sino aún más a los eruditos modernos que esperaban encontrar en Platón un Dios y no πάντα πλήρη θεῶν. Lo mismo ocurrió con el perdido diálogo de Aristóteles *De la filosofía*, que es evidente se parecía en este aspecto a la teología de Platón; véase mi *Aristóteles*, pp. 162 *ss*. (ed. citada) y la crítica de la escuela epicúrea, frag. 26 Rose (Cicerón, N. D., I, 13, 33). <<

[1505] El concepto de rey lleva implícita la función de dominar. Platón, *Rep*., 509 D., habla de βασιλεύειν; los pensadores presocráticos emplean frecuentemente, con referencia a su supremo principio, la palabra κυβερνᾶν. Ambos son términos sinónimos, que aluden en griego a la acción de Zeus. Por otra parte, ya algunos de los filósofos prePlatónicos evitaban la palabra θεός o preferían hablar de «lo divino» (τό θεῖον), lo que era distinto de la concepción popular de la divinidad encamada en distintas personas concretas. <<

[1506] Por otra parte, Platón designa al sol —con cuya posición en el mundo visible compara la posición que ocupa el bien en el mundo del espíritu—, como el Dios del cielo que manda sobre la luz y sobre la vista. Esto es más que un simple modo poético de expresarse, ya que el sol y las estrellas aparecen designados en otras obras de Platón (por ejemplo, *Timeo* y las *Leyes*) y en la *Epi*-

nomis, publicada por su discípulo Filipo de Opunte, con el nombre de «dioses visibles» (ὁρατοὶ θεοί), contraponiéndose con ello a una divinidad invisible suprema. Con referencia a este problema, es importante también el hecho de que Platón, en su alegoría del estado, llama a este supremo Dios visible celestial, Helios el hijo y al bien invisible, el padre. <<

[1507] Cf. los «Lineamientos fundamentales de la teología» (τύποι περι θεολογίας) en *Rep.*, 397 A. El axioma fundamental de esta teología es (379 B) el de que Dios es por esencia bueno (ἀγαθὸς τῷ ὄντι) es la expresión Platónica para designar el ser de la idea. <<

[1508] En el sentido de la filosofía griega, Dios es, indudablemente, un predicado que corresponde al supremo bien universal con más derecho que a ninguna otra de las muchas potencias del mundo que los griegos adoran como a dioses. Pero lo esencial, filosóficamente, es, para Platón, como es natural, la aportación que hace a la verdadera concepción de lo divino por el hecho de definir el principio universal como el bien en sí. <<

[1509] *Leyes*, 716 C. La tesis de Platón en las Leyes según la cual Dios es la medida de todas las cosas se formula, naturalmente, en oposición consciente a la famosa tesis de Protágoras en que el hombre se llama la medida de todas las cosas. <<

[1510] *Prot.*, 356 D-357 B. La verdadera pauta es el bien en sí. La idea de un supremo arte de la medida y del conocimiento de los valores por parte del filósofo (φρόνησις) como una función de medida discurre a lo largo de todas las obras de Platón hasta el último periodo de su actividad creadora. En el *Político*, en el *Filebo* y en las *Leyes* tropieza en acepciones siempre nuevas con el problema de la conducta adecuada, tal como se presenta en la ética, en la política y en la legislación. El apogeo de esta línea es el pasaje de las *Leyes* en que se llama a Dios la medida de

todas las cosas (Cf. nota 44). Pero ya en el *Gorgias* dice Platón con toda claridad que sólo el bien es el verdadero *telos*. <<

[1511] Aristóteles, *Dial. frag.* ed. Walzer, p. 99 (79, Rose). <<

[1512] 46a Aristóteles reconoce en esta fórmula la esencia del platonismo. Cf. su elegía del altar y la explicación de la poesía en mi obra *Aristóteles*, pp. 127 *ss*. <<

[1513] *Rep.*, 526 E. Platón habla aquí de la orientación del alma hacia aquella esfera en que se encuentra lo más dichoso de cuanto existe (τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος). Con esto se alude a la misma idea del bien. Paul Shorey le quita valor a esta descripción como «retórica», pero estrictamente corresponde a llamar al bien τὸ ἄριστον ἐν τοῖς οὖσι, *Rep.*, 532 C 6; Cf. nota 37. <<

[1514] En *Rep.*, 484 C, sólo se decía hasta aquí que los privados del conocimiento de lo existente, que no albergan ningún *paradigma* claro en su propia alma, se diferencian poco de los ciegos, ya que no tienen un punto fijo de referencia al que puedan levantar la vista en el pensamiento y sobre el cual puedan orientarse en todo. El reverso de esto lo forman, como veremos más adelante, los regentes-filósofos del estado Platónico, que se ordenan (κροσμεῖ) a sí mismos y a la *polis*, orientando la parte clara de su alma hacia aquello que infunde la luz a todas las cosas y que contemplan el bien en sí en toda su pureza, para luego emplearlo como *paradigma* (*Rep.*, 540 A). Este supremo paradigma es la «medida de todas las cosas», de la que Platón (716 C) habla en las *Leyes* y que identifica allí con Dios. <<

[1515] *Teet.*, 176 B: ὁμοίωσις θεῷ. Cf. también ya en *Rep.*, 613 B: εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ. Si Dios es el bien en sí, ὁμοίωσις θεῷ, se convierte en la fórmula para expresar el logro de la *areté*. <<

[1516] 49a *Rep.*, 511 B. Cf. también 508 E. <<

[1517] *Rep.*, 501 B: τὸ ἀνδρείκελον. Cf. *supra*, p. 675. <<

[1518] *Rep.*, 501 B: τὸ θεοειδές τε καὶ θεοείκελον y 501 C; εἰς ὅσον ἐνδέχεται θεοφιλῆ ποιεῖν (scil. ἀνθρώπεια ἤθη). <<

[1519] Cf. *supra*, nota 44. <<

[1520] 53 *Rep.*, 509 D. <<

[1521] *Rep.*, 511 C 6, se da a las ciencias de esta fase el nombre de τέχναι. <<

[1522] *Rep.*, 510 B. <<

[1523] *Rep.*, 510 D. Cf. 510 B. <<

[1524] *Rep.*, 511 C-D. <<

[1525] *Rep.*, 510 B (Cf. también nota siguiente). <<

[1526] *Rep.*, 511 B. <<

[1527] *Rep.*, 510 B 10 y 511 C 3. <<

[1528] *Rep.*, 511 D. El criterio de comparación entre las cuarto fases que Platón establece aquí es la diferencia del grado de σαφήνεια (o ἀσάφεια) que cada una de ellas representa. Por σαφήνεια hay que entender tanto la claridad como la materialidad real. Cf. 510 A 9: ἀληθείᾳ. <<

[1529] Εἰκών es imagen refleja, no sólo en sentido de repetición, sino también en sentido de atenuación, como demuestran los ejemplos. Así, por ejemplo, en 509 E-510 A, Platón llama a las sombras y a las imágenes reflejas de las cosas perceptibles εἰκόνες. <<

[1530] *Rep.*, 510 E y 511 A. <<

[1531] *Rep.*, 511 B 5. <<

[1532] *Rep.*, 514 A. La palabra ἀπείκασον aparece en la imagen siguiente equiparada expresamente a las demás εἰκόνες que Platón emplea en este contexto, como en la imagen del sol y la de la proporción matemática. Pues también esta última es un εἰκών en toda regla, como lo demuestra el sinónimo

ὁμοιότης en 509 C 6 y el múltiple empleo del verbo ἔοικε derivado de εἰκών (510 A 5; 510 D 7). <<

[1533] *Rep*., 515 C. <<

[1534] *Rep*., 516 C 9. Es evidente que Platón contrasta aquí la política en sentido de conocimiento de las ideas, que culmina en la contemplación de lo divino, con la política de la mera experiencia. El empleo de la palabra εἰώθει (516 D) para caracterizar a los políticos en sentido tradicional, no en sentido socrático, es característico de esto. En efecto, todas las tesis y todos los juicios basados en la mera experiencia sólo pueden penetrar, en el mejor de los casos, en aquello que normalmente suele ocurrir así y no de otro modo. Sobre la fórmula γίγνεσθαι ο συμβαίνειν εἴωθεν como característica del método empírico en la medicina, Cf. mi estudio *Diokles von Karystos*, p. 31. Sobre su empleo en la política, véase mi estudio «The Date of Isocrates Areopagiticus and the Athenian Opposition», en *Athenian Studies presented to W. S. Ferguson* (Cambridge, 1940), p. 432. <<

[1535] *Rep*., 517 B. <<

[1536] *Rep*., 517 B 6. <<

[1537] 69a Véase la palabra ἐλπίς, *Rep*., 331 A, en las reflexiones del anciano Cefalo

sobre la vida después de la muerte, y las palabras de Platón sobre la «buena esperanza» del hombre que ha vivido una vida filosófica, *Rep*., 496 E. <<

[1538] *Rep*., 517 C. <<

[1539] *Rep*., 517 D. <<

[1540] *Rep*., 504 E, 505 A. <<

[1541] *Rep*., 514 A: ἀπεικασον τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας, τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας <<

[1542] Cf. *supra*, p. 555. <<

[1543] *Rep.*, 518 B 6 sí. <<

[1544] *Rep.*, 518 C. <<

[1545] *Rep.*, 518 C-D. La palabra empleada por Platón en este pasaje es περιαγωγή, pero la expresión varía. Μεταστροφή se usa también, así como los verbos περιστρέφεσθαι y μεταστρέφεσθαι. Todos estos términos tienden a evocar la misma idea metafórica: el acto de volver la cabeza y de dirigir la mirada al bien divino. Cf. A. Nock, *Conversion* (Oxford, 1933). Este autor sigue en el helenismo clásico los antecedentes del fenómeno religioso cristiano de la conversión, y menciona, entre otros, el pasaje Platónico. Si en vez de plantear el problema referente al *fenómeno* de la conversión como tal, indagamos los orígenes del *concepto* cristiano de la conversión, tenemos que considerar a Platón como su autor. El desplazamiento de la palabra a la experiencia cristiana de la fe se opera sobre la base del platonismo de los antiguos cristianos. <<

[1546] *Carta VII*, 344 A. Cf. 341 C-E. <<

[1547] 78a Cf. *Rep.*, 500 D, *Fedón*, 82 B. <<

[1548] *Rep.*, 518 D. <<

[1549] *Rep.*, 518 E. <<

[1550] Véase *supra*, nota 49. Dicho en otros términos: entre el alma del hombre y Dios se interpone, según la concepción Platónica, el largo y áspero camino de la perfección. Sin perfección no puede existir la *areté*. El puente que Platón tiende entre el alma y Dios es la *paideia*. Ésta es incremento del verdadero ser. <<

[1551] *Teeteto*, 176 E. Este pasaje habla de dos «paradigmas implícitos en lo existente» y contradictorios entre sí, uno divino y otro no divino (el bueno y el malo), el primero de los cuales es el de la suprema dicha y el otro el del supremo infortunio. Esto recuerda el pasaje de *Rep.*, 472 C, en que Platón contrapone entre sí como modelo (παραδείγματος ἕνεκα) y la idea de la justicia y del perfecto justo y la idea de la injusticia y del perfecto

injusto. Ya más arriba (véase nota 49) hacíamos notar que el concepto de la *areté* como «semejanza con Dios», con que nos encontramos en el pasaje del *Teeteto*, aparece ya también en la *República* (613 B). <<

[1552] *Rep*., 511 B: τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν. <<

[1553] *Leyes*, 716 C. <<

[1554] *Fedón*, 96 A *ss*., 99 A *ss*. <<

[1555] Aristóteles, *Metaf*., A 3, 984 b 8 *ss*. y A 6, 987 b 1. <<

[1556] Cf. mi obra *Aristóteles*, p. 130, y además el estudio «Aristotle's Verses in Praise of Plato», en *Classical Quarterly*, t. XXI (1927), pp. 1355., donde pongo de manifiesto con todo detalle que el puesto que Aristóteles asigna a su maestro en esta poesía sólo puede compararse al del fundador de una religión. <<

[1557] Aristóteles, *Metaf*., E 1, 1026 a 19. Cf. sobre esto mi obra *Aristóteles*, pp. 161 *s*. <<

[1558] La *Epinomis* trata, en primer término, de los llamados «dioses visibles» del *Timeo* y las *Leyes*, los dioses-astros. La característica del Dios que es tema de la teología de las *Leyes*, lo es Dios como la causa del cambio y el movimiento. <<

[1559] Diógenes Laercio, III, 37. No citaremos aquí la bibliografía sobre el problema de la autenticidad de la *Epinomis*. Cf. *infra*, lib. IV. 91 Cf. *Timeo*, 40 D. <<

[1560] *Rep*., 379 A. <<

[1561] *Epinomis*, 988 A; Aristóteles, *Metaf*., A 2, 982 b 28-983 a 11. *Ét*. *nic*. X 7, 1177 b 30-33. <<

[1562] *Eutifrón*, 11 E. Cf. también la alternativa tajantemente formulada en 10 A: ¿el objeto de la devoción (ὅσιον) es amado por los dioses por su propio valor, o es objeto de devoción (simplemente) por ser amado por los dioses? El problema gira en torno a la equiparación de lo divino con lo bueno. <<

[1563] *Eutifrón*, 6 D. <<

[1564] Cf. *supra*, p. 612. <<

[1565] Cf. *supra*, nota 80. <<

[1566] Cf. *supra*, p. 648. <<

[1567] *Rep.*, 519 C. Platón había dicho ya, en el libro primero de la *República*, 347 B-D, que el hombre mejor no desea gobernar. <<

[1568] *Rep.*, 516 C *ss*. Cf. *supra*, p. 692. <<

[1569] *Rep.*, 519 B 8-C 2. Desde el comienzo del libro VI, donde Platón contrapone los regentes filósofos (484 C) a «las gentes que no tienen en el alma ningún paradigma claro», todo gira en torno a esta definición del hombre inculto como aquel que carece de una meta concreta (οκοπὸν ἕνα) en la vida. Esta unidad sólo se consigue en la vida cuando se aspira al bien absoluto como la meta natural de todos los afanes humanos. <<

[1570] *Rep.*, 519 C 5. Cf. 540 B, donde, sin embargo, el «ir a las islas de los bienaventurados y morar allí» significa la verdadera separación del filósofo de este mundo y su vida después de la muerte. Es la vida del héroe que, una vez cumplida su obra, disfruta de la bienaventuranza en este lugar escogido. En un sentido análogo, *Gorg.*, 526 C. En *Rep.*, 519 C 5, la imagen religiosa significa, en cambio, el θεωρητικὸς βίος, la actividad contemplativa del espíritu filosófico en esta vida, sentido que recogió Aristóteles. Cf. mi obra *Aristóteles*, p. 120. La imagen sigue palpitando todavía de un modo sensible en la pintura de la bienaventuranza de la vida contemplativa que se hace en la *Ética nicomaquea* X, 7. <<

[1571] 102a Cf. mi obra *Aristóteles*, pp. 91 *s*. <<

[1572] *Rep.*, 519 D-520 A. <<

[1573] Cf. mi estudio «Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals», en *Berichte der Berliner Akademie*, 1928, p. 414. En este estudio se demuestra que una parte de los anti-

guos historiadores de la filosofía presentaban a los pensadores más antiguos precisamente como modelos de la debida

asociación de la acción y la idea, mientras que los filósofos posteriores se fueron consagrando cada vez más a la teoría pura. <<

[1574] *Rep.*, 520 B. En los estados griegos del siglo IV no se vela públicamente, como ya hemos advertido varias veces, por la cultura superior. Cf. Aristóteles, *Ét. nic.*, X, 10, 1180 a 26. quien dice que, en lo tocante a la educación y a la cultura, reina todavía en la mayoría de las ciudades el estado primitivo ciclópeo, en que cada cual dirige por su cuenta a su mujer y a sus hijos. En el *Critón*, Sócrates expresaba un sentimiento de profunda devoción hacia el estado ateniense por la educación que había recibido bajo la protección de sus leyes. Si fuera ésta verdaderamente la actitud del Sócrates histórico, la posición de Platón en la República, que es por completo opuesta, se hace todavía más significativa. <<

[1575] *Rep.*, 519 A-D, 521 B. <<

[1576] *Rep.*, 521 E-522 A. <<

[1577] *Rep.*, 522 B. <<

[1578] *Rep.*, 522 C-D. <<

[1579] *Rep.*, 522 E 1-3. <<

[1580] Por eso las matemáticas se convierten en la ciencia predilecta de los estrategas y los reyes de la época helenística. Cf. sobre Antígono y Demetrio Poliorcetes, mi libro *Diokles von Karystos*, pp. 81-82. Cf. también sobre el punto de vista militar, *Rep.*, 525 B-C. <<

[1581] *Rep.*, 522 E 4. <<

[1582] *Rep.*, 523 A: ἑλκτικὸν πρὸς οὐσίαν. <<

[1583] Cf. *supra*, p. 281. <<

[1584] 114a La tradición nos indica que Platón tomó en serio este programa cuando se le requirió para que educase al tirano

Dionisio II para gobernar con arreglo a sus concepciones. Plutarco, *Dión*, c. 13, informa que durante cierto tiempo el príncipe y toda la corte se dedicaron al estudio de las matemáticas y que el aire estaba lleno del polvo que levantaba la multitud al dibujar las figuras geométricas en la arena. <<

[1585] *Rep.*, 527 A. <<

[1586] Cf. *Rep.*, 523 A 2; A 6; B 1; D 8; 524 B 4; D 2; D 5; E 1; 525 A 1; 526 B 2; 527 B 9. <<

[1587] *Rep.*, 525 C: ἀνθάπτεσθαι αὐτῆς μὴ ἰδιωτικῶς. <<

[1588] *Rep.*, 526 B. <<

[1589] Cf. *supra*, pp. 279-80. También en *Teeteto*, 145 A, se enumeran estas cuatro materias como pertenecientes a la *paideia*, en que el joven Teeteto se iniciaba en Atenas alrededor del año 400. <<

[1590] *Rep.*, 530 D 8. <<

[1591] Erich Frank, en su libro *Plato und die sogenannten Pythagoreer* (Halle, 1923), es el que va más allá en la atribución a los pitagóricos de las ciencias exactas de Grecia. W. A. Heidel, «The Pythagoreans and Greek Mathematics», en *American Journal of Philology*, 61 (1940), pp. 1-33, traza el desarrollo de los estudios matemáticos en la Grecia más primitiva, en tanto lo permiten las pruebas existentes, en círculos no pitagóricos, especialmente en Jonia. <<

[1592] 121a *Rep.*, 531 A 5, Cf. 530 D 6. <<

[1593] *Rep.*, 531 A 1-3; 531 C. <<

[1594] *Rep.*, 531 C. <<

[1595] *Rep.*, 530 B 6. <<

[1596] *Rep.*, 531 C 3. <<

[1597] *Rep.*, 531 D. Sobre este programa de un análisis filosófico de las ciencias matemáticas y sobre cómo se puso en práctica en la Academia, Cf. F. Solmsen, «Die Entwicklung der aristotelischen

Logik und Rhetorik» (en *Neue Philol. Unters.*, editados por W. Jaeger, vol. IV), pp. 251 *s.* <<

[1598] *Rep.*, 530 B. <<

[1599] *Timeo*, 34 C-38 C; *Leyes*, 898 D-899 B. Cf. también *Epin.*, 981 E *ss.* <<

[1600] Un hermoso ejemplo de este hábito de Platón de eliminar todo lo técnico, que la exposición de la *paideia* contenida en la República nos permite observar en todo su alcance, lo tenemos en *Timeo*, 38 D. Aquí se rechaza el examen detallado de la teoría de las esferas diciendo que este método daría mayor importancia a lo secundario (πάρεργον) que a la finalidad a la que debe servir. De modo distinto procede Aristóteles en su *Metafísica*, Λ 8, donde critica las razones que dan los astrónomos para fijar el número exacto de las esferas, aunque equivocándose al hacer el cálculo. <<

[1601] Jenofonte, *Mem.*, IV, 7, 2 *ss.* <<

[1602] Jenofonte, *Mem.*, IV, 7, 4, le hace razonar el estudio de la astronomía remitiéndose precisamente a su utilidad para estas actividades. <<

[1603] *Rep.*, 529 A. <<

[1604] *Rep.*, 527 E. <<

[1605] *Rep.*, 528 B. <<

[1606] *Rep.*, 527 D. <<

[1607] *Rep.*, 528 A-B. <<

[1608] Suidas, *s.* V. Θεαίτητος: *Escol.*, en Eucl., *Elem.*, lib. XIII (t. V, p. 654, 1-10, Heiberg). La atribución del descubrimiento de los cinco poliedros regulares a Pitágoras por Proclo (en el índice geométrico), es legendaria, como han demostrado irrefutablemente las recientes investigaciones de G. Junge, H. Vogt y E. Sachs. <<

[1609] Cf. Eva Sachs, *De Theaeteto Atheniensi mathematico* (tesis doctoral de la Universidad de Berlín, 1914), pp. 18 *ss*. <<

[1610] Sobre el *Teeteto* como fuente del libro XIII de los *Elementos*, de Euclides, Cf. Eva Sachs, «Die fünf platonischen Korper» (en *Philologische Untersuchungen*, ed. por Kiessling y Wilamowitz, t. XXIV), p. 112, y T. L. Heath, *A Manual of Greek Mathematics* (Oxford, 1931), p. 134. <<

[1611] Cf. F. Solmsen, «Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik», *loc. cit*., pp. 109 *s*. <<

[1612] Según la cronología imperante, la *República* fue escrita entre 380 y 370. <<

[1613] Así lo presupone Platón en *Teeteto*, 143 E *ss*. acertadamente, desde el punto de vista histórico, si bien el encuentro de Teeteto con Sócrates no pasó de ser, seguramente, una ficción literaria de Platón para los fines de su diálogo, como el de Sócrates con Parménides y Zenón, en el Parménides. <<

[1614] Diócenes Laercio, III, 6. <<

[1615] Sobre esta conclusión descansa seguramente la «tradición» del viaje de Platón a Cirene después de morir Sócrates, para visitar a Teodoro (Cf. nota 143). <<

[1616] Según la *Carta VII*, 338 C, Platón, en su segundo viaje al sur de Italia (año 368), estableció cierta hospitalidad entre Arquitas y Dionisio, el tirano; por eso ambos gestionan conjuntamente su tercer viaje. Según Plutarco, *Dión*, c. 11, los pitagóricos y Dión fueron ya una factor esencial en el segundo viaje de Platón, cosa que éste no menciona. Esto podría parecer una reduplicación errónea de lo que acaeció en el tercer viaje en nuestra tradición, pero, ¿a quién iba a visitar Platón en su primer viaje a Italia, antes de ir a Siracusa (año 388), sino a los pitagóricos? Es cierto que Diógenes Laercio, III, 6, que informa acerca de esto, sólo menciona con motivo del primer viaje a Filolao y Eurito, pero no a Arquitas. <<

[1617] Aristóteles, *Metaf.*, A 6. <<

[1618] Cf. mi obra *Aristóteles*, pp. 19 *s*. <<

[1619] Encontramos a Aristóteles, el discípulo de Platón, en relaciones científicas con el astrónomo Calipo, discípulo de Eudoxo: *Metaf.*, Λ 8, 1073 b 32. Cf. mi obra Aristóteles, pp. 393 *ss*. <<

[1620] Cf. Suidas *s*.V. φιλόσοφος. <<

[1621] *Rep.*, 525 C. <<

[1622] Cf. *infra*, lib. IV, cap. VI. <<

[1623] Epicrates, frag. 287 (Kock). <<

[1624] l53 Cf. acerca de esto mi estudio *Diokles von Karystos*, p. 178. 154 *Rep.*, 531 D. <<

[1625] *Teeteto*, 186 C. <<

[1626] *Rep.*, 531 E. <<

[1627] Aristóteles, *Metaf.*, Μ 4, 1078 b 25 tiene, indudablemente, conciencia de que la dialéctica Platónica se deriva de los diálogos socráticos, pero establece una distinción entre estos orígenes y la «energía dialéctica» (διαλεκτικὴ ἰσχύς) altamente desarrollada; refiriéndose a la época posterior de Platón o a su propio método, que por aquel entonces aún no existía. <<

[1628] *Rep.*, 536 D. <<

[1629] *Rep.*, 536 D. <<

[1630] *Rep.*, 532 A-B. <<

[1631] *Rep.*, 532 Β 4. <<

[1632] *Rep.*, 532 C. <<

[1633] *Rep.*, 532 E. <<

[1634] *Rep.*, 532 D. <<

[1635] *Rep.*, 533 Β 1-6. <<

[1636] *Rep.*, 533 Β 6-C 5. Cf. *supra*, p. 690. <<

[1637] *Rep.*, 533 C-D <<

[1638] *Rep.*, 534 A. <<

[1639] *Rep.*, 534 B 8-C. <<

[1640] *Rep.*, 534 B. <<

[1641] *Rep.*, 534 D 8-10. <<

[1642] *Rep.*, 534 C 6. <<

[1643] *Rep.*, 413 B. Cf. 412 C. <<

[1644] *Rep.*, 534 C 7. <<

[1645] *Rep.*, 534 E. <<

[1646] *Rep.*, 535 A. Cf. 412 D-E, 485-7, 503 C-E. <<

[1647] *Rep.*, 535 A-536 B. <<

[1648] *Rep.*, 412 D *ss*. <<

[1649] *Rep.*, 498 A. <<

[1650] *Rep.*, 536 D. <<

[1651] *Rep.*, 536 E. <<

[1652] *Rep.*, 537 A. <<

[1653] Cf. *supra*, pp. 650 55. <<

[1654] *Rep.*, 536 D 7. Cf. 530 B 6, 531 C 2. <<

[1655] *Rep.*, 537 B. <<

[1656] *Rep.*, 537 B 3. <<

[1657] *Rep.*, 537 C: ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός. <<

[1658] *Rep.*, 537 D. <<

[1659] *Rep.*, 537 D 3. <<

[1660] *Rep.*, 537 D 5. <<

[1661] *Rep.*, 539 D 8-E 2. Cf. los gimnasios en *Rep.*, 537 B 3. <<

[1662] La finalidad de la investigación se designa expresamente en el *Parménides* como adiestramiento en la dialéctica. Cf. *Parm.*, 135 C-D, 136 A, 136 C. <<

[1663] *Rep.*, 498 A-B. <<

[1664] *Carta VII*, 341 C. <<

[1665] *Carta VII*, 344 B. <<

[1666] *Rep.*, 534 C. <<

[1667] *Carta VII*, 344 A. <<

[1668] *Rep.*, 539 E-540 A. <<

[1669] Cf. *supra*, p. 629. <<

[1670] *Rep.*, 537 E-539 D. <<

[1671] Cf. pp. 434, 535. <<

[1672] J. Huizinga, *Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelements der Kultur* (ed. alem., 1939) investiga estos entronques con sagacidad filosófica.

Enjuicia también a los griegos y a Platón, y su planteamiento del problema viene a renovar en realidad un problema que en estos términos sólo podía haber planteado Platón, aunque enriqueciéndolo con material moderno. Huizinga, en su tendencia a atribuir toda la cultura al instinto de juego del hombre, se remonta considerablemente por encima de Platón. Es curioso que los griegos tropezasen con el problema del juego en el punto en que aspiraban a ahondar de un modo filosófico más profundo en la *paideia*, materia que ellos tomaban tan en serio. Sin embargo, la transición del juego a la máxima seriedad ha sido desde siempre lo verdaderamente natural. [El Fondo de Cultura Económica editó en 1943 la obra de Huizinga que cita el autor, en traducción de Eugenio Imaz. E.] <<

[1673] Cf. *infra*, lib. IV, cap. X. <<

[1674] Aristóteles, *Ét. nic.*, X 6, 1176 b 28 *ss.* <<

[1675] Platón, *Rep.*, 539 B, califica el derroche frívolo de las facultades dialécticas en simples disputas (ἀντιλογία) un abuso (καταχρῆσθαι). El reverso lógico del juego es la seriedad, σπουδή. Cf. también 539 C 8. <<

[1676] *Rep.*, 539 B 6. <<

[1677] *Rep.*, 537 E. <<

[1678] *Rep.*, 538 C *ss.* <<

[1679] Jenócrates, frag. 3 (Heinze). <<

[1680] *Rep.*, 538 D. <<

[1681] *Gorg.*, 460 E *ss.* <<

[1682] *Rep.*, 540 B. <<

[1683] *Rep.*, 540 A. <<

[1684] *Rep.*, 540 C. <<

[1685] *Rep.*, 540 D. <<

[1686] *Rep.*, 549 B. <<

[1687] *Rep.*, 540 D. <<

[1688] *Rep.*, 443 E 5. <<

[1689] *Rep.*, 540 E 5 *ss.* <<

[1690] *Rep.*, 541 A. Sobre la idea de que el estado perfecto de Platón es un «mito», Cf. *Rep.*, 376 D 9, 501 E 4. <<

[1691] *Rep.*, 449 A. A este pasaje se remite Platón en *Rep.*, 543 C 9. <<

[1692] *Rep.*, 544 A. <<

[1693] *Rep.*, 445 C 5. <<

[1694] *Rep.*, 544 C. <<

[1695] Aristóteles, *Pol.*, IV, 1. <<

[1696] Aristóteles, *Pol.*, III, 7. <<

[1697] Libros II-VIII. <<

[1698] *Rep.*, Libros II-VII. <<

[1699] *Rep.*, Libros VIII-IX. <<

[1700] Cf. *supra*, p. 637. <<

[1701] Cf. *supra*, pp. 516, 534. <<

[1702] Cf. *Rep.*, 444 C-E. <<

[1703] Cf. *infra*, lib. IV. <<

[1704] *Rep*., 445 C 9-D 6. Cf. 544 C *ss*. <<

[1705] Cf. especialmente *Carta VII*, 326 A. <<

[1706] Aristóteles sigue desarrollando el paralelo con el modelo metódico de la gimnasia y la medicina en el principio del libro IV de su Política, donde pasa de las constituciones adecuadas a las falsas. Se trata, sin embargo, de una idea metódica que Aristóteles tomó de Platón. La denominación de las ἡμαρτημέναι πολιτεῖαι como formas Platónicas la encontramos en *Rep*., 544 C y ya en 444 D· 445 C. <<

[1707] *Rep*., 544 D-545 A. <<

[1708] *Rep*., 544 D. <<

[1709] *Rep*., 544 E 5. <<

[1710] *Rep*., 443 E 6, 444 E 1. <<

[1711] Este punto de vista domina la interpretación que sigue en el texto. Diremos ya desde aquí que, en la mayoría de los casos, los expositores no lo tienen suficientemente en cuenta. <<

[1712] *Rep*., 545 D. <<

[1713] *Rep*., 546 A. <<

[1714] Cf. *supra*, pp. 205 *ss*. <<

[1715] Cf. *Rep*., 444 D 8-11. <<

[1716] Cf. Teofrasto, *De causis plant*., lib. V, c. 8 *s*., especialmente sobre la doble acepción del concepto «contra la naturaleza» (παρὰ φύσιν). <<

[1717] Cf. *supra*, pp. 644 *s*. <<

[1718] *Rep*., 546 B. <<

[1719] *Rep*., 546 C. <<

[1720] *Rep*., 547 C 5. <<

[1721] Aristóteles, *Pol*., II, 1, 1260 b 30, llama a Esparta y Creta estados cuya constitución suele considerarse como obra maestra (πόλεις εὐνομεῖσθαι λεγόμεναι). Las palabras que figuran

al comienzo del libro se refieren, en efecto, a la descripción de estos dos estados y de Cartago en caps. 9-11. Cf. también las palabras finales del cap. 11. Sobre el mismo problema en el *Protéptico* Cf. la prueba en mi obra *Aristóteles*, p. 95. Ya Platón, *Rep*., 544 C, dice de la constitución de Esparta y Creta que era una «constitución alabada por la mayoría». En términos parecidos lo hace Isócrates, *Panat*., 41, en relación con Esparta, pero Cf. *ibid*., 109, 200, 216. <<

[1722] *Rep*., 545 B 6. <<

[1723] Cf. 547 D. Aún más importante es en este respecto la crítica directa del estado espartano en las *Leyes*, libros I-II. Cf. *infra*, lib. IV. <<

[1724] *Rep*., 547 B. <<

[1725] *Rep*., 547 C. <<

[1726] *Rep*., 547 B-C. <<

[1727] *Rep*., 547 D. <<

[1728] *Rep*., 547 E-548 A. <<

[1729] *Rep*., 548 A-B. <<

[1730] *Rep*., 548 B-C. <<

[1731] *Rep*., 548 C 9-D. <<

[1732] *Rep*., 548 E 4-549 A. <<

[1733] *Rep*., 549 A 2. Entre las dos antítesis, Platón interpola este paréntesis: «en vez de ser indiferente para con los esclavos, como lo es el hombre realmente culto». El ἱκανῶς πεπαιδευμένος no se excita con las faltas cometidas por los esclavos, como el espartano, cuando las descubre. <<

[1734] 262a Estos rasgos se descubren sin grandes dificultades en el ideal de cultura de Jenofonte. <<

[1735] *Rep*., 549 A 9-B 7. Es en relación con esto, a propósito de la critica del hombre espartano, donde Platón acuña la maravillosa expresión de λόγος μουσικῇ κεκραμένος («fuerzas

racional y musical, en la mezcla debida») para esclarecer lo que le falta a este tipo digno de admiración en muchos sentidos. <<

[1736] *Rep.*, 549 C-550 B. <<

[1737] Este nuevo método psicológico de descripción de los tipos de estado es una de las grandes hazañas científicas de Platón en el campo ético-político. Su creación brotó consecuentemente al desplazarse su interés de la estructura jurídico-positiva del estado a su función y esencia educativas. A ésta le interesa más el espíritu (ἦθος) que la mecánica de las instituciones del estado, pues es el espíritu del estado en conjunto el que determina la estructura típica fundamental del individuo. El captar estas diferencias típicas de estructura del hombre individual en cada una de las distintas formas de estado es lo que fundamentalmente le interesa a Platón en su estudio comparativo de las diversas constituciones. En efecto, las diferencias entre los tipos de constitución como tales no eran, en su tiempo, nada nuevo para nadie. Por eso Platón podía renunciar totalmente a describir las instituciones constitucionales del estado. <<

[1738] 265a Así determina Aristóteles, como es sabido, las relaciones entre el estado y el hombre. *Pol.*, I, 2, 1253 a 19, 1253 a 25. <<

[1739] La justicia dentro del estado exige, según Platón, que cada cual cumpla del mejor modo la obra que le incumbe, su función social; sin embargo, en *Rep.*, 443 C, dice que en realidad esto sólo es «una especie de reflejo de la justicia» (εἴδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης), pues la verdadera justicia *sólo* existe en la estructura interior del hombre y en la relación adecuada de las diversas partes de su alma entre sí, es decir, en el hecho de que cada una de ellas cumpla su misión debidamente. <<

[1740] *Rep.*, 544 D 6-E 2. A las clases de constituciones corresponden otras tantas clases de hombres (εἴδη ἀνθρώπων), «pues las constituciones no nacen al azar (o, como dice Platón,

con una reminiscencia homérica, no nacen simplemente del roble y de la roca), sino que brotan de los caracteres en las ciudades», que determinan la tendencia del estado en un sentido o en otro. Las palabras ἐκ τῶν ἠθῶν τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν, no aluden aquí al *ethos* de la constitución, sino a los caracteres de los hombres que viven en las ciudades. Por eso a las constituciones corresponden (como causa) cinco «estructuras de alma» (κατασκευαὶ ψυχῆς) (544 E 4). <<

[1741] Cf. *supra*, p. 635. <<

[1742] *Rep.*, 550 B. <<

[1743] Cf. *infra*, lib. IV. <<

[1744] *Rep.*, 443 D-E. <<

[1745] El juicio de Platón sobre este tipo de educación podría resumirse en sus propias palabras de *Rep.*, 548 B 7: una educación basada, no en el convencimiento, sino en la violencia (οὐχ ὑπὸ πειθοῦς ἀλλ᾽ ὑπὸ βίας πεπαιδευμένου). <<

[1746] Cf. Aristóteles, *Pol.*, II, 9 *ss.*, donde se hace claramente referencia a las lecciones de Leuctra y a la época posterior. Sobre Isócrates, cf. *infra*, lib. IV. <<

[1747] Cf. *supra*, pp. 86 *ss.*, parte titulada «El ideal espartano del siglo IV y la tradición». <<

[1748] Su actitud sufre ciertas modificaciones en las *Leyes*. Cf. *infra*, lib. IV. <<

[1749] En *Gorg.*, 481 D. En 510 B, dice Sócrates que si en la ciudad impera un tirano salvaje e inculto, todo el que quiera conservar la vida tiene que acomodarse a él y a sus opiniones, y que quienes son mejores que él, lo pasan mal. Al decir esto, Platón no piensa *solamente* en la llamada tiranía, sino en todas las formas de estado y, en el caso presente, de un modo especial, naturalmente, en la suerte corrida por Sócrates en Atenas. <<

[1750] *Rep.*, 564 A. <<

[1751] *Rep.*, 548 A. <<

[1752] *Rep.*, 550 E-551 A. <<

[1753] Cf. *supra*, pp. 40 5. y 115. Cf. también Píndaro, *Ol.*, II, 53. <<

[1754] Sobre Aristóteles, Cf. los dos capítulos sobre ἐλευθεριότης (liberalidad) y μεγαλοπρέπεια (munificencia) en la *Ética nicomaquea*, IV, 1-3 y IV, 4-6. <<

[1755] *Rep.*, 550 E-551 A. <<

[1756] Sobre la actitud de Solón ante la riqueza, Cf. *supra*, p. 145; sobre la de Teognis, *supra*, p. 193. <<

[1757] *Rep.*, 554 A 11. <<

[1758] *Rep.*, 551 C. <<

[1759] *Rep.*, 551 D-E. <<

[1760] *Rep.*, 551 E 6. <<

[1761] *Rep.*, 552 A. <<

[1762] Leyes, 741 A *ss*. <<

[1763] Cf. *Rep.*, 552 A. <<

[1764] *Rep.*, 552 C. <<

[1765] *Rep.*, 552 E. <<

[1766] *Rep.*, 553 A-B. <<

[1767] *Rep.*, 553 B-C. Lo que Platón considera característico del hombre oligárquico en gestación, el «ahorrar y trabajar» (553 C 3), parece un tópico político y seguramente lo es. Volvemos a encontrarnos con él en Isócrates, *Areopagítico*, 24, donde se considera como título de gloria y como principio de la πάτριος πολιτεία. Pero Isócrates habla aquí, como he demostrado en esta obra, precisamente como representante del partido de los «demócratas moderados», a los que los demócratas radicales tildaban de «oligarcas». El pasaje de la *República* de Platón aporta una nueva prueba de ello. Cf. *infra*, lib. IV, <<

[1768] También en otros pasajes de Platón aparece considerada la avaricia de dinero como una mentalidad ajena a los griegos, y más exactamente como un rasgo oriental. Cf. *Leyes*, 747 C. <<

[1769] *Rep*., 533 D. <<

[1770] *Rep*., 550 B. <<

[1771] *Rep*., 554 B 4. <<

[1772] *Rep*., 554 B 8. <<

[1773] *Rep*., 554 C. <<

[1774] *Rep*., 554 E. <<

[1775] 3O2 *Rep*., 555 a. <<

[1776] *Rep*., 555 B. <<

[1777] Cf. *infra*, lib. IV. <<

[1778] *Rep*., 555 B 9. <<

[1779] Κένωσις y πλήρωσις son conceptos médicos, que determinan también en otros aspectos el pensamiento de Platón. Cf. *Fil*., 35 B, *Simp*., 186 C, etcétera. Estos conceptos tienen una gran importancia en las obras hipocráticas. <<

[1780] Cf. *supra*, pp. 145 *s*. <<

[1781] *Rep*., 555 c. <<

[1782] *Rep*., 555 D. <<

[1783] *Rep*., 556 C-D. <<

[1784] *Rep*., 556 E. <<

[1785] *Rep*., 557 A. Isócrates adopta el mismo punto de vista. Cf. *infra*, lib. IV. <<

[1786] Esto se pone de relieve especialmente en Isócrates, *Areopagítico*, 21-22, cuyo ideal político es la forma solónica de la democracia, la «constitución de nuestros padres». Cf. *infra*, lib. IV. <<

[1787] Aristóteles, *Pol*., III, 7, 1279 b 4-10, donde la democracia se distingue de la «politeia»; en IV, 4, 1291 b 15 *ss*., Aristóteles vuelve a distinguir varias subespecies de democracia. <<

[1788] *Carta VIII*, 357 A. Cf. también 353 E y 355 D. <<

[1789] La excelencia de los antepasados que vencieron a los persas en Maratón, Salamina y Platea, no la atribuye Platón, *Menex*., 238 B, tanto a su constitución como a su *paideia* (Cf. también 238 C) y Platón entiende (214 C) que el mérito de ésta estriba en haber educado al resto de los griegos en el mismo espíritu de la impavidez, en haberles inculcado el desprecio por la mera masa de barcos o de hombres. <<

[1790] *Rep*., 557 B. <<

[1791] *Rep*., 557 B 8. <<

[1792] *Rep*., 557 D. <<

[1793] *Rep*., 557 E. <<

[1794] *Rep*., 558 A. <<

[1795] *Rep*., 558 B. <<

[1796] Cf. todo el capítulo de la *Carta VII* sobre la actitud de Platón ante el estado real, 330 D-331 D, especialmente 331 C 6 *ss*. sobre la actitud que debe adoptarse ante la propia *polis*. También en este punto es decisivo para el educador filosófico el precedente médico. Cf. 330 D. <<

[1797] El factor de la *paideia* como causa en este proceso de desarrollo: *Rep*., 558 D 1, 559 B 9, 559 D 7, 560 B 1, 560 E 5, 561 A 3. <<

[1798] *Rep*., 558 D 9 *ss*. <<

[1799] *Rep*., 559 E-560 B. También aquí la alimentación (τροφή) es sinónimo de *paideia*, pues τρέφειν y παιδεύειν son términos equivalentes. <<

[1800] *Rep*., 560 B 5. <<

[1801] *Rep*., 560 B 7. <<

[1802] *Rep*., 560 C. <<

[1803] *Rep*., 560 D. *Aidos* se concibe, evidentemente, como consejera secreta de la parte del alma que hasta aquí se suponía pre-

dominante: la influencia que ejerce sobre el regente es especialmente odiada por las pasiones que encabeza la revolución. <<

[1804] Tucídides, III, 82, 4. Cf. *supra*, p. 305. Lo mismo que aquí Platón, el *Areopagítico* de Isócrates, 20, se halla también evidentemente influido por el análisis de las crisis políticas y de sus síntomas en Tucídides. Esta teoría de las crisis se acomodaba magníficamente a la concepción médica que tenía Platón acerca de los fenómenos operados en el estado y en el alma de los individuos. Ya en *supra*, p. 354, expusimos a la luz del ejemplo del problema de la causa de la guerra cuán fuertemente influido por el precedente de la medicina se hallaba también el propio pensamiento de Tucídides. Un último brote del punto de vista de Tucídides lo tenemos en la teoría de las crisis políticas que mantiene Jacob Burckhardt en sus *Reflexiones sobre la historia universal*. (Trad. esp. FCE, México, 2.ª ed., 1961. Ed.) <<

[1805] *Rep.*, 561 A. <<

[1806] *Rep.*, 561 C-D. <<

[1807] *Rep.*, 562 A. <<

[1808] *Rep.*, 564 A. <<

[1809] *Rep.*, 562 E. <<

[1810] *Rep.*, 516 C-D. <<

[1811] *Rep.*, 562 E-563 A. <<

[1812] *Rep.*, 563 B-C. <<

[1813] *Rep.*, 563 E-564 A. <<

[1814] Cf. *Rep.*, 563 E 9, 565 C 9, 565 E 5. <<

[1815] *Rep.*, 564 B 4-C 1. <<

[1816] *Rep.*, 564 B 6. Cf. 552 C. <<

[1817] *Rep.*, 564 C 6-565 D. <<

[1818] *Rep.*, 565 D-566 A. <<

[1819] Rep.. 566 A-E. <<

[1820] *Rep.*, 566 E 6-567 B. <<

[1821] *Rep.*, 567 B 12-C. <<

[1822] *Rep.*, 567 D-E. <<

[1823] *Rep.*, 571 A-E. <<

[1824] *Rep.*, 571 C-D. <<

[1825] *Rep.*, 572 B. Cf. también 571 B. <<

[1826] Cf. *supra*, p. 644. <<

[1827] Cf. *supra*, p. 623 y *Rep.*, 401 D-402 A. <<

[1828] *Rep.*, 571 D 6-572 A. <<

[1829] Jámblico, *vit. Pyth.*, 35, 356 (p. 138, 3-5, Deubner), donde se recogen también los pasajes paralelos de la tradición antigua. <<

[1830] *Rep.*, 572 B. <<

[1831] El propio Platón recuerda expresamente el fenómeno análogo que se da en la educación del hombre oligárquico y por el que se convierte en hombre democrático, *Rep.*, 572 B 10-D 3. Pero en las fases anteriores había derivado los cambios operados de esta razón precisamente. Cf. *supra*, pp. 731, 736 *s.* <<

[1832] Cf. *supra*, p. 45: Odiseo como modelo de Telémaco, en Homero; página 207: Jenócrates ensalzado como modelo de su hijo Trasíbulo en Píndaro, *Pyth.*, VI, 29-30: p. 24: Hipóloco, como maestro de su hijo Glauco en la *Ilíada*; Peleo, como maestro de Aquiles. Sócrates dudaba algunas veces sobre la capacidad de los padres para educar a sus hijos. Cf. *supra*, p. 496. <<

[1833] *Rep.*, 549 C-E. <<

[1834] *Rep.*, 549 c. <<

[1835] *Rep.*, 553 a 9-10. <<

[1836] *Rep.*, 558 C 11-D 2. <<

[1837] *Rep.*, 572 D 8. <<

[1838] *Rep.*, 572 E. <<

[1839] *Rep*., 573 A-B. <<

[1840] *Rep*., 573 B-C. <<

[1841] *Rep*., 574 B-D. <<

[1842] *Rep*., 574 E-575 A. <<

[1843] *Rep*., 575 B-C. <<

[1844] *Rep*., 575 D. <<

[1845] *Rep*., 575 E-576 A. <<

[1846] Cf. *supra*, p. 638. <<

[1847] *Rep*., 577 A. <<

[1848] *Rep*., 577 B. <<

[1849] *Rep*., 577 C-578 A. <<

[1850] *Rep*., 578 B 6-C. <<

[1851] *Gorg*., 466 B-468 E. Cf. *supra*, p. 519 *s*. <<

[1852] *Rep*., 567 B. <<

[1853] *Rep*., 579 D-E. <<

[1854] *Rep*., 578 E-579 D. <<

[1855] *Rep*., 544 A. <<

[1856] *Rep*., 443 C-444 A. <<

[1857] Esquilo, *Los persas*, 825. Cf. 164. <<

[1858] Así. por ejemplo, en el giro frecuente en Jenofonte y otros autores de πόλις μεγάλη καὶ εὐδαίμων. <<

[1859] Cf. mi obra *Aristóteles*, p. 127. <<

[1860] Cf. *supra*, p. 542. <<

[1861] *Rep*., 444 C *ss*. <<

[1862] *Rep*., 580 B-C. El «hombre real» se define aquí concisamente, una vez más, como el «que se domina regiamente a sí mismo» (βασιλεύων αὐτοῦ). En él impera de un modo exclusivo el conocimiento racional del bien. El motivo del hombre libre es socrático. El filósofo rey es el hombre socrático. <<

[1863] *Rep.*, 580 D-582 A. <<

[1864] *Rep.*, 582 A. <<

[1865] *Rep.*, 582 A-D. <<

[1866] *Rep.*, 582 D 11: διὰ λόγων κρίνεσθαι. <<

[1867] *Rep.*, 582 E. <<

[1868] Aristóteles, *Ét. nic.*, X, 7 y 8. <<

[1869] Cf. mi estudio «Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals», en *Berichte der Berliner Akademie*, 1928. <<

[1870] *Rep.*, 583 B *ss.* <<

[1871] *Rep.*, 533 C-584 A. <<

[1872] *Rep.*, C. <<

[1873] *Rep.*, 584 D-E. De un modo parecido se explica en *Protágoras*, 356 C, y en *Filebo*, 41 E, la dificultad de medir la intensidad de las sensaciones de placer y dolor a la luz del caso de las ilusiones de los sentidos cuando se trata de distancias. <<

[1874] *Rep.*, 585 A. <<

[1875] *Filebo*, 24 A *ss.* <<

[1876] *Rep.*, 585 B. Cf. *supra*, p. 575. <<

[1877] *Rep.*, 585 B-C. <<

[1878] *Rep.*, 585 C - E. <<

[1879] *Rep.*, 586 A-C. <<

[1880] *Rep.*, 586 E. <<

[1881] *Rep.*, 587 A-E. <<

[1882] Cf. *supra*, p. 596. <<

[1883] *Rep.*, 445 A. Cf. 444 C-E. <<

[1884] *Rep.*, 588 B *ss.* <<

[1885] *Rep.*, 588 C-D. <<

[1886] *Rep.*, 588 E-589 B. <<

[1887] *Rep.*, 589 B. Este pasaje esclarece al mismo tiempo la diferencia entre cualquier clase de educación que pretenda formar al hombre como hombre y la simple «domesticación de los leones». Sin embargo, considerada desde un punto de vista social, esta última no es menos necesaria que la primera, ya que la cultura pura del hombre no puede extenderse a todos los miembros del estado, sino que sólo puede existir como cultura de los «regentes». <<

[1888] *Rep.*, 590 E. Cf. 589 D, 590 D. <<

[1889] *Rep.*, 500 D. <<

[1890] *Rep.*, 591 E-592 A. <<

[1891] *Rep.*, 592 A. <<

[1892] *Rep.*, 592 B. <<

[1893] Ya Aristóteles, *Política*, libro II, criticaba la República Platónica desde este punto de vista, midiéndola, sobre todo, por la pauta de su viabilidad como estado. Sin embargo, el propio Platón declara reiteradamente que este problema es secundario desde el punto de vista de los fines perseguidos por él. Y los términos de la cuestión no cambian por el hecho de que intentase llevar a la práctica, en Siracusa, su educación de los «regentes». <<

[1894] Cf. *supra*, p. 368. <<

[1895] Cf. *supra*, pp. 520, 532. <<

[1896] Cf. *Rep.*, 592 B. «Es indiferente si el estado perfecto ha existido o existirá en alguna parte, pues el justo sólo aplica en sus actos la ley de este verdadero estado, y ninguna otra.» <<

[1897] Aristóteles, en su *Política* (III, 4), expone, manteniéndose por entero dentro del espíritu de Platón, que el hombre perfecto y el ciudadano perfecto sólo son idénticos entre sí en el estado perfecto. En el estado de la realidad, el mejor ciudadano es aquel que se forma a sí mismo del modo más perfecto con arreglo al espíritu de este estado y se adapta a él (por muy imperfecto que

sea este espíritu, en un sentido absoluto), mientras que el hombre perfecto en sentido absoluto puede, en ciertas condiciones, ser considerado como un mal ciudadano, dentro de este estado. Es esto precisamente lo que el gran historiador de Roma, Niebuhr, reprochaba al propio Platón. Lo llamaba un mal ciudadano, y era porque lo medía por el rasero de Demóstenes. <<

[1898] Que la cultura de los «guardianes» sólo descansa en una opinión acertada (ὀρθὴ δόξα), y no sobre el saber (ἐπιστήμη), se dice claramente al tratar de las virtudes de la clase de los guerreros y de los «guardianes» en sentido estricto, es decir, de los «regentes». La *areté* específica de los guerreros, la valentía, se define como «la opinión acertada con respecto a lo que debe temerse y a lo que no debe temerse» (*Rep*., 430 B), pues no poseen ningún conocimiento del bien ni, por tanto, la suprema valentía socrática, que se basa en él. En cambio, los «regentes» poseen saber y sabiduría, y el estado posee esta sabiduría solamente gracias a que aquéllos existen en él. Cf. *Rep*., 428 D-E. <<

[1899] *Rep*., 368 D-E. <<

[1900] Cf. *supra*, p. 761. <<

[1901] *Rep*., 595 C 1. Cf. 598 D 8. <<

[1902] Cf. la disquisición sobre el concepto de la imitación (μίμησις) artística, *Rep*., 595 C *ss*. <<

[1903] Cf. la crítica de Homero como educador, en *Rep*., 598 E 55. <<

[1904] Cf. Jenófanes, frag. 9 Diehl: ἐξ ἀρχῆς καθ᾽ Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες <<

[1905] Cf. *supra*, pp. 271 *s*. <<

[1906] *Rep*., 606 E: ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητής. <<

[1907] Cf. *Rep*., 598 E. <<

[1908] La descripción que Sócrates hace en Ión, 531 C, del contenido tan complejo del mundo de las ideas homéricas, se parece mucho a la de la *Rep.*, 598 E. En 533 E-534 C, pone en duda que este saber del poeta descanse en una τέχνη, es decir, en un saber pericial, y otro tanto puede aplicarse, según él, a los intérpretes del poeta, los cuales, al igual que el poeta mismo, sólo hablan por inspiración divina. La punta de este pensamiento va dirigida contra la teoría sofística de que el espíritu educativo de Homero descansa sobre su saber universal, aunque en el Ión esta teoría no se cite expresamente como en la República, 598 D-E ἐπειδή τινων ἀκούομεν La encontramos citada también en Jenofonte, *Simp.*, IV, 6. <<

[1909] Pseudo plutarco, *De vit. et poes. Hom.*, 1073 C *s.*, se propone demostrar que Homero no se hallaba solamente en posesión de todas las reglas del arte retórico, sino que dominaba también plenamente la filosofía y las artes liberales. <<

[1910] *Rep.*, 595 A 5. <<

[1911] *Rep.*, 592 A 11-B. <<

[1912] *Rep.*, 595 B 6. <<

[1913] *Rep.*, 595 C *ss.* <<

[1914] *Rep.*, 596 B. <<

[1915] *Rep.*, 596 E-597 B. <<

[1916] *Rep.*, 596 D. <<

[1917] *Rep.*, etg B-D. <<

[1918] *Rep.*, 597 D-E. Cf. 599 A, 599 D 2. <<

[1919] *Rep.*, 599 C. <<

[1920] *Rep.*, 599 D-600 E 3. <<

[1921] *Prot.*, 316 D *ss.* <<

[1922] *Rep.*, 600 E 5. <<

[1923] *Rep.*, 601 B. <<

[1924] *Rep.*, 602 A-B. <<

[1925] *Rep.*, 602 C 7-D. Cf. sobre la filosofía considerada como arte de la medida, Cf. *supra*, pp. 504, 686. <<

[1926] *Rep.*, 603 C. <<

[1927] *Rep.*, 603 D-E. <<

[1928] *Rep.*, 604 B. <<

[1929] *Rep.*, 604 C-D. <<

[1930] *Rep.*, 604 D-605 A. <<

[1931] *Rep.*, 605 B. La imagen de la alimentación (τρέφειν) empleada aquí y en 606 D 4, indica de qué modo tan directo determina esta acción de la poesía la cultura del hombre, pues, según Platón (Cf. *supra*, pp. 492, 6985.), toda *paideia* es un fenómeno de alimentación, en el sentido espiritual de la palabra. <<

[1932] Cf. *supra*, pp. 761 *s*. <<

[1933] *Rep.*, 605 B 7. <<

[1934] *Rep.*, 605 C. <<

[1935] *Rep.*, 605 C 10-D. <<

[1936] *Rep.*, 605 E. <<

[1937] *Rep.*, 606 A. <<

[1938] *Rep.*, 606 B-D. <<

[1939] *Rep.*, 606 E-607 A. <<

[1940] *Rep.*, 607 B-C. <<

[1941] Cf. *supra*, pp. 765 *s*. <<

[1942] *Rep.*, 607 D. <<

[1943] Cf. *Rep.*, 607 E-608 B. Hay que fijarse en la frase ἡ τοιαύτη ποίησις, que aparece dos veces, es decir, toda la poesía de esta clase (mimética), lo que deja abierta la puerta a otras clases de poesía. Cf. 607 A 4. Una referencia renovada al «estado en nosotros» como meta y pauta por la que debe medirse

la admisibilidad de la poesía, 608 B 1, como ya antes en 605 B 7. <<

[1944] Cf. sufra, rp-760 *ss*. <<

[1945] Cf. *Rep*., 591 E-592 B. <<

[1946] *Rep*., 488 B *ss*. <<

[1947] *Rep*., 608 C. <<

[1948] *Rep*., 592 B: el verdadero estado existe como paradigma en el cielo. <<

[1949] *Rep*., 608 D-610 E. <<

[1950] *Rep*., 611 C-D. <<

[1951] *Rep*., 611 E-612 A. <<

[1952] *Rep*., 612 D. Cf. sobre esto lo que dijimos acerca de la promesa de recompensa para la verdadera *areté* en Tirteo, Cf. *supra*, pp. 96 *ss*. <<

[1953] Cf. mi análisis de esta poesía en *Tyrtaios Über die wahre Arete*, en Sitz. Berl. Akad., 1932, pp. 537 *s*. <<

[1954] La descripción Platónica de la recompensa de la *areté* se divide en los honores conferidos al justo en esta, vida (612 D *s*.) y en el más allá (614 A *ss*.). Lo verdaderamente nuevo aquí es el desplazamiento del centro de gravedad de los honores de este mundo, conferidos por la comunidad política, al hombre que sólo comienza al otro lado de la esfera social. Sin embargo, la recompensa terrenal no puede faltar del todo; así lo exige, aparte de otras cosas, la continuidad de la antigua y arraigada forma de la ética de la *polis*, que encontró también su expresión en la poesía. Por eso lo que Platón dice acerca de la posición que ocupa el justo en esta vida se mueve dentro de la órbita de la poesía antigua. <<

[1955] Cf. Tirteo, frag. 9, 31-42. <<

[1956] El capítulo que trata de la recompensa del justo en esta vida se divide en los honores que disfruta cerca de los dioses (612

E-613 B), y los que le atribuyen los hombres (613 B 9-614 A). <<

[1957] *Rep.*, 614 E-615 A. <<

[1958] *Rep.*, 617 D *ss.* <<

[1959] Cf. *Rep.*, 617 E. El concepto de la opción (αἱρεῖσθαι, αἵρεσις) en sentido ético aparece ya desde muy temprano en Platón, en relación con el problema de la conducta acertada (πράττειν, πρᾶξις). Distinto conceptualmente de él es el acto político de la opción. En el sentido ético de una decisión interior, este concepto aparece empleado por vez primera por Platón en la *Apol.*, 39 A, y en *Critón*, 52 C. Allí se trata de Sócrates como modelo de una decisión interior vital. Ésta aparece por vez primera más que como un problema filosófico en *Prot.*, 356 E y *Gorg.*, 499 E. En este último pasaje, es sinónima de acción en sentido intensivo y aparece transcrita también en 500 A con el concepto de «selección» (ἐκλέγεσθαι). En ambos pasajes, tanto en el *Protágoras* como en el *Gorgias*, se trata de la elección de un medio para el logro de un fin (τέλος). Platón elabora dialécticamente estos conceptos sacándolos directamente del lenguaje. Aristóteles, en su *Ética*, construye luego su teoría de la voluntad sobre esta base. <<

[1960] En *Rep.*, 617 C, las tres moiras aparecen designadas como hijas de Ananke y luego se destacan una vez más en la sentencia de Láquesis, 617 D 6. El daimon aparece en primer término como algo suprapotencial que parece excluir toda posibilidad de libre opción. <<

[1961] Estas ideas han sido razonadas más en detalle por mí en Solons Eunomie (Sitz. Berl. Akad., 1926). Cf. también *supra*, pp. 145 *ss.* <<

[1962] *Rep.*, 308 A-C. <<

[1963] *Rep.*, 617 D-E. <<

[1964] *Rep.*, 619 B. <<

[1965] Cf. *Solons Eunomie* (*loc. cit.*, p. 73), y *supra*, p. 143. Platón formula el antiguo problema de que el hombre no se culpa a sí mismo, sino a la *tyché* y al *daimon; Rep.*, 619 C.: οὐ γὰρ ἑαυτὸν αἰτιᾶσθαι τῶν κακῶν ἀλλὰ τύχην καὶ δαίμονα… <<

[1966] Cf. las palabras del profeta en *Rep.*, 617 E, 619 B. Sobre la admonición de la antigua teodicea griega, Cf. *Solons Eunomie* (*loc. cit.*, p. 76). <<

[1967] *Rep.*, 620 A. <<

[1968] *Rep.*, 620 C. <<

[1969] *Rep.*, 618 B *ss*. <<

[1970] Cf. *Rep.*, 615 A, 621 D. <<

[1971] *Rep.*, 621 C 5. <<

NOTAS: LIBRO IV

[1972] Cf. *supra*, p. 409. <<

[1973] Las conocidas obras sobre la historia de la medicina de Hecker, Sprengel y Rosenbaum y otros denotan también esta misma estrechez de horizontes al enfocar la posición que la medicina ocupa dentro del conjunto de la cultura griega no como un problema, sino considerando a ésta simplemente como una «profesión». Las investigaciones filológicas sobre la historia de la medicina siguen en su mayor parte las huellas de esos autores. (Quienes lean inglés encontrarán una buena introducción al tema en el ensayo de Charles Singer, «Medicine», en la colección denominada *The Legacy of Greece*, ed. por R. W. Livingstone, Oxford, 1923. Véase también W. Heidel, *Hippocratic medicine*, Nueva York, 1941.) <<

[1974] Sobre la posición que ocupaba la medicina dentro del sistema de la cultura griega, Cf. los *prolegómena* de F. Marx a su edición de Cornelio Celso, pp. 8 *ss*. <<

[1975] Ejemplos de esto, que podrían multiplicarse: *Prot*., 313 D; *Gorg*., 450 A, 517 E; *Sof*., 226 E y 228 A; *Rep*., 289 A. Cf., especialmente, *Gorg*., 464 B. Sobre la unión personal de la medicina y la gimnasia en Heródico, *Rep*., 406 A. <<

[1976] *Ilíada*, 11, 514. <<

[1977] Cf. *infra*, pp. 798 *ss*. Antes, la historia de la medicina griega se hacía arrancar, por el contrario,, de Tales, con arreglo a la teoría de (i *proem*. 6), según la cual la filosofía omnicientífica abarcaba primitivamente todas las ciencias. Esto es una construc-

ción histórica romántica de la época helenística. La medicina era en sus comienzos un arte puramente práctica, aunque fuertemente captada por la nueva concepción de la naturaleza de los investigadores jónicos. La literatura médica de los griegos que ha llegado a nosotros arranca de la reacción producida contra esta influencia. <<

[1978] Cf. J. H. Breasted, *The Edwin Smith Surgical Papyrus published in Facsímile and Hieroglyphic Transliteration with Translation and Commentary* (2 vols. Chicago, 1930). Cf. Abel Rey, *La Science Oriéntale avant tes Grecs* (París, 1930), pp. 314 *ss*. Sobre la literatura acerca del carácter científico o no científico de esta fase de la medicina, Cf. M. Meyerhof, «Ueber den Papyrus Edwin Smith, das álteste Chirurgiebuch der Welt», en *Deutsche Zeitschrift für Chirurgie*, t. 231 (1931), pp. 645-690. <<

[1979] Cf. *supra*, pp. 142 *ss*. <<

[1980] En *supra*, p. 156, se describe el sistema de tríadas de Anaximandro. Las especulaciones hebdomádicas en el *Corpus* hipocrático: *De hebd*., cap. 5; *De carn*., caps. 12-13, construidas luego sistemáticamente en Diocles de Caristos (frag. 177, Wellmann; un extracto latino conservado en Macrobio). Cf. ahora sobre esto laversión griega en W. Jaeger, «Vergessene Fragmente des Peripatetikers Diokles von Karystos», en *Abhandlugen der Berliner Akademie*, 1938, pp. 17-36, con mis notas sobre la importancia de la teoría de los periodos temporales y la doctrina de los números en la concepción de la naturaleza de los griegos. <<

[1981] Cf. Solón, frags. 14, 6 y 19, 9. Sobre el concepto de lo adecuado (ἁρμόττον) en los médicos, Cf. *infra*, p. 826 y mi libro *Diokles von Karystos, Die griechische Medizin und die Schule des Aristóteles* (Berlín, 1938), pp. 47 *ss*. <<

[1982] Las palabras τιμωρία y τιμωρεῖν, por ejemplo, en Hip., *De victu ac*., 15, 17 y 18. Galeno y Erotiano *s*. V. τιμωρέουσα lo explican como βοήθεια, y βοηθεῖν, se-

guramente con razón, aunque la conexión con conceptos procedentes de la antigua filosofía de la naturaleza tales como δίκη, τίσις y ἀμοιβή aparece muy clara: la causalidad en el campo de la naturaleza se entiende, por analogía con la idea jurídica, como remuneración (Cf. *supra*, pp. 158 *ss*.) «Debe ayudarse (τιμωρεῖν) dentro de lo posible a aquel contra quien se comete un desafuero», Demócrito, frag. 261. También la palabra βοηθεῖν tiene sentido jurídico, como se ha visto recientemente. <<

[1983] [a] *De aere*, XII, donde el imperio de la igualdad (*isomoiria*) y la ausencia del predominio violento de una sola fuerza se define como la esencia del estado de salud. Cf. también *De vet. med.*, c. 14. <<

[1984] Cf. *supra*, pp. 280 *ss*. <<

[1985] Cf. *supra*, p. 351: concepción médica de la causación en Tucídides: *ibid*., pp. 353 *s*., su casi médica actitud ante la historia: *ibid*., p. 360. <<

[1986] [a] *De morbo sacro*, caps. 1 y 21. <<

[1987] L. Edelstein, Περὶ ἀέρων *und die Sammlung der hippokratischen Schriften* (Berlin, 1931), pp. 117ss., observa con razón que para Platón y Aristóteles Hipócrates no tenia aún la autoridad infalible que se le reconoció después, en la época de Galeno. Sin embargo, creo que Edelstein exagera un poco en sentido contrario cuando intenta demostrar ingeniosamente, pero no sin violencia, que los famosos pasajes de Platón (*Prot*., 311 B-C; *Fedro*, 270 C) y Aristóteles (*Pol*., VII, 4, 1326 a 15), aunque llenos de respeto para Hipócrates, no le ponen por encima de otros médicos. No cabe la menor duda de que Hipócrates era ya, para Platón y Aristóteles, la personificación del arte de la medicina. <<

[1988] El más reciente ensayo crítico encaminado a deslindar los escritos que pueden atribuirse al círculo hipocrático de la primera generación de la escuela (K. Deichgraeber, «Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum», en *Abhandlugen der Berliner Akade-*

mie, 1933), toma como punto de partida las partes más antiguas de la obra sobre las epidemias a las que en cierto modo se les puede asignar una fecha. Este autor renuncia a atribuir ciertos escritos al propio Hipócrates. Este camino, si se anda con prudencia, puede conducir a algunos resultados relativamente seguros. El problema principal consiste en abrir a la comprensión las obras existentes, en su forma filológica y espiritual. Este problema apenas ha sido abordado aun. <<

[1989] Cf. acerca de la unidad del enseñar y el producir en las escuelas científicas mi *Studien zar Entstehunftsgcschichte der Metaphysik des Aristóteles* (Berlín. 1912), pp. 141 *ss*., y Henri Alline, *Histoire du texto de Platón* (París, 1915). pp. 3055. Tampoco en el «Corpus» hipocrático se contiene ningún fraude consciente, como lo admite M. Wellmann, en *Hermes*, 61, 332. Cf. *infra*, n. 19. <<

[1990] Cf. sobre el «juramento», *Corpus Medicorum Graecorum (CMG), I,* 1, 4. <<

[1991] Aristóteles, *Hist. an*., III, 3, 512 b 12-513 a 7. Cf. Hip., *De nat. hom*., 11. La mayoría de los investigadores más recientes, basándose en la coincidencia de esta parte con el extracto de Polibo dado por Aristóteles, atribuyen al primero todo el escrito hipocrático «Sobre la naturaleza del hombre». Sin embargo, las investigaciones hipocráticas de la Antigüedad estaban divididas acerca de este punto. En su comentario a esta obra Galeno (*CMG*, V, 9, 1), pp. 7 *ss*., considera los caps. 1-8 auténticamente hipocráticos por la convicción de que la teoría de los cuatro humores (patología humoral) tiene el sello característico del verdadero Hipócrates. En cuanto al resto de la obra no considera como autor ni siquiera a un médico tan próximo al maestro como Polibo. Sabino y la mayoría de los exégetas antiguos consideran a Polibo como su autor (Cf. gal., *ob. cit*., 87). <<

[1992] Cf. *De victu ac*., 1, donde se cita también una elaboración más reciente y mejor de las doctrinas de Cnido (Κνίδιαι

γνῶμαι). Sus palabras verdaderas son οἱ ὕστερον διασκευάσαντες. Por tanto, este libro, al igual que el de las epidemias, de Hipócrates, no era obra de un individuo, sino de toda una escuela. <<

[1993] Cf. J. Ilberg, «Die Aerzteschule von Knidos», en *Berichte der Sachsischen Akademie* (1924), y recientemente L. Edelstein, *ob. cit.*, p. 154, quien reduce considerablemente el número de los escritos procedentes «de Cnido» dentro del *Corpus* hiporrático. Véase Max Wellmann. *Die Fragmente der sikelischen Aerzte* (Berlín, 1902), que comete el error de atribuir también a Diocles a la escuela siciliana; y, frente a él, mi libro *Diokles von Karystos* (Berlín, 1938.) <<

[1994] Sobre ἰδιώτης (= profano), Cf. *De victu sal.*, 1; *De* aff., I, 33, 45; *De victu*, III, 6·8. Δημότης y δημιουργός como términos contrapuestos, en *De flatibus*, 1, *De vet. med.*, 1-2. ʼΙδιώτης y δημότης empleados como sinónimos en *De victu ac.*, 6: χειφῶναξ en *De victu ac.*, 8. Esquilo, *Prom.*, 45, llama al arte del herrero una χειρωναξία. <<

[1995] *CMG*, I, 1, 8. <<

[1996] Hay que distinguir entre las conferencias yatrosofistas sobre temas generales en prosa retórica, como Περὶ τέχνης y Περὶ φυσῶν y los escritos redactados en forma sobria y objetiva, dirigidos también al gran público, como las obras *Sobre la medicina antigua, Sobre la enfermedad sagrada* y *Sobre la naturaleza del hombre*. Los cuatro libros *Sobre la dieta* constituyen también una obra literaria. Esta literatura se dirige a la enseñanza de los profanos y a la propia propaganda, necesaria en un mundo en que no existía una profesión médica autorizada por el estado. Cf. *De vet. mea.*, 1 y 12; *De arte*, 1; *De victu ac.*, 8. <<

[1997] [a] Platón, *Leyes*. 857 C-D: οὐκ ἰατρεύεις τὸν νοσοῦντα ἀλλὰ σχεδὸν παιδεύεις. Cf. *Leyes*, 720 C-D, donde Platón da una descripción similar de los dos tipos. <<

[1998] *De vet. med.*, 2. Otro ejemplo en *De aff.*, I. Véase *infra*, pp. 814 *s.* <<

[1999] Platón, *Simp.*, 186 A-188 E. <<

[2000] Jenofonte. *Mem.*, IV, 2. 8-10. <<

[2001] Tucídides, II, 48, 3. <<

[2002] Aristóteles, *Part. an.*, I, 1, 639 a 1. <<

[2003] Aristóteles, *Pol, III*, 11, 1282 a 1-7. <<

[2004] Cf. *supra*, pp. 291 *ss.* <<

[2005] Platón, *Prot.*, 312 A, 315 A. <<

[2006] Jenofonte, *Mem.*, IV, 2, 10. <<

[2007] Jenofonte, *Mem.*, IV, 2, 1: Τοῖς δὲ νομίζουσι παιδίας τε τῆς ἀρίστης τετϑχηκέναι καὶ μέγα φρονοῦσιν ἐπὶ σοφία ὡς προσεφέρετο νῦν διηγήσομαι. Es el postulado de una cultura nueva y más alta, cuya esencia no se ha esclarecido aún, lo que Jenofonte ve encarnado en Eutidemo. La *paideia* de Sócrates debe mantenerse, naturalmente, por completo aparte de esto. <<

[2008] Aristóteles, *PoL*, VIII, 2, 1337 b 15: Ἔστι δὲ καὶ τῶν ἐλευθερίων ἐπιστημῶν μέχρι μὲν τινὸς ἐνιων μετέχειν οὐκ ἀνελεύθερον, τὸ δὲ προσεδρεύειν λίαν πρὸς ἀκρίβειαν ἔνοχον ταῖς εἰρημέναις βλάβαις. (Cf. lo dice en 1337 b 8 sobre la eficacia del «trabajo banal»). <<

[2009] *De vet. med.*, 1 *ss.* y 12. <<

[2010] *Ob. cit.*, 5 *ss.* y 8. <<

[2011] *Ob. cit.*, 4 y 5 final. <<

[2012] *Ob. cit.*, 8-9. <<

[2013] *Ob. cit., 9:* Δεῖ γὰρ μετρου τινὸς στοχάσασθαι. Μέτρον δὲ οὔτε ἀριθμὸν οὔτε σταθμὸν ἄλλον πρὸς ὃ ἀναφέρων εἴσῃ τὸ ἀκριβές, οὐκ ἂν εὕροις

ἀλλ᾽ ἢ τοῦ σώματος την αἴσθησιν. También allí se establece la comparación entre el médico y el navegante. <<

[2014] Cf. *De vet. med.*, 20. El error de que esta polémica va especialmente dirigida contra Empédocles y su escuela se manifiesta a través de toda la literatura. Con la misma razón podría apuntarse el nombre de Anaxágoras o el de Diógenes. De modo parecido a como Empédocles explica aquí la palabra φιλοσοφίν («afán espiritual», «estudio»), que en esta época tiene aún una acepción vaga, transcribe Aristóteles (*Protr.*, frag. 5 b, ed. Walzer; 52, ed. Rose) el concepto de metafísica, para la que no existía aún un término técnico, con el nombre de sus representantes más conocidos: «Aquel tipo de investigación de la verdad (ἀληθείας φρόνησις) introducida por Anaxágoras y Parménides.» Este dato es importante para la historia del concepto de filosofía, que se pretende siempre hacer remontar a los tiempos de Heráclito, Heródoto e incluso de Pitágoras. El autor de la obra *Sobre la medicina antigua* prosigue: «Al decir esto (es decir, al hablar de filosofía *à l'Empédocles*), me refiero a aquel tipo de investigación (ἱστορίη) que enseña lo que es el hombre, de qué causa nace, etc.» <<

[2015] *De vet. med.*, 20. <<

[2016] *Ob. cit.*, 20. <<

[2017] De aquí el título de ᾽Επιδημίαι, es decir, «visitas a ciudades extranjeras». El visitar (ἐπιδημεῖν) no era solamente la forma en que actuaban los sofistas y los literatos, sino también la forma en que ejercían los médicos ambulantes. Cf. Platón, *Prot.*, 309 D, 315 C; *Parm.*, 127 A, y la obra autobiográfica del poeta Ión de Quío que lleva el mismo título. Sobre la obra hipocrática, cf. ahora K. Deichgraeber, «Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum», en *Abhandlungen der Berliner Akademie* (1938). Los autores de esta obra y de la titulada *Sobre la medicina antigua* son afines en espíritu, pero difícilmente pueden ser los mismos. <<

[2018] *Aphor.*, I, 1. Demetrio, *Sobre el estilo*, 4, cita la famosa frase como modelo del estilo seco y cortado cuyo *ethos* sólo podría ser comprendido por los profesionales. <<

[2019] La aparición del concepto de *eidos*, que aparece con frecuencia, sobre todo en plural, y el concepto de *idea* en las obras hipocráticas, ha sido investigada por A. E. taylor, *Varia Socrática*, pp. 178-267 y recientemente por G. else, «The Terminology of the Ideas», en *Harvard Studies in Classical Philology*, 1936. <<

[2020] Cf. cap. 12, εἴδεα, y cap. 23, εἴδεα σχημάτων, etcétera. <<

[2021] Cf. cap. 15 final: lo caliente no tiene tanta fuerza (δύναμις) como se le atribuye. Y en cap. 14 (segunda parte): las fuerzas que actúan en el cuerpo, su número, clase, mezcla adecuada y sus alteraciones. <<

[2022] Alcmeón, frag. 4 Diels. <<

[2023] Esto lo demuestra ya la teoría del «número infinito» de las fuerzas que actúan en el cuerpo. Contra el aislamiento y la hipóstasis de las cualidades, del calor, del frío, de lo seco y de lo húmedo, usual por aquel entonces, Cf. su polémica en el cap. 15. <<

[2024] Platón, *Gorg.*, 464 B *ss.*, especialmente 465 A, 501 A *ss.* <<

[2025] Platón, *Fedro*, 270 C-D. Cf. la literatura antigua sobre este pasaje en W. Capelle, *Hermes*, t. 57, p. 247. Aquí no podemos detenernos a examinar el modo como trata el problema L. Edelstein, *ob. cit*. (Cf. *supra*, p. 789, n. 14), pp. 118 *ss.*, modo que yo considero acertado en todas sus partes. <<

[2026] C. ritter, *Neue Untersuchungen über Platón* (Munich, 1910), pp. 228 *ss.* <<

[2027] Cf. *De victu ac.*, 3, donde se dice que ya los representantes de la escuela médica de Cnido daban importancia a la gran diversidad (πολυσχιδίη) de las enfermedades e intentaban estable-

cer el número exacto de las formas de cada una de ellas, aunque dejándose llevar demasiado de la coincidencia en el nombre. Aquí se declara, pues, necesario, agrupar en un *eidos* varias formas de enfermedad. El autor de *De flatibus*, 2, representa el extremo en este sentido: niega la multiformidad (πολυτροπίη) de las enfermedades y afirma que sólo existe un τρόπος, aunque diferenciado en distintos cuadros patológicos por sus diferencias de τόπος. <<

[2028] [a] Hay otro problema que interesa lo mismo a Platón que a los primeros médicos. *De vet. med.*, 15, dice que en la realidad no existe nada que sea de por sí caliente o frío, seco o húmedo y que no guarde relación con ningún otro *eidos* (μηδενὶ ἄλλῳ εἴδει κοινωνέον). Cf. Platón, *Sof.*, 257 A *ss.*, quien habla también de una κοινωνία de la γένη o del εἴδη (Cf. 259 E.) <<

[2029] [b] Por ejemplo Platón, *Rep.*, 299 C; Aristóteles, *Ét. nic., II*, 2, 1104 a 9; III, 5, 1112 b 5 y *De vet. med.*, 9, segunda mitad. <<

[2030] [C] Cf. Aristóteles, *Ét. nic.*, X, 10, 1180 b 7. <<

[2031] [d] Platón, *Fil.*, 34 E-35 B *ss*. <<

[2032] [e] Aristóteles, *Ét. nic., II*, 5, 1106 a 26-32; b 15; b 27. Cf. *De vet. med., 9,* citado *supra*, p. 800, n. 39. <<

[2033] Ecos del pasaje *De vet. med.*, 9, los encontramos también en la literatura médica del siglo IV; Cf. Diocles de Caristos, frag. 138 (ed. Wellmann) y la polémica que figura en la obra *Sobre la dieta*, I, 2 (ed. Littré, t. VI, p. 470, segunda mitad). El autor discute la posibilidad de adaptar con verdadera exactitud la regla general a la naturaleza individual del paciente. Y ve con esto la falla inevitable de todo el arte de la medicina. <<

[2034] Cf. *supra*, pp. 421, 534 *ss*. <<

[2035] Platón, *Fedro* 270 C-D. Cf. *supra*, p. 804. <<

[2036] Platón, *Fedón*, 96 A *ss*. <<

[2037] Esto no es aplicable solamente a la literatura sobre la medicina griega, sino también a una obra tan meritoria y tan llena de ideas como la de W. Theiler, *Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristóteles* (Zurich, 1925). Esta obra se circunscribe esencialmente a los filósofos; por lo que se refiere a los médicos, sólo cita, aparte de la figura tardía de Erasístrato (apéndice, p. 102), ciertos paralelos aislados tomados del *Corpus* hipocrático. Pero aparte de la comparación de la naturaleza con el arte consciente, que en Theiler ocupa aún el primer plano del interés, merece sobre todo un serio estudio la acción inconscientemente teleológica de la naturaleza, tal como la profesa la escuela de Hipócrates. Ésta se ha convertido en la forma de teleología más llena de consecuencias para la ciencia moderna, aunque no se explicase todavía en este sentido la palabra *telos*. Un viraje hacia un enjuiciamiento más adecuado de este aspecto de la medicina hipocrática lo tenemos en A. bier, «Beiträge zur Heilkunde», en *Münchener Medizinische Wochenschrift*, 1931, núms. 9 *ss*. <<

[2038] a T. Gomperz, *Griechische Denker*, t. I (4a ed.), p. 261, a quien hay que reconocer el mérito de haber entroncado a los médicos por vez primera con la evolución de la filosofía griega es, sin embargo, en su modo de enjuiciar los problemas, el representante típico de la época positivista. Esto se revela en el hecho de que establece una conexión estrecha entre Hipócrates y Demócrito. Para ello se remite a la ficticia correspondencia posterior que intenta relacionarlos. <<

[2039] Cf., por ejemplo, *De vet. med.*, 5 (final), 9; *De victu, III*, 69 y a través de la generalidad de las prescripciones dietéticas. <<

[2040] Cf. *De vet. meó.., *14 (segunda mitad); *De aere*, Xii; *De nat. hom.*, 4; *De locis in hom.*, 26, y otros; sobre el concepto de la armonía, *De victu*, I, 8-9. Cf. mi libro *Diokles von Karystos*, p. 47, sobre ἁρμόττον, μέτριον, σύμμετρον. <<

[2041] Platón, *Fedón*, 93 E; *Leyes*, 773 A, y *Gorg.*, 504 C, aluden a lo mismo con su definición de la salud como el orden (τάξις) del cuerpo. Cf. Aristóteles, frag. 7, p. 16 (ed. Walzer) (45 ed. Rose) acerca de la simetría como causa de la salud, de la fuerza y la belleza del cuerpo. <<

[2042] Cf., por ejemplo, *De victu ac.*, 15 y 17. <<

[2043] La precipitación de la *psyche* en acudir a la parte del cuerpo herida, que Heráclito, frag. 67 a, compara con la araña que se precipita hacia el sitio de la red rota por la mosca, recuerda la precipitación de la naturaleza para acudir en socorro (βοηθεῖ) del cuerpo contra las enfermedades, según la doctrina de los hipocráticos. Este pasaje produce más bien la impresión de una teoría médica que de un aforismo de Heráclito. <<

[2044] Cf. mi *Aristóteles*, p. 92. <<

[2045] Cf. últimamente Theiler, *ob. cit. (supra,* n. 58), pp. 13 *ss.*, que pretende atribuir a Diógenes todos los ejemplos de este tipo. <<

[2046] Theiler, *ob. cit.*, p. 52, cita un ejemplo tomado de esta obra, la cual se coloca siempre, por lo demás, en este mismo punto de vista. <<

[2047] *De victu*, I, 11. <<

[2048] *De victu*, I, 15. <<

[2049] a *Epid.*, VI, 5, 1: νούσων φύσιες ἰητροί <<

[2050] Diógenes de Apolonia, frag. 5, Diels. (Cf. también frags. 7 y 8.) <<

[2051] *De alim.*, 39: φύσιες πάντων ἀδίδακτοι. <<

[2052] Epicarmo, frag. 4 Diels:

τὸ δὲ σοφὸν ἁ φύσις τόδ᾽ οἶδεν ὡς ἔχει
μόνα. πεπαίδευται γὰρ αὐταύτας ὕπο.

Se alude a la incubación del huevo por la gallina, que se invoca como ejemplo de la razón natural de todos los seres vivientes.

Si fuese auténtico, éste sería si no el testimonio más antiguo con que contaríamos en apoyo del concepto de la παιδεία, por lo menos no muy posterior al de Esquilo, *Los siete*, 18 (Cf. *supra*, p. 263). Sin embargo, en Esquilo la palabra significa sólo la παίδων τροφή; en Epicarmo esta palabra tiene ya el sentido de la cultura superior, sentido que adquiere a través de los sofistas y sobre todo en el siglo IV. Diels cuenta este fragmento entre los pocos que no acusan indicios de proceder de uno de los libros de sentencias atribuidos más tarde a Epicarmo. Sin embargo, la evolución del sentido de la palabra παιδεία nos indica que se trata de una falsificación ni más ni menos que las otras. <<

[2053] Cf. *supra*, pp. 285 *ss*. Como tempranos ecos del paralelo sofístico de la *paideia* con la agricultura, de que allí se habla, debemos añadir hip., *Nomos* 3, donde el concepto de la cultura en general se transfiere a la cultura especial de los médicos, y Platón, *Timeo*, 77 A, donde la comparación se invierte ingeniosamente y la agricultura se presenta como una *paideia* de la naturaleza. Lo más probable es que ambas variantes procedan del siglo IV. <<

[2054] *Epid*., VI, 5, 5. Deichcraeber, *ob. cit. (supra,* p. 790, n. 15), lo interpreta así: «el paseo del alma [por el cuerpo se le representa] al hombre [como] el pensamiento». Pero ψυχῆς περίπατος φροντὶς ἀνθρώποισι no puede significar eso. El pensar (μέριμναμέριμνα) se incluye también entre los «ejercicios» en *De victu*, II, 61. La nota nueva consiste en que los «ejercicios» se hagan extensivos del cuerpo al alma. <<

[2055] *De alim*., 15. <<

[2056] T. VI, p. 72 (ed. Littré). <<

[2057] Cf. las detalladas prescripciones sobre los ejercicios gimnásticos en *De victu. sal*., 7. <<

[2058] *De victu*, I (t. VI, p. 466, ed. Littré). <<

[2059] Cf. sobre todo el trabajo de C. Fredrich, «Hippokratische Untersuchungen», en *Philologische Untersuchungen*, editado por

Kiessling y Wilamowitz, t. 15, Berlín, 1899, pp. 81 *ss.*, en el cual se emprenden caminos nuevos, aunque sus métodos en lo que se refiere al análisis de las fuentes son demasiado mecánicos. Sobre la literatura antigua acerca del tema, Cf. p. 90 de la citada obra. <<

[2060] Pretende describir detalladamente los efectos de todas las comidas y bebidas y de todos los ejercicios, para que las prescripciones puedan adaptarse a cada ocasión concreta. La nítida distinción entre lo general (κατὰ παντός) y lo especial (καθ᾽ ἕκαστον) es característica del método empleado por este autor. Cf. acerca de esto sus propias observaciones de principio en II, 37 y 39. El autor de la obra *Sobre la medicina antigua* no pudo acusar de incurrir en vagas generalidades a un médico como éste que rechaza tan enérgicamente el hablar en términos generales y se concentra en el detalle. La teoría del κατὰ παντός y del καθόλου lógicos es desarrollada más tarde con mayor precisión por Aristóteles. Esto constituye un indicio importante para poder situar cronológicamente el origen de los libros *Sobre la dieta*. <<

[2061] *De victu*, I, 2 (comienzo). Esto parece ir dirigido contra el autor de la obra *Sobrp la medicina antigua*, que rechaza expresamente este modo de plantear el problema (ἱστορίη) con arreglo a la filosofía de la naturaleza. <<

[2062] Es característico de la concepción del autor de la obra *Sobre la medicina antigua* el hecho de que deriva por entero los orígenes de la medicina del desarrollo de la dieta para enfermos. <<

[2063] *De victu, 1,2* (t. VI, p. 470, ed. Littré). <<

[2064] a Sobre Heródico. Cf. Platón, *Rep.*, 406 A-B: Aristóteles, *Ret.*, I, 5. 1361 b 5: hip.. VI, 3, 18. <<

[2065] *De victu, I, 2* (t. VI, p. 470, ed. Littré). <<

[2066] *Ibid.* <<

[2067] *De victu*, I, 2 (t. VI, p. 472, ed. Littré), donde aparece también el concepto de la «prodiagnosis». «Profilaxia» es un término posterior, pero que define bastante bien la intención del autor. Él se propone unir ambas cosas. <<

[2068] Cf. *supra*. p. 801. *De victu, II*, 51, se refiere a *De ret. med*., 20. <<

[2069] *De victu*, I, 2 ít. VI, p. 470, ed. Littré). Cf. acerca de esto *De aere*, I-II. Allí nos encontramos, examinados por el mismo orden que en el autor de la obra *Sobre la dieta*, con los siguientes factores: la estación del año, los vientos la situación de la ciudad, las enfermedades propias del verano y del invierno, el curso de los astros, el cambio de las enfermedades. Lo referente a las aguas es lo único que el dietético omitió al extractar el escrito que tomó como base. <<

[2070] *Epid*., VI, 5, 5. <<

[2071] *De victu*. *II*, 61. <<

[2072] *De victu*, II, 65 (final). <<

[2073] Diocles, frags. 147 y 141 (ed. Wellmann). <<

[2074] Cf. mi libro *Diokles von Karystos* (Berlín, 1938), pp. 67 *s*. <<

[2075] [a] Cf. sus observaciones acerca de esto, *De victu*, I, 1. <<

[2076] Cf. R. Burckhardt, «Das koische Tiersystem, eine Vorstufe der zoologischen Systematik des Aristóteles», en *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel*, t. Xv, 1904, pp. 377 *ss*. <<

[2077] Sobre la imposibilidad de atribuir la obra *Sobre la dieta* a la escuela de Cos, Cf. últimamente A. Palm, *Studien zur hippokratischen Schrift* Περὶ διαίτης (tesis doctoral, Tubinga, 1933), p. 7. Por lo demás, el autor no exterioriza ninguna duda por lo que se refiere al temprano origen de la obra. <<

[2078] Epícrates, frag. 287 (ed. Kock). <<

[2079] [a] Cf. acerca de él M. Wellmann, *Fragmente der sikelischen Aerzte*, p. 69, y mi libro *Aristóteles*, pp. 26-30. <<

[2080] Cf. A. Palm, 06. cit., pp. 8ss., aunque prescinde en su investigación de la botánica del autor de la obra *Sobre la dieta*. <<

[2081] Cf. *supra*, p. 804. <<

[2082] Cf. los pasajes en littré, *Oeuvres d'Hippocrate*, t. X, p. 479. <<

[2083] [a] Cf. ahora A. Palm, *ob. cit.*, pp. 43 *ss*. <<

[2084] Sobre Eudoxo, Cf. mi *Aristóteles*, pp. 26 y 154 *ss*. Ctesias fue médico de la corte del rey Artajerjes hacia 403 (Cf. Jenofonte, *Anáb*., I, 8): escribió sus obras en el siglo IV. <<

[2085] Cf. mi *Aristóteles*, pp. 52 *ss*. *y* 189, nota 78. <<

[2086] a *De victu*, IV, 1. Cf. Píndaro, frag. 131 y Aristóteles, frag. 10 (ed. Rose). <<

[2087] *De victu*, I, 1. <<

[2088] Los fragmentos de los escritos dispersos de este importante médico han sido recosidos y compilados por M. Wellmann, *Die Fragmente der sikelischen Aerzte* (Berlín, 1901), pp. 117 *ss*.: forman la parte más importante de lo que Wellmann entiende por escuela siciliana. En mi libro *Diokles von Karystos, Die griechische Medizin und die Schule des Aristóteles* (Berlín, 1938) he demostrado que Diocles, aunque se hallase influido por las doctrinas de la escuela médica siciliana, no estuvo en relación directa con ella ni vivió en su época. <<

[2089] Cf. mi libro *Diokles von Karystos*, p. 14. <<

[2090] Cf. sobre la influencia filosófica y científica de Aristóteles sobre Diocles las pruebas detalladas que figuran en mi citado libro, pp. 16-69 y además mi ensayo «Vergessene Fragmente des Peripatetikers Diokles von Karystos», con dos apéndices sobre la cronología de la escuela médica dogmática, en *Abhandlungen der*

Berliner Akademie (1938), en que se trata detenidamente de las relaciones de Diocles con Teofrasto y Estratón, pp. 5 y 10 *ss*. <<

[2091] Frag. 141 (ed. Wellmann). <<

[2092] a Sobre la caracterización del pensamiento médico en Diocles, Cf. en mi libro citado las siguientes secciones: «El eran fragmento metódico», p. 25: ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι, ρ. 37; «La dietética de Diocles y la ética aristotélica», p. 45: «Diocles y la teleología aristotélica», p. 51. <<

[2093] Cf. mis datos en *Diokles von Karystos*, p. 48. <<

[2094] *Ob. cit*., p. 50. <<

[2095] Cf. diocles, frag. 112 (ed. Wellmann) y mi detallado estudio sobre el fragmento metódico, *ob. cit*., pp. 25-45. <<

[2096] Cf. sobre lo que sigue diocles, frag. 141 (ed. Wellmann). <<

[2097] Cf. *supra*, p. 820. <<

[2098] Sobre estas premisas sociales de la medicina griega, Cf. Edelstein, *Die Antike*, vol. VII. <<

[2099] H. von arnim, *Leben und Werke des Dion von Prusa* (Berlín, 1898), pp. 4· 114, traza un resumen histórico bastante completo del desarrollo de esta polémica. <<

[2100] Cf. el libro del discípulo de E. Drerup, August burk, *Die Pädagogik des Isokrates als Grundlegung des humanistischen Bildungsideals* (Würzburg, 1923). especialmente los capítulos sobre la «Pervivencia de la pedagogía isocrática», pp. 1995., e «Isócrates y el humanismo», pp. 211 55. Posteriormente se publicaron cuatro conferencias de Drerup, con el título *Der Humanismus in seiner Geschichte, seinen Kulturwerten und seiner V orbereitung in Unterrichtswesen der Griechen* (Paderborn, 1934). Estudiosos británicos como Burnet y Ernest Barker llaman a Isócrates padre del humanismo. <<

[2101] Esto va dirigido también, especialmente, a quienes exigen que en una historia de la *paideia* se empiece definiendo lo que se

entiende por tal. Es lo mismo que si se pidiese al historiador de la filosofía que se atuviese a la definición de Platón o a la de Epicuro, a la de Kant o a la de Hume, cada uno de los cuales entiende por filosofía algo completamente distinto de los demás. La misión de un libro de historia sobre la *paideia* es la de describir con la mayor fidelidad posible, tanto en su peculiaridad individual como en su entronque histórico, los distintos significados, formas de manifestarse y capas espirituales de la *paideia* griega. <<

[2102] Cf. acerca de esto mi ensayo «Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung» (Berlín, 1928), publicado por vez primera en *Die Antike*, vol. IV, 1928, núms. 1-2. <<

[2103] La filosofía, y especialmente la filosofía griega, ocupa desde este punto de vista un lugar de importancia decisiva en la estructura del humanismo moderno. Sin ella, el humanismo moderno quedaría despojado de su fuerza de choque y no podría ni siquiera explicarse. En realidad, las investigaciones sobre el lado filosófico de la cultura antigua ocupan un lugar cada vez más amplio no sólo en el campo de la filosofía, sino también en el de la filología de los tiempos modernos, y han ejercido una influencia profunda sobre la evolución de los fines y los métodos de los estudios filológicos. También la historia del humanismo parece cambiar cuando se la enfoca desde este punto de vista. La construcción histórica usual del humanismo, con sus rígidas divisiones de Edad Media y Renacimiento, escolasticismo y humanismo, resulta insostenible cuando se acostumbra uno a mirar el renacimiento de la filosofía griega en la alta Edad Media como uno de los grandes episodios de la influencia postuma de la *paideia* griega. Esta influencia de la *paideia* griega, a lo largo de la historia de la Edad Media y de los tiempos modernos, acusa una línea de continuidad. *Non datar saltus in historia humanitatis*. <<

[2104] La filosofía griega sólo puede valorarse en su importancia como miembro del organismo de la cultura siempre y cuando

que se la enlace del modo más intimo con la historia interior y exterior del helenismo. <<

[2105] Cf. *supra*, p. 830 n. 1. <<

[2106] El *Protágoras* y el *Gorgias* de Platón datan de la primera década del siglo IV; en cambio, la fundación de la escuela de Isócrates no puede ser anterior al año 390, ya que los discursos que han llegado a nosotros nos permiten seguir sus actividades de redactor de discursos forenses por encargo de otros hasta fines de dicha década. Y tal vez debamos situarla incluso más acá, en la década del ochenta. <<

[2107] La tradición biográfica acerca de Isócrates se estudia a fondo en F. blass. *Die attische Beredsamkeit (2a* ed., Leipzig, 1892); acerca de las noticias referentes a sus maestros, Cf. p. 11 de ese libro. Sobre el monumento funerario, véase seudo plutarco, *vit. X orat.*, 838 D, que toma estos datos arqueológicos y anticuarios de una obra del epigrafista helenístico Diodoro. <<

[2108] No es posible determinar con certeza la época de la estancia de Isócrates en Tesalia, aunque debió de ser poco antes del año 410 o en la última década del siglo V. <<

[2109] Platón, *Men.*, 70 B; y Cf. isócrates, *Antíd.*, 155. <<

[2110] Isócrates dice: ἡ τῶν λόγων μελέτη, o παιδεία, o ἐπιμέλεια. Blass, *ob. cit.*, p. 107, cree haber observado que rehuye la expresión τέχνη. La razón probable de esto es, según este autor, el deseo de evitar que se le confunda con los escritores sobre temas técnicos o de manuales retóricos. Sin embargo, pasajes como *Sof.*, 9-10, y *Antíd.*, 178, demuestran que Isócrates concebía su φιλοσοφία como una τέχνη. <<

[2111] No es necesario aducir en apoyo de esto una serie completa de pasajes. En *Antíd.*, 270, Isócrates reivindica sólo para su obra el título de φιλοσοφία, entendiendo que los demás educadores, tales como los dialécticos, los matemáticos y los «tecnógrafos» retóricos no tienen derecho a atribuírselo. En obras ante-

riores, Isócrates es menos exclusivista, pues habla de la φιλοσοφία de los erísticos (*Elena*, 6) o de los retóricos escolásticos como Polícrates (*Bus*. 1). En *Sof*., 1, la palabra aparece empleada como común denominador de todas las ramas de la cultura y educación superiores, caracterizadas en dicha obra. <<

[2112] Tucídides, II, 40, 1. <<

[2113] *Paneg*., 47. καταδεῖξαι se dice del acto de los fundadores de religiones y otros parecidos, φιλοσοφία no significa, en este pasaje, «filosofía». <<

[2114] Blass, *ob. cit*., p. 28, señala acertadamente que en tiempo de Isócrates la palabra filosofía significaba todavía cultura, por cuya razón no tiene nada de ridícula su pretensión de «enseñar filosofía». Encuentra, sin embargo, arrogante el que Isócrates pretenda ser el único representante de la verdadera filosofía, es decir, de la verdadera cultura. Pero, en fin de cuentas, la misma pretensión de ser los únicos en enseñar la verdadera cultura tenían Platón y todas las demás escuelas. Cf., por ejemplo, Platón, *Carta VII*, 326 A; *Rep*., 490 A, etcétera. <<

[2115] Cf. Platón, *Prot*., 313 C *ss*. <<

[2116] Es dudoso hasta qué punto merece crédito, históricamente, la exposición de Platón en su *Fedro*, cuando pone en boca de Sócrates una profecía sobre el gran porvenir de Isócrates. Puede que ello no tuviese más fundamento que una impresión pasajera producida al viejo Sócrates por el joven retórico. No es necesario que esa observación responda a un conocimiento íntimo, ni mucho menos a una relación de discípulo a maestro. Sin embargo, en Isócrates encontramos numerosos puntos de contacto con pensamientos socráticos, los cuales han sido estudiados más a fondo que por nadie por H. Gomperz en «Isokrates und die Sokratik» (*Wiener Studien*, 27, 1905, p. 163, y 28, 1906, p. 1). Sienta con razón la hipótesis de que Isócrates debía su conocimiento a la literatura socrática, lo que abona el hecho de que no empieza a

debatirse con estas ideas la segunda década del siglo IV, cuando ya él mismo actuaba como retórico de la educación. <<

[2117] Sobre la vida de Isócrates, Cf. F. Blass, *ob, cit*., pp. 8 *ss*.; R. Jebb, *Attic Orators*, vol. II (Londres, 1876), pp. 1 *ss*., y el extenso artículo de muenscher, en la *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswiss*., de Pauly-Wissowa, t. IX, pp. 2150 *ss*. Acerca de la tenue voz de Isócrates y de su timidez, Cf. *FU*., 81 y *Panat*., 10. Me parece, sin embargo, que Gomperz exagera la influencia de Antístenes sobre Isócrates. <<

[2118] En *FU*., 81-82, se combina la confesión de los impedimentos físicos y psíquicos con la pretensión de ocupar el puesto más alto en el reino de la *frónesis y* de la *paideia*. <<

[2119] En el *Panegírico* atribuye este papel a Atenas. En la medida en que sólo se trataba de la primacía espiritual de Atenas, podía seguir manteniendo en pie esta tesis después de la derrota de la segunda confederación marítima, como lo hace en efecto en el *Areopagítico* y en el *Panatenaico*. La pretensión política paralela a ésta fue abandonada más tarde por él, como vemos en el *Discurso sobre la paz y* en el *Filipo*. <<

[2120] Tucídides, III, 82. <<

[2121] Platón, *Rep*., 591 E. Cf. *supra*, pp. 761 55. <<

[2122] Cf. *supra*, pp. 518 *s*. <<

[2123] Isócrates, en el discurso *Contra los sofistas*, contrasta estas dos tendencias de la *paideia* de su tiempo. <<

[2124] Cf. Platón, *Gorg*., 499 D, 451 A, 453 B-E, 455 D. Este mismo reproche lo repite Platón más tarde, en el *Fedro*. <<

[2125] Los «discursos» de Isócrates no fueron nunca proferidos como tales. Su forma oratoria es pura ficción. <<

[2126] Acerca de sus actividades como logógrafo, Cf. Dionisio de Halicarnaso, *De Isocr*., 18 y Cicerón, *Bruto*, 48, que utiliza como fuen-

te la συναγωγὴ τεχνῶν de Aristóteles. Menciona la pérdida del patrimonio paterno, en *Antíd.*, 161. <<

[2127] Cf. Dionisio de Halicarnaso, 06. *cit.*, 18. <<

[2128] Según Dionisio de Halicarnaso, *ob. cit.*, Afareo, el hijastro de Isócrates, afirmó en su discurso contra Megacleides que su padre no había redactado nunca discursos forenses, pero este testimonio sólo puede referirse a la época durante la cual Isócrates dirigía su propia escuela; Cefisodoro, el discípulo de Isócrates, reconocía la existencia de discursos forenses del maestro, aunque sólo se avenía a aceptar unos pocos de entre ellos. <<

[2129] El *Trapecítico* y el *Aeginético* pueden situarse hacia fines de la década del noventa. <<

[2130] La afirmación que hace el Pseudo Plutarco en *Vit. X orat.*, 837 B, de que Isócrates empezó dirigiendo una escuela en Quío (σχολῆς δὲ ἡγεῖτο, ὥς τινές φασιν, πρῶτον ἐπὶ Χίου) no aparece confirmada en parte alguna y el giro de ἐπὶ Χίου es un giro raro en vez de ἐν Χίῳ. Espera uno que después de ἐπὶ venga el nombre del arconte bajo el cual empezó a profesar su enseñanza Isócrates, pero si el nombre aparece corrompido, la corrupción es difícil de subsanar, ya que los nombres de los arcontes de la década del noventa y de comienzos de la del ochenta no presentan semejanza alguna con la palabra Χίου. Si se tratase de [Μυστι] χίδου, esto nos situaría en el año 386-5, fecha que parece bastante tardía para la fundación de la escuela de Isócrates. <<

[2131] a Que el discurso *Contra los sofistas* debe situarse en los comienzos de sus actividades de enseñanza, lo dice el propio Isócrates en *Antíd.*, 193. La abundante bibliografía existente en torno al problema de sus relaciones con Platón aparece citada en el artículo de Muenscher, en la *Realenzyklopadie* de Pauly-Wissowa, vol. IX, p. 2171. Toda esta bibliografía se quedaría anticuada de golpe y porrazo si resultase ser falsa la hipótesis aceptada gene-

ralmente en ella, según la cual el diálogo fundamental de Platón sobre la retórica, el *Fedro*, data de los primeros tiempos o de la época intermedia del autor. De este último supuesto parte también… Muenscher en su artículo, magnífico como orientación. En este punto, la investigación se ha visto obligada a cambiar de punto de vista en los últimos tiempos. Cf. acerca de los orígenes posteriores del *Fedro, infra*, cap. VIII, nota 5 *ss*. Por otra parte, creo imposible sustraerse a la conclusión de que el discurso *Contra los sofistas* polemiza también violentamente contra Platón, a la par que contra los otros socráticos. Presupone ya, entre sus obras anteriores, el *Pro-tágoras* y el *Gorgias* y tal vez también el *Menón* (Cf. en pp. 842 *ss*. el examen de este problema). La concepción de Muenscher, en la *Realenzyklopädie* de Pauly-Wissowa, t. IX, p. 2175, de que Isócrates, en la época del discurso *Contra los sofistas*, se hallaba «todavía identificado con Platón» en lo esencial, no se basa en el mismo discurso y tal vez se vea refutada por cada línea de esta obra. Este falso punto de vista responde exclusivamente a la localización demasiado temprana del *Fedro*, donde Platón ve con mejores ojos a Isócrates que a los retóricos del corte de Lisias. La hipótesis de su origen inmediatamente posterior al discurso *Contra los sofistas* nos llevaría necesariamente a interpretar este discurso, forzando la verdad, como platonófilo. <<

[2132] Isócrates, *Sof.*, 1. <<

[2133] La palabra «filósofo» no designa exclusivamente, como es natural, a aquellos representantes de la *paideia* a quienes hoy llamaríamos «filósofos», es decir, a los del círculo socrático. Abarca, además, a toda clase de gentes que dicen dedicarse a la enseñanza de la cultura (Cf. *Sof.*, 11 y 18). Pero se incluyen también los filósofos en sentido estricto como lo revela claramente *Sof.*, 2, donde se alude a su pretensión de enseñar la verdad. Esto es aplicable a todos los socráticos y no sólo —como han sostenido algunos—, a la *Aletheia* de Antístenes. <<

[2134] *Sof.*, 2: οἱ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες οἳ προσποιοῦνται τὴν ἀλήθειαν ζητεῖν; *Antíd.*, 261: οἱ ἐν τοῖς ἐριστικοῖς λόγοις δυναστεύόντες. Son relegados al último lugar, en unión de los que se dedican a los estudios de geometría y astronomía. Ambas cosas eran aplicables a la Academia Platónica. La inconsecuente hipótesis de Muenscher de que en la *Antídosis* Isócrates incluye entre los erísticos a Platón, pero no así en el discurso *Contra los sofistas*, responde también a la localización demasiado temprana del *Fedro* y al consiguiente corolario de la amistad entre Isócrates y el joven Platón. <<

[2135] Fue, según lo más probable, la confusión de su dialéctica con la *erística*, con que nos encontramos en la polémica de Isócrates como criterio firme, lo que movió a Platón a trazar, en el *Eutidemo*, una nítida línea divisoria entre Sócrates y los *rábulas* erísticos. En la *República*, 499 A, se queja también de que nadie conozca al verdadero filósofo y procura ponerlo a salvo de la confusión con el simple polemista. Aquí pinta al filósofo como el hombre que no encuentra gusto en debates y polémicas oratorios ingeniosos, pero carentes de un fin y que busca «el conocimiento por el conocimiento mismo». <<

[2136] Protágoras se ve repetidas veces imposibilitado para asentir a las conclusiones lógicas de Sócrates y se halla visiblemente bajo la impresión de que su adversario intenta atraparle y ponerle celadas. Platón expone esto de un modo completamente objetivo, sugiriendo así por sí mismo cómo pudo surgir contra la dialéctica socrática la sospecha de la *erística*. También Cálicles, en *Gorg.*, 482 E *ss.*, se vuelve contra el «truco» de Sócrates de emplear el mismo concepto con distintas acepciones dentro de la misma argumentación. Cf. acerca de esto *supra*, pp. 525 *s.* <<

[2137] *Sof., 2.* <<

[2138] *Sof.*, 2-4. <<

[2139] La «virtud total» se contrapone en Platón a las «virtudes concretas», como son la justicia, la valentía, el dominio de sí mismo, etcétera. Aquélla es designada también con el nombre de «virtud en sí» (αὐτὴ ἡ ἀρετή). Era una expresión un tanto nueva e insólita para los tiempos de Platón. En c. 20 también Isócrates hace hincapié sobre el elemento ético en la *paideia* de los «polemistas»; ellos aseguran que la virtud puede ser enseñada (21), cosa que Isócrates y todos los sofistas niegan violentamente. Véase el *Protágoras* Platónico. <<

[2140] *Sof.*, 5. <<

[2141] Cf. *Gorg.*, 456 E-457 C, 460 D-461 A. <<

[2142] En *Antíd.*, 215 *ss.*, intenta Isócrates poner a los maestros de retórica a salvo del reproche de que sus discípulos nada malo aprenden de ellos. Cf. también *Nic., 2 ss.* <<

[2143] Esta relación cronológica entre ambas obras es también la más probable, por razones generales. El *Gorgias* se sitúa ahora unánimemente y por razones convincentes en la segunda mitad de la primera década del siglo IV, época en que apenas si se habría fundado todavía la escuela de Isócrates, puesto que podemos seguir sus actividades de logógrafo hasta el año 390 aproximadamente. Con lo cual el discurso *Contra los sofistas*, que representa el programa de su escuela, se desplaza también a la década del ochenta. Algunos estudiosos han intentado fijar la relación cronológica entre el discurso *Contra los sofistas y* el *Gorgias* Platónico, por lo que parecen ser alusiones en el diálogo de Platón al discurso de Isócrates. Pero aun cuando Platón habla de una ψυχὴ στοχαστική (*Gorg.*, 463 A) e Isócrates de un ψυχὴ δοξαστική (*Sof.*, 17), ello no prueba que Platón esté imitando a Isócrates. También δοξαστική es una frase Platónica. Platón desprecia la mera δόξα, mientras que aquí, como en otros sitios, Isócrates insiste en que la naturaleza del hombre no le permite comprometerse más que en δόξα y δοξάζειν. El mismo

hecho de que esté replicando a Platón muestra cómo Isócrates depende de la formulación Platónica del problema. Pero el argumento principal es el que se da en el texto (pp. 77 *s*.): la información sobre los conceptos fundamentales de Platón y su interrelación lógica (por ejemplo πᾶσα ἀρετή :: εὐδαιμονία, ἐπιστήμη :: δοξά, ἀρετή :: ἐπιστήμη), contenida en el discurso *Contra los sofistas*, es tan completa que no podría derivarse entre las primeras obras Platónicas más que del *Gorgias*, único trabajo de la juventud de Platón en que éste ofrece una exposición sistemática satisfactoria de su pensamiento. <<

[2144] Por otra parte, resultaría difícil mencionar otra obra del Platón de la primera época que reuniese todos estos elementos característicos de su filosofía y los expusiese en su trabazón interna con tanta claridad. <<

[2145] *Sof*., 6. <<

[2146] [a] Jenofonte, *Mem*., I, 6, 1 *ss*. <<

[2147] *Sof*., 7. <<

[2148] *Sof*., 8. <<

[2149] [a] El reproche referente a los escasos honorarios que los filósofos percibían de sus alumnos debía de ser más aplicable a Antístenes que a Platón, pero es muy poco lo que sabemos acerca de estas cosas para poder emitir un juicio seguro. Es posible que también los discípulos de la Academia tuviesen que abonar algún estipendio que no tuviese carácter de honorario, pero que Isócrates considerase como tal, lo que, por tanto, le llevaba a interpretarlo como un ardid de concurrencia. Ataca de nuevo a Platón y Antístenes en *Elena*, I: Cf. *infra*, p. 855, n. 85. Sobre los honorarios de los socráticos, véase Diógenes Laercio, II 62, 65, 80 y VI, 14. <<

[2150] [b] La censura de *micrología* se formula también en *Antid*., 262. Aquí esta censura va dirigida, como todo el mundo recono-

ce, contra Platón. ¿Por qué, pues, en el discurso *Contra los sofistas*, 8, no ha de referirse también a él? <<

[2151] Con esta caracterización trata de atacar el arte de la refutación o «elénctica» de Sócrates y Platón. Cf. el paralelo en *Elena*, 4, donde el término técnico socrático de ἐλέγχειν constituye el blanco de sus burlas. <<

[2152] Acerca del «cuidado del alma» (ψυχῆς ἐπιμέλεια) como término para designar la mira de toda la labor educativa de Sócrates, Cf. *supra*, pp. 415, *ss*. <<

[2153] *Sof.*, 9: οἱ τοὺς πολιτικοὺς λόγους ὑπισχνούμενοι. <<

[2154] Tal contexto desprende claramente que Isócrates pone en cierto modo entre comillas la palabra *techné*, tal como la emplean estos maestros de retórica. Y lo mismo puede decirse de los pasajes en los que parodia la terminología de los socráticos. <<

[2155] Cf. *supra*, p. 516 y *passim*. <<

[2156] Cf. J. Vahien, *Gesammelte Schriften*, t. I, pp. 117 *ss*.; y, anteriormente, C. Reinhardt, *De Isocratis aemulis* (Bonn, 1873). <<

[2157] Como mejor se explica este discurso es concibiéndolo como una réplica de Alcidamas al ataque de Isócrates en el discurso *Contra los sofistas*. <<

[2158] *Sof.*, 9. <<

[2159] *Sof.*, 10. <<

[2160] *Sof.*, 12 *ss*. <<

[2161] Platón compara sus «ideas» con las letras del alfabeto en el *Cratilo*, en el *Teeteto*, en el *Político* y en las *Leyes*. <<

[2162] Esto ocurre por vez primera en Platón, *Timeo*, 48 B, 56 B, 57 C. Cf. la obra de Hermann Diels, *Elementum*. <<

[2163] *Sof.*, 12. <<

[2164] Cf. *Sof.*, 13, sobre el καιρός y el πρέπον. <<

[2165] *Sof.*, 12. <<

[2166] En *Antíd.*, 2, Isócrates se compara con el escultor Fidias y los pintores Zeuxis y Parrasio, los mayores artistas de Grecia. De modo análogo en la. *República*, Cf. *supra*, p. 656. <<

[2167] También Platón, *Gorg.*, 502 C, considera la poesía como una especie de retórica. <<

[2168] *Sof.*, 1. <<

[2169] Cf. *supra*, pp. 438 *s.* <<

[2170] *Sof.*, 1 y 8. <<

[2171] *Sof.*, 14. <<

[2172] *Sof.*, 15. <<

[2173] *Sof.*, 16. <<

[2174] *Sof.*, 17. <<

[2175] *Sof.*, 18. También Platón habla de la «coincidencia» de poder y espíritu en *Rep.*, 473 D; *Leyes*, 712 A. Y, sin mencionar el nombre, establece asimismo un ideal de dotes múltiples (*Rep.*, 485 B *ss.*), la φιλόσοφος φύσις, cuya esencia descansa sobre la coincidencia de cualidades compatibles, pero rara vez armonizadas. Este tipo de cultura ideal es muy característico de la literatura sobre la *paideia*. <<

[2176] *Sof.*, 18. <<

[2177] Cf. *Sof.*, 17, sobre ψυχὴ δοξαστική. <<

[2178] Según la concepción de Isócrates, la literatura de los discursos forenses, siempre y cuando que sus autores pretendan aducir con ello pruebas de su enseñanza, forma parte de la *paideia*, al igual que su propia retórica y sus productos. Se mantiene aquí un principio de cultura puramente formal, que es de suyo harto interesante. No lo enjuiciamos aquí, sin embargo, por tratarse de un fenómeno de escasa importancia intrínseca. Yo me he dejado llevar en este punto por los juicios de Platón e Isócrates acerca de este tipo de retórica. <<

[2179] *Sof.*, 19-20. <<

[2180] *Sof.*, 20. <<

[2181] *Sof.*, 21. <<

[2182] Cf. *supra*, pp. 538 *s*. <<

[2183] *Fil.*, 12. <<

[2184] *Elena*, 67. <<

[2185] *Elena*, 66. <<

[2186] El proemio se consagra a esta polémica contra los *erísticos*, que por lo demás no guarda la menor relación con el contenido de la obra; podemos, pues, limitarnos a reseñarla aquí. Que precisamente en el peñero literario de los discursos epidícticos no es necesario que el proemio se halle enlazado orgánicamente con el cuerpo principal de la obra lo diré Aristóteles en *Ret.*, III, 14. 1414 b 26. Pone como ejemplo la *Elena* de Isocrates y compara el proemio del encomio con el preludio (*proaulion*) de un concierto de flauta, unido por hilos muy flojos con el concierto mismo. <<

[2187] *Elena*, 1. La identificación de los adversarios anónimos no ofrece dificultad alguna. Con respecto a Antístenes, Cf. Aristóteles, *Metaf.*, Δ 29, 1024 b 33, y además el comentario de Alejandro de Afrodisia a este pasaje y Platón, *Sofista*, 251 B. <<

[2188] *Elena*, 4. <<

[2189] *Elena*, 2-3. <<

[2190] *Elena*, 5. <<

[2191] *Elena*, 6. <<

[2192] *Elena*, 7. <<

[2193] *Elena*, 8. <<

[2194] *Elena*, 9. <<

[2195] Cf. *supra*, p. 678 e *infra*, cap. VIII. <<

[2196] *Paneg.*, 4. Cf. *Elena*, 12-13; *Antíd.*, 3. <<

[2197] Esquilo, *Euménides*, 980-987. <<

[2198] Responde a una necesidad el exponer de un modo sintético las tendencias panhelénieas manifestadas antes de Isócrates; las investigaciones de detalle no escasean. El estudio de J. Kessler, «Isokrates und die panhellenische Idee», en *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, t. IV, cuad. 3, Paderborn, 1911. se limita a Isócrates. Más a fondo trata este punto G. Mathieu, *Les idées politiques d'lsocrate* (París, 1925). <<

[2199] Cf. *supra*, pp. 298 *ss*. <<

[2200] Cf. ahora H. Dunkel, *Panhellenism in Greek Tragedy* (tesis doctoral de la Universidad de Chicago, 1937). <<

[2201] Cf. *supra*, pp. 648 y 651. <<

[2202] Cf. *infra*, cap. IX. <<

[2203] Aristóteles, *Pol*., VII, 7, 1327 b 29-33. <<

[2204] *Paneg*., 1. <<

[2205] Cf. sobre la elegía en que Jenófanes compara la *areté* de los vencedores de los *agones* olímpicos con los méritos espirituales del sabio, que él mismo representa, *supra*, pp. 170 *s*. <<

[2206] La concepción que Isócrates tiene de su misión y que se expresa en la elección de este marco espiritual para sus propuestas se enlaza, naturalmente, con el precedente de *Gorgias* y de su *Olímpico*: el representante de la *areté* espiritual tiene que rivalizar públicamente con los representantes de la *areté* física, con los atletas y los corredores, ante el foro de toda la Hélade. El cambio profundo sufrido por Isócrates en cuanto al concepto que tiene de sí mismo se trasluce en *Antíd*., 1 y *Fil*., 12, donde se desvía de su antigua elocuencia panegírica, porque en la Grecia de aquel entonces ya no daría resultado alguno. En el *Filipo* ya sólo habla a un individuo, en el que ve el futuro dominador de todos los griegos. <<

[2207] Jenófanes, frag. 2, 15-22. <<

[2208] *Paneg*., 2. <<

[2209] *Paneg*., 3. <<

[2210] *Paneg*., 10-14. <<

[2211] Cf. *Paneg*., 17, donde usa ἰσομοιρῆσαι y τὰς ἡγεμοίαν διελέσθαι con referencia al reparto de la hegemonía entre Esparta y Atenas. Expresiones como ἀμφισβητεῖν τῆς ἡγεμονίας y τὴν ἡγεμονίαν ἀπολαβεῖν deben ser interpretadas en este sentido. Estas expresiones tienden a la restauración de la dominación marítima de Atenas. Kessler, *ob. cit*., p. 9, intenta en vano demostrar que Isócrates, en el *Panegírico*, establece como meta la domipación exclusiva de Atenas sobre Grecia. <<

[2212] *Paneg*., 20. <<

[2213] *Paneg*., 22. <<

[2214] Esto no quiere decir que Atenas reclame la dominación exclusiva sobre Grecia. Pero si alguien intentase basar la pretensión de hegemonía en un derecho de prioridad histórica o en los beneficios conferidos a los priegos, como lo hacen ahora los espartanos, habría que darle preferencia a Atenas. Cf. *Paneg*., 23 *ss*. <<

[2215] Tucídides, I, 73-76. <<

[2216] Éste es el tono regularmente adoptado en los epitafios o discursos funerales. Un ejemplo mas antiguo todavía de este cambio de interpretación de los mitos prehistóricos en el sentido de las tendencias de unidad y de poder de los tiempos presentes lo tenemos en el renacimiento de las legendarias tradiciones áticas del rey Teseo como unificador de Ática, con que por vez primera nos encontramos en la época de la tiranía de Pisistrato. expresadas plásticamente en los vasos del siglo IV y que luego pasan a la poesía. Cf. el completo estudio de Hans Herter, en *Rheinisches Museum*, 1939, pp. 244 *s*. y 289 *s*. <<

[2217] Tucídides, II. 41, 1. <<

[2218] Cf. *supra*, pp. 367 *ss*. <<

[2219] Cf. *supra*, pp. 285 *s*. <<

[2220] *Paneg*., 28. <<

[2221] Cf., mi obra *Aristóteles*, pp. 186-7. <<

[2222] *Paneg*., 40. <<

[2223] *Paneg*., 40. Cf. Aristóteles, *Metaf*., A 1, 981 b 17. <<

[2224] Aristóteles, *loc. cit*., sitúa en Egipto los orígenes de la cultura científica. <<

[2225] *Paneg*., 42. <<

[2226] *Paneg*., 42-45. <<

[2227] *Paneg*., 46. <<

[2228] *Paneg*., 47. El amor por la cultura o «filosofía» fue, según Isócrates, el gran auxiliar en la invención de todas las artes y en la estructuración de la vida humana, en la forma descrita más arriba. <<

[2229] Cf. *supra*, pp. 320 *s*. y 622. <<

[2230] *Paneg*., 47. Cf. mi obra *Aristóteles*, pp. 130, nota 11. <<

[2231] *Paneg*., 48. <<

[2232] *Paneg*., 49: σύμβολον τῆς παιδεύσεως. <<

[2233] *Paneg*., 50. <<

[2234] *Paneg*., 51. <<

[2235] Ya Tucídides, en la oración fúnebre de Pericles (II, 36, 4), trataba este punto con bastante mayor brevedad de lo que solían hacerlo los oradores en esta ocasión, destacando en primer plano la importancia cultural de Atenas. <<

[2236] *Paneg*., 51 *ss*. <<

[2237] Cf. *supra*, pp. 367 *ss*., sobre este ideal de síntesis en la descripción de Atenas, según Tucídides. <<

[2238] El capítulo sobre los méritos guerreros de Atenas abarca *Paneg*., 51-99. Con él se relaciona, 100 *ss*., la defensa de la primera dominación marítima ateniense <<

[2239] *Paneg.*, 119. <<

[2240] *Paneg.*, 122 *ss.* <<

[2241] Así piensan Wilamowitz y Drerup. Cf. también G. Mathieu, *Les idees politiques d» Isocrate* (París, 1925). <<

[2242] El mismo Isócrates dice más tarde, en *Filipo*, 12, en que pretende desarrollar una política realista, aludiendo claramente a su propia posición anterior, que los «discursos panegíricos» no guardan más relación con la política real que «las *Repúblicas* y las *Leyes*» de los teóricos del estado. Entre éstos debe incluirse, evidentemente, a Platón. <<

[2243] Ya en el *Plataico* de Isócrates vemos que la dominación marítima ateniense presenta un aspecto mucho menos panhelenístico y mucho más particularista. Acerca de la fecha de que data este opúsculo, Cf. mi obra *Demóstenes* (Berkeley, 1938; trad. esp. FCE, México, 1945; citamos de acuerdo con esta edición), pp. 247-252. <<

[2244] Es digno de notarse que en la última lucha sostenida por el estado-polis contra su opresión por los enemigos de fuera, lucha que se libró bajo la dirección de Demóstenes, fue también la idea panhelénica la que sirvió cada vez más marcadamente de base ideológica. Cf. mi obra *Demóstenes*, pp. 211-4. <<

[2245] R. Jebb, *Attic Orators*, vol. II, p. 88, considera «posible» que Nicocles, como príncipe, fuese discípulo de Isócrates, pero las palabras de Isócrates en *Antíd.*, 40. indican, sin dejar lugar a duda, la existencia de una relación de maestro a discípulo, sentido que tiene también el final del *Evágoras*, que tiene el tono, no de un periodista a su jefe, sino de un maestro a su discípulo íntimo. En *Evág.*, 80, Isócrates habla también de sus palabras «estimulantes» y de «las de los otros amigos». <<

[2246] Diodoro, 15, 47, sitúa en el año 374 la muerte de Evágoras, pero los modernos investigadores no están unánimes en este punto. El discurso *A Nicoeles* encajaría sobre todo en los comien-

zos del reinado de este príncipe, poco después de la muerte de Evágoras. En cambio, el *Nicocles* presupone que ha pasado ya algún tiempo desde la subida de Nicocles al trono (Cf. c. 31), puesto que los beneficios de su reinado se perciben ya en el mejoramiento de la situación finan ciera. En el c. 11 se remite al discurso de Isócrates a Nicocles y lo presenta como directamente anterior. El *Evágoras* no pudo haberse redactado ya muy avanzado el reinado de Nicocles, puesto que presenta a éste como un hombre joven e inexperto y le estimula «a seguir así» (como había comenzado). Pero, según el c. 78.el *Evágoras* no fue la primera de las exhortaciones dirigidas por Isócrates Nicocles. <<

[2247] El *Protréptico* de Aristóteles era también un discurso exhortativo dirigido a un tirano de Chipre, Temisón. En mi obra *Aristóteles*, pp. 70 *ss.*, he puesto de relieve que esta obra aristotélica no era un diálogo en sentido Platónico, sino un λόγος συμβουλευτικός siguiendo las huellas de Isócrates. Pero dentro del molde de esa forma Aristóteles vacía el contenido de la *paideia* Platónica. <<

[2248] Platón, *Rep.*, 568 B-C. <<

[2249] Cf. *supra*, pp. 205 *ss.*, especialmente p. 210 <<

[2250] Cf. *supra*, pp. 191 *ss.* <<

[2251] *A Nic.*, 43. <<

[2252] El mismo Isócrates dice en *Evág.*, 8-11, que su *encomion* representa una nueva creación literaria que viene a rivalizar conscientemente con la poesía. En efecto, hasta ahora la misión de la poesía en forma de himnos había consistido en ensalzar a hombres de una elevada *areté*. La palabra ᾠδαί en *Evág.*, 11, alude a Píndaro, Baquílides y otros poetas de la misma clase. Cf. n. 7. <<

[2253] Cf. lo que dice Aristóteles en Diógenes Laercio, II, 55, acerca de los innumerables encomios y epitafios escritos con motivo de

la muerte de Grilo, el hijo de Jenofonte. Esto ocurría en el año 362, o poco después. <<

[2254] Cf. *supra*, pp. 203 *ss.*, acerca del elogio de los vencedores por Píndaro, que los presenta como modelo de *areté*. Recuerda a Píndaro el modo como Isócrates presenta a Evágoras en el linaje de los Aiaquides y en Teucro, fundador de la cultura helénica en Chipre, sus antepasados míticos y los prototipos de la verdadera *areté (Evág.,* 12-18). <<

[2255] Cf. el juicio sobre la obra realizada por Evágoras como monarca, desde el punto de vista de la Hélade en conjunto, *Evág.*, 47-64. <<

[2256] Cf. *supra*, pp. 393 *s*. <<

[2257] *Nic.*, 11: τὸν μὲν οὖν ἕτερον (λόγου), ὡς χρὴ τυραννεῖν, ʼΙσοκράτους ἠκούσατε, τὸν δʼ ἐχόμενον, ἃ δεῖ ποιεῖν τοὺς ἀρχομένους, ἐγὼ πειράσομαι διελθεῖν. Por consiguiente, cuando Isócrates se dirigía a Nicocles tenia, evidentemente, el propósito de reunir las dos obras en un díptico. <<

[2258] La palabra griega para expresar la benignidad es πραότης, el adjetivo prX=oX. Cf. *A Nic.*, 8 y 23, *Nic.*, 16-17, 32 y 55. Dídimo, en su comentario a las *Filípicas* de Demóstenes (col. 5, 52, ed. Diels-Schubart) informa asimismo de que Hermias, el tirano de Atarneo, «transformó» su régimen «en una forma más suave de gobierno» bajo la influencia educativa de los filósofos Platónicos Coriseo, Eraste, Aristóteles y Jenócrates. (Es una lectura basada en una complementación segura del papiro.) <<

[2259] Demóstenes, *Androtion*, 51: πάντα πραότερʼ ἔστʼ ἐν δημοκρατιᾳ. Isócrates, *Antid.*, 300. «Ningún pueblo es más benigno (es decir, más civilizado) que el ateniense» (πρᾶος es también el término con que se designan los animales «domestica-

dos»). Cf. en Platón, *Rep.*, 506 D, la imagen del joven tirano que se esfuerza por aparecer benigno, y además Esquilo, *Prom.*, 35. <<

[2260] *Nic.*, 24 *ss*. A través de pasajes como el citado se ve claramente por qué Isócrates, como un ciudadano de un estado democrático, no podía formular en su propio nombre este discurso sobre la monarquía, viéndose obligado a ponerlo en labios de Nicocles, por medio de una ficción. En la misma ficción se basa el discurso que Isócrates atribuye al rey de Esparta, Arquidamo. <<

[2261] *Areop.*, 11-12. Cf. *infra*, el cap. V. Cf. también *Antíd.*, 101-139 y cap. vi de la presente obra. <<

[2262] *Nic.*, 62. <<

[2263] Justicia: *Nic.*, 31 *s.*; dominio de sí mismo: 36 *s.* <<

[2264] *Nic.*, 47. <<

[2265] *Nic.*, 43-47. <<

[2266] *Nic.*, 48-62. <<

[2267] *Nic.*, 1. <<

[2268] *Nic.*, 1. <<

[2269] *Nic.*, 2. Los «bienes» a que Isócrates se refiere aquí como fruto de la *areté* son, evidentemente, el éxito y el bienestar burgués. Esto subraya con especial claridad la diferencia entre su acentuado moralismo y lo que entienden por bienes los socráticos. Cf. *supra*, pp. 536 *s.* <<

[2270] *Nic.*, 3-4. <<

[2271] *Nic.*, 5. <<

[2272] *Paneg.*, 47-50. <<

[2273] Cf. *Paneg.*, 48 y Nic. *, 6.* <<

[2274] Cf. las innovadoras investigaciones de E. Norden en *Agnostos Theos* (Leipzig, 1913), especialmente, pp. 16355., sobre la forma estilística del himno y sus diversas influencias en las literaturas griega y romana. El mejor ejemplo antiguo que yo conozco

de glorificación y deificación en forma de himno de una, a nuestro modo de ver, potencia «abstracta» como la del *logos*, es el elogio a la *eunomía*, al orden legal y a sus benéficos efectos, en la *Eunomía* de Solón. He tratado la forma hímnica de ese poema en *Solons Eunomie*, en Berichte der Berliner Akademie, 1926, pp. 82-84. <<

[2275] *Nic., 5* (2.ª mitad) 9. <<

[2276] Que el *logos*, que aquí se concibe como un dios, es la suma y compendio de la idea ¡socrática de la *paideia* (cultura) se desprende de *Nic.*, 8 y 9, y ya se había proclamado expresamente en *Paneg.*, 48. Acerca del logos como «símbolo de la *paideusis*» (σύμβολον τῆς παιδεύσεως), Cf. *supra*, ρ. 865. <<

[2277] Platón, *Gorgias*, 454 B, 462 B-C <<

[2278] *Nic.*, 8. <<

[2279] Isócrates dice, en c. 8: llamamos a un hombre «retórico» cuando sabe expresarse en las asambleas. A quien sabe aconsejarse a sí mismo acerca de algún tema discutible lo llamamos hombre «de buen juicio». Con esto quiere decir que la esencia del problema es la misma en ambos casos, aunque empleemos expresiones distintas. <<

[2280] Hablar u obrar «con *logos*» equivale para él, por tanto, a hablar u obrar «de un modo reflexivo y racional» (φρονίμως). Cf. c. 9. <<

[2281] La idea de la *eudemonía* sirve siempre de base al pensamiento político (φιλοσοφία) de Isócrates. Cf., por ejemplo, *De pace*, 19, donde se reconoce expresamente la *eudemonía* como la meta de sus aspiraciones políticas. Para la determinación más exacta de este concepto Cf. *infra*, p. 881, n. 59. <<

[2282] Isócrates se siente aparte de la retórica forense de los viejos «tecnógrafos» por medio de esta φιλοσοφία. El reproche de Platón de que la retórica no tiene una meta objetiva se pretende

desvirtuar, evidentemente, haciendo arraigar el logos en el concepto de la *frónesis* y de la *eudemonía*. <<

[2283] *A Nic*., 1. <<

[2284] *A Nic*., 2-3. <<

[2285] *A Nic*., 4. Estas dudas empiezan a manifestarse ya desde muy pronto en la literatura griega. Cf. el carpintero filosófico en Arquíloco (frag. 22, Cf. *supra*, p. 215), que no desea el trono de un tirano, o la renuncia de Solón a la dominación absoluta (frag. 23). Sin embargo, Isócrates alude aquí, visiblemente, a los socráticos. Ya en *Elena*, 8, se había burlado de quienes «se atrevían a escribir que la vida de los mendigos y los fugitivos era más envidiable que la de los demás hombres». Era natural que esta idea se desarrollase con mayor amplitud en un discurso como el dirigido a Nicocles, en el que se trataba de infundir un nuevo contenido al *bíos* del monarca. <<

[2286] *A Nic*., 5-6. <<

[2287] Platón, *Gorg*., 470 E (Cf. *supra, p*. 519). Tal vez esta intuición apareciese también en otros socráticos como Antístenes. <<

[2288] *A Nic*., 7. Isócrates dice, con una polaridad de expresión que es frecuente en él: obras de poesía y escritos en prosa. <<

[2289] *A Nic*., 8. <<

[2290] Cf. *supra*, pp. 873 *s*. <<

[2291] Cf. *supra*, pp. 713 *s*. <<

[2292] Cf. *supra*, p. 678 e *infra*, cap. VIII. <<

[2293] Cf. la genealogía mítica de la dinastía de Chipre, basada en el principio de la sucesión legítima al trono, en *Evág*., 12-18. <<

[2294] Cf. *supra*, pp. 567, 664. <<

[2295] *A Nic*., 6. <<

[2296] *A Nic*., *9*. <<

[2297] Sobre la «obra» (ἔργον) del buen ciudadano, Cf. Platón, *Gorg.*, 517 C. Pero en vez de τολίτου debe leerse πολιτικοῦ, pues no se trata de la misión del ciudadano individual, sino de la del estadista. Hacer ciudadanos lo mejores que sea posible constituye el fin de la *paideia* política: *Gorg.*, 502 C; Cf. 465 A. <<

[2298] *A Nic., 6,* al final. <<

[2299] *A Nic., 9.* Cf. las palabras οἶμαι δὲ πάντας ἂν ὁμολογῆσαι. <<

[2300] Cf. *A Nic.*, 13: ὑπεθέμεθα. <<

[2301] De esta hipótesis parte expresamente la deducción política de Isócrates en *De pace*, 18. Este punto merece ser investigado a fondo. Cf. acerca de él mi obra *Demóstenes*, p. 112. <<

[2302] Platón, *Gorg.*, 517 B, los llama «servidores del estado» (διάκονοι πόλεως). Según Platón, es ésta la concepción más generalizada, pero también la más baja de la misión del monarca. Esto le recuerda a uno la famosa frase de Federico el Grande cuando decía que se sentía orgulloso de ser el primer servidor de su estado. <<

[2303] Isócrates, en *De pace*, 19, define de un modo muy parecido el concepto de la *eudemonía* política desde el punto de vista del estado ateniense. Este concepto encierra los siguientes postulados: 1) seguridad; *2)* prosperidad; *3)* armonía interior; *4)* prestigio ante el exterior. <<

[2304] *Nic.*, 24. <<

[2305] Cf. *supra*, p. 873, y notas 14, 15. <<

[2306] Cf. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, t. III, 1 (2ª. ed.), pp. 38 y 39, acerca de Conon y Evágoras. <<

[2307] *Nic.*, 24. La misma dificultad para arreglárselas con un organismo colectivo de estrategos se le presentó a Timoteo durante su tercera estrategia en la guerra de la confederación. <<

[2308] Cf. *infra*, pp. 903 *s.* <<

[2309] *A Nic.*, 10-11. <<

[2310] *A Nic.*, 11. Aparece aquí el problema de la *paideia* del príncipe. <<

[2311] *A Nic.*, 12. Al final del 12 la palabra ἐπιμέλεια se emplea como sinónimo de παίδευσις. <<

[2312] *Sof.*, 4, 6 y 21. En términos semejantes, *Elena*, 1. <<

[2313] *Sof.*, 14-15. <<

[2314] *A Nic.*, 12. <<

[2315] Cf. *A Nic., 12* (final): ὡς… τῆς παιδεύσεως… μάλιστα δυναμένης τνὴ ἡμετέραν φύσιν εὐεργετεῖν. <<

[2316] *A Nic.*, 13. Para los ideales mismos, Cf. c. 9 sobre el ἔργον del monarca. <<

[2317] *A Nic.*, 14. <<

[2318] *A Nic.*, 15; φιλάνθρωπον δεῖ εἶναι καὶ φιλόπολιν. Una combinación semejante a ésta encontramos en Isócrates como ideal del príncipe (aplicado también a la democracia ateniense). *Evág.*, 43 y *Paneg.*, 29. <<

[2319] Cf. S. Lorenz, *De progressu notionis* φιλανθρωπίας, tesis doctoral (Leipzig, 1914). A. Burk, *Die Pädagogik des Isokrates*, p. 208, deriva unilateralmente el concepto romano de *humanitas* de este concepto griego de filantropía. Ya Aulo Gelio, *Noct. Att.*, XIII, 17, emitía un juicio exacto acerca de esto, al distinguir la *humanitas* que significa filantropía de la *humanitas* que significa *paideia*. En Isócrates el concepto de la filantropía no tiene ninguna acepción central; el eje de su pensamiento es el concepto de la *paideia* que es el que sirve de base a su «humanismo». Sin embargo, esto no excluye ni mucho menos la filantropía. <<

[2320] *A Nic.*, 16. <<

[2321] Tucídides, II, 65, 8-9. La expresión ὑβρίζειν empleada por Isócrates con referencia a los caprichos del *demos* está calcada

sobre el ὕβρει θαρσοῦντας de Tucídides; por lo demás, la antítesis presenta en Isócrates un giro algo distinto. <<

[2322] Demostrado en *supra*, pp. 365 *s*. <<

[2323] Tucídides, II, 37, 1. Cf. *A Nic*., 16. <<

[2324] Tucídides, II, 37, 1. Cf. *A Nic*., 17 (1ª mitad). <<

[2325] *A Nic*., 17 (2ª mitad). <<

[2326] *A Nic*., 18. <<

[2327] Así interpretan casi siempre este género literario los filólogos. Cf. Blass, *ob. cit*., pp. 271 y 275. La fuerza de la forma que se echa de menos en este discurso sólo puede juzgarse desde el punto de vista del contenido. Blass considera éste completamente convencional, pero no llega a comprender en lo mas mínimo la dialéctica interior de la idea del príncipe. <<

[2328] *A Nic*., 20. <<

[2329] *A Nic*., 21. <<

[2330] *A Nic*., 22 (lª. mitad) y 23. <<

[2331] *A Nic*., 24. <<

[2332] *A Nic*., 25. <<

[2333] *A Nic*., 26. <<

[2334] *A Nic*., 27. <<

[2335] *A Nic*., 28. <<

[2336] *A Nic*., 29. Este postulado de la libertad del príncipe, es decir, de su dominio sobre si mismo, es socrático. Cf. *supra*, p. 431. En *Nic*., 39, aparece la palabra socrática ἐγκρατής. <<

[2337] *A Nic*., 30. <<

[2338] *A Nic*., 31. <<

[2339] *A Nic*., 34. Es el mismo ideal que el poeta romano de la época del Imperio, Silio Itálico, en *Púnica*, VIII, 611, sintetiza en el verso

laeta viro gravitas ac mentis amabile pondus.

El *amabile* es el signo de la urbanidad y es este concepto precisamente, τὸ ἀστεῖον, el que sirve de base al ideal del πεπαιδευμένος en el discurso *A Nicocles*. El príncipe debe combinar τὸ ἀστεῖον con σεμνότης. <<

[2340] *A Nic.*, 35. <<

[2341] *A Nic.*, 35 (2.ª mitad): τὰ παρεληλυθότα μνημονεύειν. <<

[2342] *A Nic.*, 35. <<

[2343] La expresión τὰ παρεληλυθότα μνημονεύειν, «mantener el pasado en recuerdo vivo», constituye la esencia de todo estudio histórico. <<

[2344] Cf. *supra*, el capítulo «Tucídides como pensador político». <<

[2345] Tucídides, I, 22, 4. <<

[2346] Tucídides, I, 22, 1 y 4, al abrazar audazmente en su obra nuevos caminos, veía ya la fusión esencial de la tradición histórica de la época antigua con la poesía surgida de los mitos o de una logografía prosaica afín a la poesía y poco preocupada de la verdad. <<

[2347] Platón, *Prot.*, 325 E-326 A. <<

[2348] Desde este punto de vista se ve con claridad que tal influencia no podía seguir siendo, en modo alguno, una influencia de la forma retórica simplemente, sino que tenía que hacerse extensiva también a los criterios interiores de la *paideia* retórica, es decir, a las ideas políticas y a la descripción de la *areté* humana o de su reverso. <<

[2349] Isócrates acentúa en la historia este lado principalmente, que es para él fuente de toda experiencia política (ἐμπειρία). Cf. *A Nic.*, 35. Véase mi estudio «The date of Isócrates Areopagiticus and the Athenian Opposition», en *Harvard Classical Studies* (vol. especial), Cambridge, 1941, p. 432. Isócrates subraya el

carácter empírico de su filosofía en *Sof.*, 14-15; *Elena*, 5; *Antid.*, 187, 188, 191, 192. <<

[2350] 106 Un paralelo con esto lo ofrece, en Roma, Cicerón principalmente y el empleo de los ejemplos históricos en sus discursos. <<

[2351] Cf. el estudio (sugerido por mí) de Gisela Schmitz-Kahlmann, «Das Beispiel der Geschichte im politischen Denken des Isokrates», en *Philologus*, supl. 31. cuad. 42. Dadas las concepciones políticas conservadoras de Isócrates, una parte muy importante de los materiales utilizados por él es la historia antigua de Atenas. El empleo de este material se halla informado por el concepto de los «antepasados» (πρόγονοι). Cf. Karl Jost, «Das Beispiel und Vorbild der "Vorfahren" bei den attischen Rednern und Geschichtschreibern bis Demosthenes», en *Rhetorische Studien*, ed. por E. Drerup, vol. 19 (Paderborn, 1936). <<

[2352] La influencia de la *Atthis* en la exposición de la historia constitucional de Atenas ha sido estudiada por Wilamowitz, *Aristóteles und Athen*, y otros. Sin embargo, el fondo político podría concebirse de un modo todavía más enérgico (Cf. el capítulo siguiente). <<

[2353] *A Nic.*, 42-43. <<

[2354] *A Nic.*, 44. <<

[2355] *A Nic.*, 45 y 4849. <<

[2356] *A Nic.*, 40-41 y 43. <<

[2357] *A Nic.*, 51. Los tres tipos de representantes de la *paideia* que Isócrates distingue aquí corresponden a los mencionados en el discurso sobre los sofistas: los dos tipos principales son los filósofos o *erísticos* y los profesores de elocuencia política; el tercero se identifica, evidentemente, con el de la retórica forense. Cf. *Sof.*, 19-20. <<

[2358] *A Nic., 52.* <<

[2359] *A Nic.*, 53. <<

[2360] Cf. lo que dice acerca de esto Platón en su *Carta VII*, 326 A, refiriéndose a los años siguientes a la muerte de Sócrates. <<

[2361] Las siguientes consideraciones se basan en la investigación minuciosa hecha por mi sobre la época, el fondo histórico y la tendencia política de partido del *Areopagítico* en *Harvard Studies in Classical Philology* (vol. especial, Cambridge, 1941): «The Date of Isócrates Areopagiticus and the Athenian Opposition», que en lo sucesivo citaremos así: Jaeger, *Areopagiticus*. <<

[2362] Ejemplos de este tipo de ficción, en los discursos de Isócrates, *supra*, p. 874, n. 16. <<

[2363] *Areop.*, 1-2. <<

[2364] *Areop.*, 3. <<

[2365] *Areop.*, 4-5. <<

[2366] *Areop.*, 6-7. <<

[2367] *Fil.*, 47; *De pace*, 100; *Panat.*, 56 *ss*. <<

[2368] *Areop.*, 5 y 8. <<

[2369] *Areop.*, 7 (final). <<

[2370] Cf. la bibliografía sobre la época del discurso en F. Kleinepiening, *Quo tempere Isocratis orationes* Περὶ εἰρήνης *et* ʼΑρεοπαγιτικός *compositae sint* (tesis doctoral de la Univesidad de Münster, Paderborn, 1930) y, además, Jaeger, *Areopagiticus*, p. 411. <<

[2371] Cf. Jaeger, *Areopagiticus*, pp. 412 *ss*. y 421. <<

[2372] *Areop.*, 8-10, 80-81. <<

[2373] *Areop.*, 9-10 y 81. Cf. Jaeger, *Areopagiticus*, pp. 416 *ss*. En 81 Isócrates dice que los generales han informado a los atenienses sobre el odio a Atenas que sienten los demás griegos y de que el rey de Persia ha enviado cartas amenazadoras. Éste es el camino acostumbrado en un orador para explicar sus propios motivos para hablar en un momento dado; pero aquí se inventa con

el fin de justificar Isócrates el poner sus ideas en forma de discurso. Es pura invención cuando dice que se está dirigiendo a una asamblea convocada para examinar la crisis; lo mismo que en *De pace* cuando justifica haberse adelantado en la asamblea mencionando la llegada de los embajadores que han venido de fuera para hacer ofertas de paz; y una vez (como él mismo dice, *Antíd.*, 8 y 13) en la *Antídosis*, cuando pretende estarse defendiendo contra una acusación tan seria como la amenaza de su propia vida. <<

[2374] Cf. Jaeger, *Areopagiticus*, pp. 432 *ss*. <<

[2375] 1 *Areop.*, 12. <<

[2376] *Areop.*, 14. En su último discurso, el *Panatenaico*, vuelve a tratar Isócrates el problema central de la constitución ateniense, y movido por la misma idea, a saber, que el alma de un estado es su constitución. <<

[2377] Cf. *supra*, pp. 888 *s*. <<

[2378] *Areop.*, 15. <<

[2379] *Areop.*, 16. <<

[2380] Cf. *Areop.*, 14, repetido en *Panat.*, 138. <<

[2381] Según *Areop.*, 20, es «la *polis.*, es decir, la colectividad social, la que mediante la completa perversión de todas las ideas valorativas, corrompe el pensamiento y el modo de expresarse de sus ciudadanos. Isócrates elige para designar esta influencia formadora, o mejor dicho deformadora, del hombre la palabra παιδεύειν. Esto demuestra que estaba convencido de modo absoluto de que los factores *verdaderamente* culturales no había que buscarlos en los programas educativos de los distintos reformadores, sino en la situación de la época en su conjunto. La época de la descomposición de la forma sólo conoce la *paideia* en el sentido negativo de la corrupción que se trasmite del conjunto a cada uno de los miembros. En términos parecidos presenta Isócrates la *paideia* negativa que arranca de la avaricia de poder de la *polis* y hace cambiar el espíritu de los ciudadanos (*De pace*, 77).

Esta conciencia tenía que infundirle necesariamente el sentimiento de la importancia de todo lo que fuese mera educación. Pero es característico de la época el hecho de que la *paideia* en sentido positivo sólo fuese posible bajo la forma de la reacción consciente de los individuos aislados frente a las tendencias generales del desarrollo. <<

[2382] *Areop.*, 21. <<

[2383] *Areop.*, 22. A este tipo de elecciones se le llamaba προκρίνειν o αἱρεῖσθαι ἐκ προκρίτων. <<

[2384] *Areop.*, 24. Es interesante el que este mismo tópico de «trabajar y ahorrar» —pues se trata visiblemente de un tópico muy usual surgido de la lucha de partidos del siglo IV—· aparezca en Platón, *Rep.*, 553 C, para caracterizar e) tipo humano oligárquico. Isócrates difícilmente habrá tomado de esta caricatura los colores para trazar su imagen ideal; por eso es tanto más interesante su coincidencia con Platón en este punto. Acerca de la propensión de Isócrates a las concepciones políticas de la capa dominante, Cf. el resto de este capítulo. <<

[2385] *Areop.*, 25. <<

[2386] *Areop., 26.* <<

[2387] *Areop.*, 27, Cf. las palabras τοὺς… δυνατωτάτους ἐπὶ τὰς πράξεις καθιστάσης, que remiten al periodo mejor de la democracia ateniense, y lo contrastan con los malos hábitos presentes. <<

[2388] Cf. mi obra *Demóstenes*, pp. 68 *s. y* 90 *s.* <<

[2389] Cf. los pasajes más importantes citados en Jaeger, *Areopagiticus*, p. 149. <<

[2390] *De pace*, 13 y 133. <<

[2391] *Areop.*, 56-59. <<

[2392] Cf. Jaeger, *Areopagiticus*, pp. 442 *s.* <<

[2393] Arist., *Constitución de Atenas*, 35, 2. Cf. 25, 1-2 y Wilamowitz, *Aristóteles und Athen*, t. I, pp. 68, 40. <<

[2394] Dionisio de Halicarnaso, *Isocr.*, 1; Pseudo Plutarco, *Vit. X Orat.*, 836 *s.*; Suidas, *s.* V. *Isocrates*. <<

[2395] *Areop.*, 12. <<

[2396] Pseudo Plutarco, *Vit. X orat.*, 837 C. <<

[2397] Cf. *infra*, pp. 930 *s.* <<

[2398] Cf. Jaeger, *Areopagiticus*, p. 442. <<

[2399] Es significativo en cuanto a esta coincidencia entre maestro y discípulo, el hecho de que Isócrates considerase necesario pocos años más tarde, en *Antidosis*, 131, después de la muerte de Timoteo, defender a éste del mismo reproche de hostilidad contra el pueblo y de ideas oligárquicas del que se defiende él mismo y defiende a sus ideas sobre una reforma constitucional en *Areop.*, 57. Probablemente fueron algunos miembros del círculo de Timoteo los que, como él indica allí, le previnieron contra esta «probable falsa interpretación», al pedirles consejo acerca de la publicación del *Areopagítico*. <<

[2400] l *Areop.*, 56-59, nos permite echar una ojeada conveniente a los cambios de impresiones celebrados en este círculo antes de su publicación. Frente a la opinión de quienes pretendían disuadir al autor de publicar esta obra, por entender que la situación interior de Atenas era incurable y considerar peligrosa la hostilidad de los dirigentes radicales contra los moderados, debieron de levantarse naturalmente voces aconsejando la publicación, pues de otro modo jamás se habría decidido a ello un hombre tan prudente como lo era Isócrates. Para algunos ejemplos de su hábito de explicar sus propias obras a un círculo de íntimos antes de publicarlas, Cf. *infra*, p. 933, n. 66. <<

[2401] De modo parecido, Platón, *Carta VII*, 326 A, nos indica que el autor había concebido y expuesto de palabra las ideas publicadas más tarde en su *República* varios decenios antes, con an-

telación a su primer viaje a Sicilia. Cf. *supra*, p. 482 y *Gnomon*, IV (1928), p. 9. <<

[2402] Cf. Platón, *Carta VII*, 325 A *ss*. <<

[2403] *Areop*., 29. <<

[2404] *Areop*., 30. <<

[2405] *Areop*., 31-32. <<

[2406] Cf. sobre todo su gran poema yámbico, frag. 24. <<

[2407] Cf. Plutarco, *Cimón*, 10. <<

[2408] *Areop*., 33-35. <<

[2409] *Areop*., 36-37. <<

[2410] *Areop*., 37. Desde la época de los sofistas, todas las cabezas de la *paideia* griega y, sobre todo, Platón e Isócrates, estaban de acuerdo en que la *paideia* no se limitaba a la enseñanza escolar. Para ellos era cultura, formación del alma humana. Eso es lo que diferencia la *paideia* griega del sistema educativo de otras naciones. Era un ideal absoluto. <<

[2411] *Areop*., 37. <<

[2412] *Areop*., 38. <<

[2413] *Areop*., 39. <<

[2414] Cf. *supra*, p. 633. <<

[2415] *Areop*., 39-40. <<

[2416] Platón, *Rep*., 426 E-427 A. <<

[2417] *Areop*., 41-42. <<

[2418] Que consideraba a la juventud de su tiempo especialmente necesitada de educación, se desprende ya del hecho de que (como dijimos más arriba) toda su imagen ideal de la Atenas antigua se concibe en contraste con la de su tiempo. Cf., sin embargo, *Areop*., 48-49 y 50. <<

[2419] *Areop*., 43. <<

[2420] *Areop*., 44. <<

[2421] Platón, *Prot.*, 326 C. <<

[2422] Pseudo Plutarco, *De liberis educandis*, 8 E. Al autor le gustaría ayudar a todas las capas sociales con sus consejos sobre una buena educación, pero si la pobreza impide a mucha gente ponerlos en práctica, no se debe culpar de ello —como él mismo dice— a su pedagogía. Razonamientos semejantes a éste los encontramos también en la literatura médica sobre la dietética, la cual sólo tiene en cuenta por lo general a las gentes acomodadas. Cf. *supra*, p. 828. <<

[2423] *Areop.*, 44-45. Entre los contemporáneos de Isócrates es Jenofonte el que más se acerca a este ideal de educación. También él combina la equitación, la gimnasia y la caza con la preferencia por la cultura del espíritu. Cf. *infra*, p. 955. <<

[2424] *Areop.*, 46. <<

[2425] *Areop.*, 47. Cf. Solón, frag. 24, 22 y frag. 25, 6; asimismo, acerca de Péneles, como elogio supremo, Tucídides, II, 65, 8, y sobre Alcibíades, Tucídides, VIII, 86, 5. <<

[2426] *Areop.*, 48-49. <<

[2427] *Areop.*, 48 (final). Cf. Hesíodo, *Erga*, 199. <<

[2428] Cf. *supra*, pp. 336 5. <<

[2429] Cf., sobre la evolución de este concepto en el pensamiento ético de los griegos, la investigación, sugerida por mí, del barón Karl Eduard von Erffa, «Aidos und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit», en *Beihefte zum Philologus*, supl. 30, 2. Véase también *supra*, pp. 22 *s*. <<

[2430] [a] Este renacimiento del concepto *aidos* en las teorías filosóficas y educativas de Platón e Isócrates ha sido brevemente examinado por erffa, *ob. cit.*, p. 200. <<

[2431] *Areop.*, 57. <<

[2432] *Areop.*, 58-59. <<

[2433] *Areop.*, 60. <<

[2434] *Areop.*, 61. <<

[2435] *Areop.*, 62. <<

[2436] *Areop.*, 63 *ss*. <<

[2437] *Areop.*, 3-13. <<

[2438] *Areop.*, 64. <<

[2439] *Areop.*, 65. <<

[2440] *Areop.*, 66. Sobre la actitud de Isócrates ante la idea de la dominación marítima de Atenas en el *Areopagitico*, Cf. más detalles en Jaeger, *Areopagiticus*, pp. 426-429. <<

[2441] Cf. las frases μεταβὰλλειν τὴν πολιτεὶαν, *Areop.*, 78; ἐπανορθοῦν τὴν πολιτεὶαν, *Areop.*, 15. <<

[2442] *Areop.*, 71. <<

[2443] *Areop.*, 72-73. <<

[2444] *Areop.*, 74 y Cf. 76. <<

[2445] En una investigación del concepto médico de la *physis* y de sus diversas acepciones en Tucidides tendría que tomarse como punto de comparación, ante todo, la literatura médica de la época. Sobre dicho concepto, véase *supra*, p. 812. <<

[2446] Cf. acerca de esto P. Wendland, en *Göttinger Gelehrte Nachrichten*, 1910. <<

[2447] Cf. *infra*, cap. IX. <<

[2448] *De pace*, 16. <<

[2449] Isócrates pretende mover a los atenienses a renunciar a la dominación marítima en *De pace*, 28-29, y sobre todo en 64 *ss*. Cf. la doctrina sostenida en ese discurso acerca de la dominación de Atenas sobre los mares (ἀρχὴ τῆς θαλάττης) en Jaeger, *Areopagiticus*, pp. 424 *ss*. <<

[2450] demóstenes, *Discurso sobre la corona*, 234; Jenofonte, Πόροι. <<

[2451] Cf. mi obra *Demóstenes*, pp. 58 y 76 *ss*. <<

[2452] *De pace*, 16. <<

[2453] Cf. mi obra *Demóstenes*, pp. 71 5. <<

[2454] Sobre la actitud adoptada en *De pace* con respecto al *Areopagítico* en torno al problema de la dominación marítima ateniense y sobre la relación entre ambos discursos con respecto a la política del *Panegírico*, Cf. Jaeger, *Areopagiticus*, pp. 424 *ss*. <<

[2455] *Paneg*., 119: ἅμα γὰρ ἡμεῖς τε τῆς ἀρχῆς ἀπεστερούμεθα καὶ τοῖς ῞Ελλησιν ἀρχὴ κακῶν ἐγίγνετο(Cf. a partir del 100). <<

[2456] *De pace*, 101 *ss*.: τότε τὴν ἀρχὴ αὐτοῖς (τοῖς ᾽Α.) γεγενῆσθαι τῶν συμφορῶν, ὅτε τὴν ἀρχὴν τῆς θαλάττης παρελάμβανον. <<

[2457] Cf. Jaeger, *Areopagiticus* p. 429. <<

[2458] *Paneg*., 120-121. <<

[2459] *De pace*, 16. No quiero polemizar aquí contra quienes, a pesar de esta contradicción manifiesta entre el *Panegírico* y *De pace*, consideran idéntica la posición mantenida por Isócrates en ambas obras. Confieso, sin embargo, que no comprendo su lógica. Creo que el deseo de trazar una imagen armónica es mas fuerte en estos intérpretes que su capacidad para ajustar esa imagen a los hechos reales. <<

[2460] La moral privada y la moral pública no deben contradecirse entre sí: *De pace*, 4, 133 y *passim*. <<

[2461] Sobre la distinción entre dominación y hegemonía, concebida en este sentido, Cf. *De pace*, 142 *ss*. Cf. además la tesis doctoral de la Universidad de Berlín sugerida por mí: *Die synonymische Unterscheidung bei Thukydides und den politischen Rednern der Griechen* (Würzburg, 1937), por W. wössner, que investiga el empleo de esta distinción en el razonamiento político. <<

[2462] Cf. *De pace*, 111 *ss*., especialmente, 115. <<

[2463] *De pace*, 27. <<

[2464] En *De pace*, 69-70, se dice que el poder del imperio naval se ha perdido y Atenas no se halla en condiciones de reconquistarlo. <<

[2465] Ya Isócrates había dicho esto en *Areop*., 50 *ss*. <<

[2466] Cf. *De pace*, 77. A la *paideia* surgida de la tendencia de Atenas al poder y a la dominación y que Isócrates, en *De pace*, considera corruptora, contrapone en 63 la *paideia* encaminada a la paz y a la justicia. <<

[2467] Cf. *De pace*, 95-115. <<

[2468] *De pace*, 115. <<

[2469] Cf. *supra*, p. 919, n. 104. <<

[2470] En *Antíd*., 9, indica una edad de ochenta y dos años. Este discurso se había perdido en su mayor parte; sólo se conservaban el principio y el final de él, hasta que en 1812 el griego Mistoxides descubrió la parte principal (72 a 309)… <<

[2471] *Antíd*., 4-5. <<

[2472] *Areop*., 57; *De pace*, 39. Isócrates se compara en este último pasaje, lo mismo que el Sócrates Platónico en el *Gorgias*, al médico que para curar tiene que quemar y cortar. Sin embargo, esta comparación no cuadra muy bien al antagonismo de pura política de partido al que Isócrates la aplica. <<

[2473] [a] Esto dice el propio Isócrates en *Antíd*., 8 y 13. Equivocadamente Pseudo Plutarco, X *vit. X oral*., 837 A y 839 C, cree verdadera la «acusación». <<

[2474] *Antíd*., 6-8 y 10. <<

[2475] *Antid*., 11-12. Cf. *Sof*., 16. <<

[2476] [a] *Antíd*., 8. <<

[2477] Platón, *APol*., 20 C. <<

[2478] Desde Hieronymus Wolf, el humanista del siglo XVI, se ha hecho notar frecuentemente la seriedad con que Isócrates se

inspira en la acusación y la apología de Sócrates para su autodefensa en la *Antídosis*. <<

[2479] *Antíd*., 9. <<

[2480] Así ha valorado la *Antídosis* G. misch, *Geschichte der Autobiographie*, t. I (Leipzig, 1907), pp. 86 *ss*., aunque este autor no hace justicia a Isócrates. <<

[2481] Isócrates caracteriza la *Antídosis*, 7, como εἰκὼν τῆς ἐμῆς διανοίας καὶ τῶν ἄλλων τῶν βεβιωμένον. <<

[2482] En *Antíd*., 6. Isócrates distingue en la *Antídosis* tres finalidades perseguidas por él con esta obra: con ella trata, según dice, de exponer su carácter y su tipo (τρόπος), su forma de vida (βίος) y su *paideia* (en 10 y en diversos sitios la llama su «filosofía»). <<

[2483] *Antíd*., 30. Es evidente que el texto ficticio se apoya en la acusación de Sócrates. <<

[2484] *Sof*., 19 *ss*. <<

[2485] Según los informes de Dionisio de Halicarnaso, *Isocr*., 18, Aristóteles (sobre cuya actividad docente retórica en la Academia Platónica por la misma época volvemos en p. 939, n. 108), se burlaba especialmente del prurito de Isócrates de que no se le confundiese en modo alguno con los redactores de discursos forenses. Aristóteles hacía saber a sus discípulos que en las librerías se encontraban manojos enteros de discursos forenses salidos de la pluma de Isócrates. Se trata de discursos escritos por Isócrates para sus clientes en la época anterior a la fundación de su escuela. En la *Antídosis*, Isócrates toma posición, indudablemente, ante ataques como los de Aristóteles. Cf. en especial c. 38 *ss*. <<

[2486] *Antíd*., 2. <<

[2487] *Antíd*., 46. <<

[2488] *Antíd*., 46-47. <<

[2489] *Antíd*., 48, 39. <<

[2490] *Antíd.*, 41. <<

[2491] En *Antíd.*, 54, compara los fragmentos de sus discursos, que cita como prueba, con una exhibición de frutos de todas clases. <<

[2492] *Antíd.*, 54 *ss*. <<

[2493] *Sof.*, 18. <<

[2494] *Antíd.*, 57 *ss*. <<

[2495] En *Antíd.*, 57 *ss*., Isócrates explica la tendencia del *Panegírico* de tal modo que un lector superficial del discurso anterior podría creer que el autor plantea en él la reivindicación del dominio absoluto de Atenas sobre Grecia. Cf. sobre esto *supra*, p. 861, n. 16. <<

[2496] Cf. *supra*, p. 918. <<

[2497] En el *Panegírico* se emplean todavía los conceptos de dominación marítima (ἀρχή) y de la hegemonía (ἡγεμονία) sin distinguir entre ellos. <<

[2498] Cf. *supra*, p. 919. Compárese *De pace*, 64, donde se postula la renuncia a la dominación marítima, con *De pace*, 142, donde se recomienda una hegemonía basada en la sumisión voluntaria. <<

[2499] *Antíd.*, 62 *ss*. <<

[2500] Cf. *supra*, p. 918. Huelga decir que los fines imperialistas del *Panegírico* no responden en modo alguno al programa del partido ateniense de la paz en el año 355. cuyas concepciones se reflejan en *De pace*. Es a éstas, ante todo, a las que Isócrates quiere hacer honor en la *Antídosis*. <<

[2501] Cf. *Antíd.*, 62. <<

[2502] Esto se mencionaba va en *Antíd.*, 40. <<

[2503] *Antíd.*, 40. <<

[2504] *Antíd.*, 67-70. <<

[2505] *Antíd.*, 70. Isócrates subraya que le había aconsejado al rey suavizar todo lo posible su gobierno, lo que se consideraba como signo de espíritu democrático. Cf. *supra*, p. 873. <<

[2506] Es el principio de la igualdad proporcional y no mecánica, que tiene por lema *suum cuique*. Cf. *Areop.*, 21. <<

[2507] Cf. la bibliografía en Kleine-Piening, *ob. cit.*, p. 43; Cf. Jaeger, *Areopagiticus*. p. 412. n. 1. <<

[2508] *Antíd.*, 79. <<

[2509] *Antíd.*, 82. <<

[2510] *Antíd.*, 81. A este propósito se subraya también el gran número de predecesores en el campo de la legislación. <<

[2511] *Antíd.*, 84. <<

[2512] *Antíd.*, 85. <<

[2513] Hermipo, discípulo de Calímaco, compuso la obra *Sobre los estudiantes de filosofía que se convirtieron en gobernantes*, refiriéndose a las listas de los estoicos y académicos de Filodemo, que fueron descubiertas. No estamos bien informados acerca del contenido de esta obra. El tirano Hermias de Atarneo, amigo intimo y suegro de Aristóteles, desempeñaba en ella, naturalmente, un papel importante y con él sus consejeros políticos, los discípulos de Platón, Erasto y Corisco. Cf. Platón, *Carla VI*, y mi obra *Aristóteles*, pp. 13255. En aquellas listas figurarían, además, seguramente, Dión y algunos Platónicos más jóvenes como Eudemo de Chipre y sus correligionarios, caídos en Siracusa, en la lucha contra la tiranía. Pero también era discípulo de Platón el asesino de Dión, Calipo, que luego se erigió en tirano. En Heraclea, en el Ponto, fue también un discípulo de Isócrates y Platón, Clearco, el que se entronizó como tirano, derrocando y asesinando al Platónico Quión. Cf. Meyer, *Geschichte des Altertums*, t. v, p. 980. <<

[2514] [a] Cf. *Nic.*, 4 y toda la introducción a este discurso. <<

[2515] *Antíd.*, 95-96. Cf. 104. <<

[2516] *Antíd.*, 98 *ss*. <<

[2517] Cf. *supra*, pp. 882, 903 *ss*., y mi *Demóstenes*, pp. 249 *ss*. <<

[2518] Cf. *Sof.*, 21; *Elena*, 5. La pretensión de Isócrates (*Paneg.*, 3-4) de que la *retórica* «versa sobre las rosas humanas más grandes», es decir, sobre los problemas de política actual, se remonta a su maestro *Gorgias* Cf. Platón, *Gorgias*. 451 D. <<

[2519] *Antíd.*, 107. <<

[2520] *Antíd.*, 108-113. <<

[2521] *Antíd.*, 114-117. <<

[2522] *Antíd.*, 117-118, 121. <<

[2523] *Antíd.*, 119. <<

[2524] *Antíd.*, 121-124. <<

[2525] Así lo había previsto ya Isócrates en el *Areopagítico*, 8, 17 y 81. Cf. también *Panat.*, 142. <<

[2526] *Antíd.*, 128. <<

[2527] *Antíd.*, 130. <<

[2528] *Antíd.*, 131. <<

[2529] *Antíd.*, 132. <<

[2530] Cf. *supra*, pp. 40 *s*., donde se enjuicia la importancia de la escena de Fénix para la *paideia* griega y su conciencia trágica de las limitaciones de toda educación. La reiteración del problema y el reflejo del proceso actual en la imagen ideal de la antigua poesía es característica de la mentalidad griega. <<

[2531] *Antíd.*, 133. <<

[2532] *Antíd.*, 134. <<

[2533] *Antíd.*, 135. <<

[2534] *Antíd.*, 136. <<

[2535] Cf. *Areop.*, 15; *De pace*, 36, 124. <<

[2536] *Antíd.*, 138. <<

[2537] *Antíd.*, 140 *ss.* <<

[2538] *Antíd.*, 141. Cf. su conversación confidencial reproducida en *Areop.*, 56 *ss.*, con un amigo que le previno y la sostenida por Isócrates con un antiguo discípulo en *Panat.*, 200 *ss.* Los tres casos revelan la costumbre de Isócrates de discutir y «corregir» (ἐπανορθοῦν; Cf. *Panat.*, 200) sus discusros con sus discípulos antes de darlos a la publicidad. <<

[2539] *Antíd.*, 40. <<

[2540] *Antíd.*, 159 *ss.* Cf. *Areop.*, 33-35. <<

[2541] Esto se lee claramente entre líneas en *Antíd.*, 145 *ss.* <<

[2542] *Antíd.*, 157. <<

[2543] *Antíd.*, 156, Cf. 158. Es evidente que a Isócrates le agradaba que le comparasen también desde este punto de vista con su admirado maestro *Gorgias* pero no con los demás sofistas y profesores públicos, que sólo percibían por sus actividades ingresos muy reducidos o modestos (*Antíd.*, 155). <<

[2544] *Antíd.*, 158. <<

[2545] *Antíd.*, 164. <<

[2546] Isócrates se enorgullece de que habiéndose criado en medio de cierto bienestar y habiendo perdido la fortuna paterna después de la guerra del Peloponeso. pudiera llegar a tener una fortuna adquirida por su propio esfuerzo en sus actividades de maestro público de elocuencia. Cf. *Antíd.*, 161. <<

[2547] En todo el relato de las condiciones de fortuna se patentiza vivamente el espíritu «Victoriano» de la última generación del siglo V, a la que Isócrates pertenecía. Un hombre como él no podía acomodarse a la pobreza y al «espíritu social» de la quinta década del siglo IV. <<

[2548] Esta parte, la principal del discurso, comienza en *Antíd.*, 167. <<

[2549] *Antíd.*, 168. <<

[2550] *Antíd.*, 174. <<

[2551] *Antíd.*, 175. <<

[2552] Ya se había aducido esto, en el plano de los principios, en *Paneg.*, 48 *ss.*, y *Nic.*, 6. <<

[2553] *Antíd.*, 180-181. <<

[2554] Este cambio de la gimnasia y la música por la gimnasia y la filosofía (es decir, por la retórica) indica claramente que Isócrates se remonta sobre la antigua *paideia* de los griegos y sustituye a la antigua educación basada en la poesía una nueva y más alta forma de educación del espíritu. Sin embargo, su «filosofía» presupone el entrenamiento «musical» de viejo estilo, tal como lo hace el sistema educativo ideal de Platón de sus gobernantes filosóficos, en la *República*. En su avanzada edad (*Panat.*, 34) Isócrates debatíase con la intención de tratar a fondo de la posición que la poesía ocupaba en el reino de la cultura. <<

[2555] *Antíd.*, 182-183. Las formas o ideas del *logos* corresponden, en lo tocante a la cultura del espíritu, a los «esquemas» del cuerpo que el arte del *paidotribés* enseña para los pugilatos. La introducción comienza por el análisis del discurso en estos elementos fundamentales. Luego vienen las normas sobre cómo se articulan de nuevo estos elementos de unidad y cómo se agrupa la materia desde los puntos de vista generales descubiertos en el proceso de análisis. Cf. *Antíd.*, 184, acerca del συνείρειν καθ᾽ ἓν ἕκαστον. El sentido de este doble método estriba en dar al discípulo una mayor experiencia (ἔμπειρον ποιεῖν) y en aguzar en él la conciencia de estas formas (ἀκριβοῦν), para que de este modo se acerque más al caso concreto. Este método se basa en la elaboración de un cierto promedio de experiencia. No puede trasmitir, naturalmente, un saber infalible. <<

[2556] Cf. *supra*, p. 849. <<

[2557] *Antíd.*, 187 *ss.* <<

[2558] *Antíd*., 194. El fragmento aquí citado es *Sof*., 14-18. La identidad de la concepción expuesta en ambas obras se destaca expresamente en *Antíd*., 195. <<

[2559] *Antíd*., 196 *ss*. <<

[2560] *Antíd*., 197. <<

[2561] *Antíd*., 198. <<

[2562] Platón, *Prot*., 320 C *ss*. <<

[2563] Cf. *supra*, pp. 285-287. <<

[2564] *Antíd*., 209-214. <<

[2565] *Antíd*., 199-201 <<

[2566] *Antíd*., 201-204. Ya en *Sof*., 14-15, se subraya el diverso grado de influencia de la *techné* sobre los distintos talentos. <<

[2567] *Antíd*., 205-206. <<

[2568] La refutación del segundo de los grupos, que aun creyendo posible la formación del espíritu por medio de la retórica (φιλοσοφία), reputa, sin embargo, dañina su influencia, comienza en *Antíd*., 215. Cf. acerca de los móviles del educador, *Antíd*., 217 *ss*. <<

[2569] *Antíd*., 220. <<

[2570] *Antíd*., 221-222. <<

[2571] *Antíd*., 223-224. <<

[2572] Cf. *infra*, pp. 994 *s*. <<

[2573] *Antíd*., 224-226. <<

[2574] *Antíd*., 230-236. <<

[2575] Cf. *supra*, pp. 536 *ss*., 563. <<

[2576] *Antíd*., 251-252. <<

[2577] *Antíd*., 253-257. Este elogio del *logos*, que según hemos visto más arriba constituye un himno en toda regla, está tomado del *Nicocles*, 5-9. Cf. *supra*, p. 875. <<

[2578] *Antíd*., 258. <<

[2579] *Antíd.*, 259. <<

[2580] Cf. en Blass, *Attische Beredsamkeit*, vol. II, p. 64, la tradición sobre el curso de retórica de Aristóteles: los pasajes principales son Quint. III, 1, 14 y Filodemo, *vol. rhet.*, II, 50 (Sudhaus). El verso es una parodia del *Filoctetes* de Eurípides, frag. 796 (Nauck). El más antiguo comentario de Aristóteles sobre la relación de la cultura y la retórica, el diálogo perdido de *Grilo* o *Sobre la retórica*, al que sirve de modelo el *Gorgias* de Platón, puede localizarse en el tiempo por su relación con el hijo de Jenofonte, mencionado en el título, cuya heroica muerte en la guerra contra Tebas (año 362) provocó una *oleada* de discursos exaltando su memoria (ἐγκώμια), muchos de ellos escritos para «complacer» (χαρίζεσθαι) a su famoso padre. Es esta manifestación literaria la que le sirve a Aristóteles de punto de partida para su crítica. Las partes más antiguas de la *Retórica* que de él se han conservado se remontan a los años en que profesaba todavía en la Academia. Cf. ahora el luminoso estudio de este problema por F. solmsen, «Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik» en *Neue Philol. Untersuchungen*, eds. por W. Jaeger, vol. IV (Berlín, 1929), pp. 196ss. <<

[2581] Esta base es la dialéctica. Platón examinaba ya en el *Fedro* en un sentido nuevo el problema de si la retórica era o no una verdadera *techné*, problema que en el *Gorgias* había nepado en redondo. (Cf. el capítulo «El *Fedro*» más adelante.) Allí pide que se le dé una nueva fundamentación a base de la dialéctica. Solmsen, *ob. cit.*, en el cuadro que traza sobre el desarrollo de la primitiva retórica aristotélica, presenta un paralelo perfecto a este cambio sobrevenido en la actitud de Platón ante la retórica, pero sin asignar al *Fedro* el lugar que le corresponde. A mí me parece lo más verosímil que el *Fedro* sea posterior al *Grilo* de Aristóteles (algún tiempo después de 362), aunque no demasiado posterior. En el *Grilo*, como en el *Gorgias*, la retórica no es considerada como una *techné*, mientras que en el *Fedro* puede convertirse en tal.

El curso de retórica de Aristóteles refleja en sus distintos estratos este proceso. En todo caso, creo que el *Fedro* debe considerarse anterior a la *Antídosis* (año 353). <<

[2582] Cf. Solmsen, *ob. cit.*, p. 207. Blass, *ob. cit.*, p. 452, seguía explicando los ataques de Cefisodoro contra la teoría Platónica de las ideas (¡en una obra contra Aristóteles!), al modo de la sabiduría escolástica de la baja Antigüedad, por la total ignorancia del discípulo de Isócrates. Para ello, sitúa esta obra después de la muerte de Isócrates, cuando ya la secesión aristotélica de la escuela Platónica mediante la fundación de una escuela propia, y a través de sus ataques literarios, tenía que ser conocida de todo el mundo. Véase mi *Aristóteles*, pp. 50 *s.* <<

[2583] Cf. *infra*, p. 985. <<

[2584] Isócrates, en *Antíd.*, 258, dice cautamente que son «algunos» filósofos erísticos los que le difaman, estableciendo, por tanto, una distinción entre el mismo Platón y su discípulo Aristóteles. <<

[2585] *Antíd.*, 261. La misma posición adopta Isócrates en su última obra, *Pa-natenaico*, c. 26 <<

[2586] El mismo Platón, en el libro 7 de la *República*, explica su *paideia* como una combinación de matemática y dialéctica. <<

[2587] *Antíd.*, 262. <<

[2588] En *Sof.*, 8, emplea las mismas palabras ἀδολεσχία καὶ μικρολογία con referencia a la formación dialéctica, como Platón quería. <<

[2589] *Antíd.*, 263-265. <<

[2590] *Antíd.*, 266. <<

[2591] En *Antíd.*, 266, aunque Isócrates se muestra dispuesto a considerar la dialéctica como una ocupación más varonil que la cultura musical de viejo estilo enseñada en las escuelas (διδασκαλεῖα), sitúa en general sus efectos en el mismo plano

que los de ésta. Al parecer, los representantes de la explicación poética se resintieron por estas manifestaciones despectivas acerca de la cultura literaria. Cf. *Panat.*, 18. Desgraciadamente, Isócrates no llegó a poner en práctica su propósito (*Panat.*, 25) de escribir una obra especial acerca de las relaciones entre la *paideia* y la poesía. Seguramente al anunciarlo tendría presente como ejemplo (¿o como modelo?) la *República* de Platón. <<

[2592] *Antíd.*, 268. También Calicles, en Platón, *Gorg.*, 484 C-D, censura en la cultura dialéctica de los socráticos el que, si se lleva demasiado lejos, incapacita a sus adeptos para conocer las leyes y los discursos necesarios para el trato social. Les «aisla de la vida» y les priva de todo conocimiento del hombre. Isócrates tiene presente esta crítica. Platón cree haber refutado en el *Gorgias* estos reproches de Cálleles, pero Isócrates vuelve a recogerlos en su totalidad, lo cual demuestra que este antagonismo entre los dos ideales de cultura es inmortal. Cf. también *Panat.*, 27, 28. <<

[2593] *Antíd.*, 268-269. Ya en su *Elena*, 2-3, había atacado Isócrates a los filósofos presocráticos Protágoras, *Gorgias*, Zenón y Meliso como simples buscadores de paradojas, previniendo en contra de su imitación. En la *Antídosis* censura a Empédocles, Ion, Alcmeón, Parménides, Meliso y *Gorgias*. Desde luego, critica a *Gorgias* no como retórico, sino como el inventor del famoso argumento «el ser no es», que fue una exageración de las paradojas a que eran tan afectos los filósofos eleáticos. <<

[2594] En el *Parménides* y el *Teeteto* de Platón se discuten vivamente los problemas de la escuela de los eleáticos, de Heréclito y de Protágoras. En las listas de obras de Aristóteles se citan especialmente obras sobre Jenófanes, Zenón, Meliso, Alcmeón, *Gorgias* y los pitagóricos. Estos estudios surgieron del contacto intensivo de la Academia con los antiguos pensadores y sus frutos se manifiestan ya en las partes más antiguas de la *Metafísica* de Aristóteles, sobre todo en el libro primero, que trata de los pensadores anteriores a él. Jenócrates escribió acerca de Parménides

y los pitagóricos, Espeusipo sobre los pitagóricos, Heráclides Póntico acerca de los pitagóricos, de Demócrito y de Heráclito. No es infundado, por tanto, el considerar la polémica de Isócrates contra los antiguos filósofos como una parte de su crítica de la *paideia* Platónica. Ésta le contrariaba también por este renacimiento del estudio de los presocráticos (Cf. *Antíd*., 285). Imagínese lo que habría dicho de las formidables obras histórico-filosóficas de la escuela del viejo Aristóteles que surgirían más tarde de aquellos inicios. <<

[2595] *Antíd*., 270 *ss*. <<

[2596] *Antíd*., 271. <<

[2597] Obsérvese la acentuación de las palabras «*esta* frónesis» (ἡ τοιαύτη φρόνησις) en *Antíd*., 271, con las que el conocimiento político-práctico de los valores reconocidos por Isócrates se contrapone a la *frónesis* teórica de Platón. Acerca del cambio de la *frónesis* para convertirse en el conocimiento metafísico del ser en la filosofía Platónica, Cf. mi obra *Aristóteles*, pp. 102 *ss*. <<

[2598] Cuando en *Antíd*., 233-234, se presenta como modelos del ideal político-retórico de la *areté*, al lado de Solón y Clístenes, a los estadistas del periodo clásico de la democracia ateniense Temístocles y Pericles, a quienes se ataca en el *Gorgias y* en el Menón Platónicos, es indudable que Isócrates se identifica con las figuras atacadas, lo mismo que antes había hecho suya (Cf. *supra*, p. 941, n. 120) la causa de Calicles. <<

[2599] *Antíd*., 274. <<

[2600] «Filología»: *Antíd*., 296. <<

[2601] *Antíd*., 274-275: una *techné* del tipo de la que exigen los dialécticos ni ha existido antes ni existe tampoco ahora. Pero antes de inventar semejante *paideia* (ἡ τοιαύτη παιδεία), convendría abstenerse de prometérsela a otros. La ὑπόσχεσις significa aquí lo que el profesor se compromete a enseñar a sus

alumnos (Cf. *supra*, pp. 4935.) y es sinónimo de ἐπάγγελμα. <<

[2602] *Antíd.*, 275. El concepto Platónico del *eros* se emplea intencionalmente aquí. Sería digno de un tema mejor que el de la sutileza dialéctica, hacia la cual lo desvía Platón. <<

[2603] Ya se había dicho así en *Sof.*, 21, y de un modo más positivo todavía en *Nic.*, 7. <<

[2604] *Antíd.*, 276-277. <<

[2605] *Antíd.*, 278. <<

[2606] Platón, *Gorg.*, 508 A. El retórico Calicles es aquí el verdadero representante de la *pleonexia*. <<

[2607] Podría comprobarse, sin dejar lugar a dudas, que se trata de una réplica al reproche Platónico de que la retórica enseña a los hombres la mera satisfacción de los impulsos naturales egoístas. Ya en *Antíd.*, 275, recomendaba Isócrates a los adeptos de la filosofía que aplicasen mejor su *eros* a la oratoria y se entregasen con toda el alma «a la verdadera *pleonexia*., acerca de la cual se proponía decir algo más dentro de poco. Era una observación picante, cuyo sentido se aclara en *Antíd.*, 281 *ss*. Aquí dedica a la esencia de la *pleonexia*, a la apetencia de más, profundamente arraigada como instinto de posesión en la naturaleza del hombre, una investigación especial, en la que intentar dar a este concepto un rumbo positivo. Es éste el punto en que Isócrates traza una nítida línea divisoria entre él y el Calicles de Platón. Esta línea divisoria es la de la moral. <<

[2608] *De pace*, 33. Ya en esta obra, c. 31 *ss*., se ve claramente que Isócrates es contrario al amoralismo del Calicles Platónico y su teoría del derecho del más fuerte, con la que Platón relaciona en el *Gorgias* la retórica de sus ideales político-prácticos de cultura. En la *Antídosis* Isócrates procura separar nítidamente ambas cosas. <<

[2609] *Antíd*., 282 y 285. En 283 Isócrates censura el abuso de las palabras en que incurren los filósofos, al transferirlas de las cosas supremas a las peores y más reprobables. En realidad, él mismo cambia el sentido de la palabra *pleonexia* de algo moralmente repugnante en algo ideal. Al hacerlo, sigue de manera visible el ejemplo de Platón, quien en *Simp*., 206 A, define el *eros* idealizado como el impulso de asimilarse lo más bello y lo mejor (Cf. *supra*, p. 581, donde se alude ya a la análoga transmutación de los conceptos del amor —ideal— de sí mismo por Aristóteles). En el *Gorgias*, Platón enseñaba, de modo análogo, que el poder a que aspiran los hombres egoístas de poder político no es un poder real. Isócrates pretende demostrar por los mismos medios que su retórica conduce a este verdadero y superior enriquecimiento humano de sí mismo. Esto quiere decir que ha aprendido algo de la lan aborrecida dialéctica. <<

[2610] *Antíd*., 286-290. La pintura de la ambiciosa juventud de su escuela, que culmina en el ideal del dominio de sí mismo y de la preocupación de velar por sí mismo (Cf. 304), es perfectamente socrática. Isócrates recoge la moral práctica de los socráticos, aunque sin la dialéctica ni la ontología Platónicas, y la funde con su cultura retórico-política. <<

[2611] *Paneg*., 47-50. <<

[2612] *Antíd*., 296. <<

[2613] *Antíd*., 295-297, 293 *ss*. Cf. 302: «en los pugilatos físicos los atenienses compiten con muchos otros, pero en el campo de la cultura *[paideia*] todo el mundo reconoce de buen grado la primacía de aquéllos». <<

[2614] *Antíd*., 297-298. <<

[2615] Así aparece todo a lo largo de la última sección de la *Antídosis* (291-319). <<

[2616] De acuerdo con *Antíd*., 299-301, los delatores y demagogos políticos son la gran mancha del nombre limpio de Atenas;

ésta debe la grandeza sólo a su cultura (*paideia*). El pasaje es interesante por la profunda distinción entre cultura y vida política contemporánea. Cuando habla de los directores de esa cultura, que han hecho que se ame y respete a Atenas en todo el mundo, está pensando en sí mismo entre los primeros. Y sin duda está en lo cierto. <<

[2617] Valora a todos los grandes estadistas del pasado según su cultura y educación (*Antid*., 306-308). Y concluye que sólo su superioridad intelectual es la que ha hecho grande a la ciudad. <<

[2618] *Filipo*, 8-9. <<

[2619] Isócrates, *Carta II,* 15. Debe aludir a Demóstenes: en la fecha de la carta era el verdadero jefe de la resistencia contra Filipo. <<

[2620] Cf. *Panat*., 2-4, en relación con su creciente desprecio del estilo. <<

[2621] Ésta es la edad que menciona en el final del *Panat*. (270); en la introducción (3) dice que tiene noventa y cuatro años. Su trabajo en el discurso se interrumpió con una larga enfermedad. <<

[2622] Contiene también algunos trozos sobre la verdadera *paideia*: nótese el interesante pasaje 30-33, que es una extensa definición de la *paideia*. Todo lo que diré en alabanza de la *paideia* ateniense se apoya en su alabanza de los antepasados. Lo que ama en Atenas es su pasado. <<

[2623] Cf. la obra de Karl Muenscher, *Xenophon in der griechischrömischen Literatur* (Leipzig, 1920), especialmente el cap. IV. «Xenophon in der griechischen Literatur der Kaiserzeit», en que el autor precisa de un modo detallado y con ayuda de un inagotable material histórico la posición de Jenofonte en el periodo del aticismo. <<

[2624] Relatado en Jenofonte, *Anábasis, III*, 1, 4 *s*. <<

[2625] Jen., *An.*, III, 1. 5. sólo destaca el hecho de que desde la guerra del Peloponeso, en la que Ciro había apoyado a Esparta contra Atenas, existía un estado de hostilidad entre Atenas y Ciro. Pero al volver de la campaña de Asia se unió directamente a los espartanos que luchaban al mando de Agesilao en pro de la libertad de los griegos del Asia Menor y retornó a Grecia con el rey (*An., V,* 3, 6). Jenofonte subraya que regresó «por Beoda», lo cual quiere dar a entender, sin duda, que tomó parte en la batalla de Coronea de parte de los espartanos. Sobre el paso de Jenofonte al bando político de los espartanos, Cf. la ponderada critica de Alfred croiset, *Xénophon, son carectère et son talent* (París, 1873), pp. 118ss. <<

[2626] Jen., *An.*, VII, 7, 57; V, 3, 7. <<

[2627] *An.*, V, 3, 7-13. <<

[2628] Cf. *supra*, p. 397. <<

[2629] Cf. Jen., *Mem.*, I, 2, 12 *ss*. <<

[2630] Isócrates, *Busiris*, 5. <<

[2631] Cf. los esfuerzos de Isócrates para eximirse a sí mismo o eximir a su discípulo Timoteo del reproche de sentimientos antidemocráticos, *misodemia*, en *Areop*., 57 y *Antíd*., 131 (*supra*, pp. 912 *s*., 929 *ss*.). <<

[2632] *Terminus post quem* de la aparición de la obra de Polícrates contra Sócrates es el año 393, puesto que según Favorino, en Diógenes Laercio, II, 39, mencionaba la reconstrucción de las largas murallas por Conon. Jenofonte había regresado con Agesilao del Asia Menor a Grecia en el año 391 (Cf. *supra*, p. 952). <<

[2633] Cf. *supra*, p. 397. <<

[2634] La incorporación de esta obra a las *Memorables* se asemeja a lo que hoy llamamos una nueva «edición». <<

[2635] [a] Si Jenofonte regresó ya para siempre o volvió a residir durante algún tiempo en Corinto, donde se instaló por algunos

años después de abandonar Escilo, es cosa que probablemente no podrá llegar a saberse nunca con seguridad. <<

[2636] Naturalmente, Jenofonte trabajaría en su *Helénica* ya desde antes del año 362. Se comprende fácilmente que considerase como remate adecuado la nueva prueba de la debilidad espartana que fue la batalla de Mantinea, pues en su obra se describía primero el aupe de Esparta hasta convertirse en una potencia de primer orden y luego su decadencia. Con este tema nos encontramos también en Isócrates y en otros autores contemporáneos como la experiencia política más importante y como paralelo que debe servir de advertencia al presente en cuanto a la caída de la primera república ática. Es lo que da a la obra de historia de Jenofonte su unidad interna. <<

[2637] Sobre la separación del final, por la que abogan algunos especialistas, Cf. *infra*, p. 963, n. 56. <<

[2638] [1] Todas estas obras corresponden a la década del cincuenta. También el *Crítias* de Platón y su imagen ideal de Atenas debe interpretarse partiendo de este ambiente espiritual. <<

[2639] Un capítulo como la conversación de Sócrates con Pericles el Mozo, *Mem.*, III, 5, en que se parte del supuesto de que el enemigo principal de Atenas son los tebanos y se propone a los atenienses (¡en medio de la guerra del Peloponeso!) como modelo de la antigua *areté* espartana, sólo puede concebirse redactado en la época en que Atenas y Esparta eran aliados contra Tebas, después de iniciarse el nuevo auge de este estado, es decir, en las décadas del sesenta o del cincuenta del siglo IV. En la época que se simula en la conversación, pero antes de la batalla de las Arginusas, no existía peligro alguno de invasión beocia de Ática. En cambio, Cf. las normas que se dan en el *Hipparchicus* de Jenofonte, VII, 2 *ss.*, para el caso de una invasión de los beocios. El capítulo de las *Memorables* corresponde a la misma época en que estas

medidas para la defensa de Atenas contra una invasión beocia tenían un valor de actualidad. <<

[2640] El *Hipparchicus* no da sus instrucciones para todo el mundo, sino para mejorar la instrucción de la caballería ateniense. El autor tiene presente como su misión el caso de la defensa de Ática contra una invasión de los beocios. Cf. VII, 1-4. Atenas debe esforzarse por oponer a los excelentes ejércitos de hoplitas tebanos una infantería ática que no desmerezca y a los jinetes beocios una caballería superior. A la situación ateniense se refiere también el escrito *Sobre el arte de la equitación*; Cf. c. 1. En la línea final esta obra se remite al *Hipparchicus*. <<

[2641] En V, 9, se menciona el abandono en la Guerra Sagrada del templo de Delfos por los focenses, que lo habían retenido durante largo tiempo. Este dato nos sitúa ya en la segunda mitad de la década del cincuenta. <<

[2642] Cf. *Cinegético*, XIII. <<

[2643] *Oik*., IV, 18. Cf. *An*., I, 9, 1. <<

[2644] *An*., I, 9. <<

[2645] Cira., VIII, 8. Cf. especialmente VIII, 8, 12. <<

[2646] Contraste entre la *paideia* de los antiguos persas y el lujo «médico» de los persas actuales: *Cirop*., VIII, 8, 15. <<

[2647] Cf. Ivo Bruns, *Das literarische Porträt der Griechen*, pp. 142 *ss*. <<

[2648] Sobre la *paideia* de Ciro el Joven Cf. *An*., I, 9, 2-6. Jenofonte la describe tanto para caracterizar a su héroe como para caracterizarse a sí mismo. Cf. *infra*, pp. 958 *s*. El ingenuo relato de la nobleza de los persas en *Cirop*., I, 2, 16, era tal vez el más adecuado para dar una idea de lo que un griego culto del tiempo de Platón consideraba noble en aquel pueblo. Entre los persas teníase por incorrecto escupir, sonarse la nariz y ventosear. También era una incorrección ser visto cuando se iba a cierto sitio a hacer

sus necesidades. La explicación médico-dietética que Jenofonte hace seguir y el realismo de todo este pasaje demuestran que todos estos detalles estaban tomados de los *Pérsica* del médico Ctesias, que ejerció en la corte del rey Artajerjes y que aparece citado en la *Anábasis*, I, 8, 27. <<

[2649] Sobre las ideas panhelénicas de Ciro y la alta estima en que tenia la cultura griega, Cf. su alocución a las tropas griegas en *An.*, I, 7, 3. Jenofonte le hace sentir en esta obra que había traído a los priegos a esta campana porque los consideraba infinitamente superiores a los bárbaros. Aquí. Ciro deriva la superioridad moral y guerrera de los griegos de su libertad. Los pueblos sometidos por los persas quedaron, al mismo tiempo, reducidos a esclavitud. Esto no afecta, naturalmente, al sentimiento de amor propio de Ciro como miembro de la nación dominante del imperio persa. Que los persas de aquel tiempo no podían librar sus guerras sin la intelectualidad y las virtudes militares de los griegos, lo dice en *Cirop.*, VIII, 8, 26. <<

[2650] Cf. *An.*, I, 8, 27. Alejandro profesaba la misma idea que Ciro acerca de la valentía personal del caudillo, idea que los griegos del siglo IV consideraban romántica. Se exponía al peligro sin miramiento alguno y resultaba herido con frecuencia. <<

[2651] Movido por la clara conciencia del paralelo histórico existente entre la campaña de Alejandro y la de Ciro, Arriano dio a su historia del conquistador macedonio el título de *Anábasis de Alejandro*. Cf. arriano, *An.*, I, 12, 3-4. <<

[2652] Isócrates, *Paneg.*, 145. demóstenes, *Simonas*, 9 y 32. Sobre Jasón de Feres y su plan de acabar con el imperio persa, Cf. Isócrates, *Fil.*, 119. En esta serie deben incluirse también, seguramente, y no en último lugar, los propios Filipo y Alejandro. Pero carecemos de datos acerca de esto. <<

[2653] Cf. *supra*, p. 957, n. 25. Alejandro trató de mezclar la sangre y la cultura griegas y persas mediante el matrimonio de la

nobleza de ambos pueblos. <<

[2654] Cf. *An.*, I, 9. <<

[2655] *Paneg.*, 50. Cf. *supra*, p. 865. <<

[2656] Cf. las palabras de Jenofonte para describir el carácter de Ciro en los aspectos que le interesaban, en *Cirop., I,* 1, 6: τίς ποτ᾽ ὢν γενεὰν καὶ ποίαν τινὰ φύσιν ἔχων καὶ ποίᾳ τινὶ παιδευθεὶς παιδείᾳ τοσοῦτον διήνεγκεν εἰς τὸ ἄρχειν ἀνθρώπων se atribuye a la *paideia* para los persas se la asigna Jenofonte en el sistema espartano: *Constitución de los lacedemonios, II*. Sin embargo, la exposición de la *paideia* de Ciro se limitaba esencialmente al capítulo segundo del libro primero de la *Ciropedia*. También la *Anábasis* toma su título del primer capítulo de la obra, a pesar de que la parte principal de ella se consagra a relatar la retirada de los griegos, es decir, la *katábasis*. No escasean los ejemplos de esta clase de títulos en la literatura antigua. <<

[2657] a El título de la obra se justifica también en el sentido de que se habla constantemente de la *paideia* de los persas y de su *areté* como la fuerza creadora a que debe sus orígenes el imperio persa. Los pasajes en apoyo de esto son demasiado numerosos para citarlos aquí. También al transferir el poder a sus sucesores y herederos destaca Ciro como título jurídico la *paideia* recibida por él y trasmitida a sus hijos (VIII, 7, 10). <<

[2658] Cf. los capítulos IV y IX de este libro. <<

[2659] El amor por la justicia es inculcado desde muy temprano por la *paideia* persa a todo el mundo: *Cirop., I,* 2. 6; Cf. también la conversación de Ciro, siendo muchacho, con su madre médica, I, 3, 16. Acerca de su padre persa, leemos en I. 3, 18: μέτρον αὐτῷ οὐχ ἡ ψθχή, ἀλλ᾽ ὁ νόμος ἐστίν–ψυχή, que significa veleidades subjetivas, por oposición a la objetividad de las normas de la ley. <<

[2660] *Hipparchicus*. IX, 8. <<

[2661] Con Pericles, su «primer ciudadano» (πρῶτος ἀνήρ). Atenas forjó un gobernante que era a la par estadista y estratego. Este mismo ideal rige también para los dos adversarios Alcibíades y Nicias. El último que logró reunir ambas cualidades fue Timoteo. Desde entonces, tendieron a separarse cada vez más. Jenofonte no considera como la mejor preparación para la misión de gobernar la carrera de político, sino la educación del soldado. También Isócrates y, sobre todo. Platón, destacan con enérgicos trazos, en su *paideia* del regente, el factor militar. Sin embargo, el tipo de gobernante de Jenofonte, basado exclusivamente en las virtudes del soldado, no predomina hasta llegar a la época helenística. Muchas de estas personalidades gobernantes asociaban las cualidades del soldado a una formación científica. <<

[2662] Critias, como demuestran los fragmentos de su *Constitución de los espartanos*, obra escrita en prosa, consagró su atención, en sus estudios sobre la vida política de otros estados, al problema de la educación. Acerca de Tesalia podía informar por experiencia propia. <<

[2663] *Cirop., l,* 2, 2-3 (principio). <<

[2664] En *Const. de los laced.*, X, 4, Jenofonte ensalza la educación de la juventud espartana a cargo del estado en términos semejantes a como lo hace aquí con respecto a la juventud persa. <<

[2665] *Cirop.*, I, 2, 6. <<

[2666] *Cirop.*, I, 2, 3-4. <<

[2667] Cf. Demóstenes, *Cor.*, 169. <<

[2668] *Cirop.*, I, 2, 5. <<

[2669] *Cirop.*, I, 2, 6. <<

[2670] *Cirop.*, I, 2, 7. <<

[2671] Cf. *supra*, p. 432 n. 119; pp. 743, 911 *s.* <<

[2672] *Cirop.*, I, 2, 8. <<

[2673] *Cirop.*, I, 2, 8-9. También Isócrates, *Areop.*, 43 y 50, postula la necesidad de velar mejor por los efebos y los jóvenes. <<

[2674] *Cirop., I,* 2, 10. Cf. *Const., de los laced.*, IV, 7; VI, 34. Sobre el *Cinegético*, Cf. *infra*, pp. 978 *ss*. <<

[2675] Oik., IV, 4 *ss*. <<

[2676] *Cirop., I, 2,* 12 (final)-13. <<

[2677] Pero a los ciudadanos con plenitud de derechos de Esparta tenía por fuerza que parecerles extraño el hecho de que hasta el rey de los persas y la alta nobleza se entregasen celosamente a la agricultura. En Esparta, estos trabajos, como cualquier otra ocupación profesional, eran considerados banales. Cf. *Const. de los laced.*, VII, 1. Jenofonte, que aquí no coincide con su ideal espartano, señala expresamente, en *Oik.*, IV, 3, esta oposición entre Esparta y Persia. <<

[2678] *Cirop., I,* 2, 15. <<

[2679] *Cirop.*, VIII, 8. <<

[2680] *Const. de los laced.*, XIV. <<

[2681] Algunos especialistas consideran como una adición posterior de Jenofonte o atribuyen incluso a otro autor el final de la *Ciropedia y* de la *Constitución de los lacedemonios*, en el que Jenofonte acusa a los espartanos y a los persas de su tiempo, respectivamente, de haber abandonado su propio ideal. Pero sería raro que en ambas obras se hubiese introducido exactamente la misma modificación *a posteriori*. Lejos de ello, las consideraciones finales de ambas obras se apoyan mutuamente por el contraste que establecen entre el estado de cosas vigente en otro tiempo y la decadencia imperante en tiempo del autor. La característica palabra «ahora» no aparece sólo en la consideración final de la *Ciropedia*, sino también en otros pasajes de la obra. Cf. 1, 3, 2; I, 4, 27; II, 4, 20; III, 3, 26; IV, 2, 8; IV, 3, 2; IV, 3, 23; VII, 1, 37; VIII, 2, 4; VIII, 2, 7; VIII, 4, 5; VIII, 6, 16. Y si los capítulos finales de ambas

obras son auténticos y proceden del autor, como yo no dudo, habrá que situar la terminación de la *Ciropedia y* de la *Constitución de los lacedemonios* en la última década de la vida de Jenofonte. El acontecimiento más reciente que menciona Jenofonte en *Cirop.*, VIII, 8, 4, es la entrega del sátrapa rebelde Ariobarzanes al gran rey por su propio hijo (año 360). <<

[2682] *Cirop.*, I, 3, 2 *ss.*; VIII, 3, 1; VIII, 8, 15. <<

[2683] *Cirop.*, VII. 5, 85. <<

[2684] *Cirop.*, VIII, 8, 1-2. <<

[2685] Cf. *supra*, p. 959, n. 33ª. <<

[2686] Cf. *supra*, pp. 86 *ss.*, bajo el título «El ideal espartano del siglo IV y la tradición». <<

[2687] Cf. Platón, *Leyes*, 626 A (Cf. *infra*, cap. X). En términos análogos a éstos admira el autor oligárquico de la obra titulada *Constitución de los atenienses*, que ha llegado a nosotros atribuida a Jenofonte, la asombrosa consecuencia del sistema democrático en todos sus detalles, sin pronunciarse en cuanto al fondo del asunto. <<

[2688] *Const. de los laced.*, I, 2; II, 2; II, 13, etcétera. <<

[2689] Cf. *ibid.*, I, 2, sobre el carácter original de la reforma del estado por Licurgo; y IX, I; X, 1; X, 4; XI, 1 y otros pasajes sobre el carácter admirable de las instituciones espartanas. Nadie las imita, pero todos las alaban: X, 8. <<

[2690] El autor subraya repetidas veces que las instituciones espartanas son diametralmente opuestas a las de los demás estados griegos. Cf. I, 3-4; II, 1-2; II, 13; III, 2; VI, 1; VII, 1, etcétera. <<

[2691] Cf. *Const. de los laced.*, I, 10; II, 14. <<

[2692] No por ello sería recibido por los espartanos el libro de Jenofonte, en el que se contenía una eficaz defensa del sistema espartano. <<

[2693] Cf., por ej., *Helénica*, VII, 4. 15 *ss.* <<

[2694] a Este giro de la política ateniense se expone muy detalladamente en *Helénica*, VII, 1. El envío de cuerpos auxiliares atenienses para Esparta o sus confederados se menciona siempre de un modo expreso en la misma obra y en la que trata de los ingresos del estado. <<

[2695] Cf. además de la *República* y las *Leyes* de Platón, en las que se recoge este principio, principalmente la manifestación de Aristóteles en la *Ética nicomaquea, X,* 10, 1180 a 25: «El estado espartano es el único en que el legislador vela por la educación y el régimen de vida de los hombres; en la mayoría de los estados, estas cosas se desdeñan totalmente y cada cual vive como mejor le parece, gobernando al modo ciclópeo sobre las mujeres y los niños.» <<

[2696] *Const. de los laced.*, XIV, 6: los espartanos son ahora tan poco queridos en Grecia, que los demás griegos hacen un frente común para impedir que resurja su dominación. <<

[2697] Referencias a la intervención del poder divino en los acontecimientos históricos: *Helénica*, VI, 4, 3, y VII, 5, 12-13. <<

[2698] Cf. el capítulo sobre Sócrates, *supra*, pp. 389 *ss*. <<

[2699] La aportación de las *Memorables* al problema de la *paideia* consiste en la exposición de la *paideia* de Sócrates, que Jenofonte hace en esta obra. <<

[2700] Cf. *supra*, pp. 428 *s*. <<

[2701] Cf. *supra*, p. 954, n. 16. <<

[2702] Cf. *supra*, p. 905. <<

[2703] *supra*, p. 285. <<

[2704] La palabra ἀγροῖκος se convierte en el término más usual para designar la incultura. Cf. Aristóteles, *Retorica, III*, 7, 1408 a 32, donde se contrapone a la palabra πεπαιδευμένος. De un modo más específico, la *Ética nicomaquea, II*, 7, 1108 a 26, presenta la palabra como lo opuesto a la destreza (en el trato so-

cial), a la εὐτραπελία. Teofrasto, *Caracteres*, IV, traza una descripción del tipo del ἀγροῖκος. <<

[2705] Cf. sobre *Los comilones (daitaleis)* de Aristófanes, *supra*, pp. 335 *ss*. <<

[2706] Platón, *Fedro*, 230 D. <<

[2707] Jenofonte, *Oik*., IV, 1. <<

[2708] *Oik*., IV, 2-3. <<

[2709] *Oik*., IV, 4 *s*. <<

[2710] *Oik*., IV, 6, 8-12; 14 *ss*. <<

[2711] *Oik*., IV, 20-25. <<

[2712] *Oik*., IV, 4. Cf. también, sobre la combinación de ambas actividades en la vida de los reyes persas, IV, 12. Para Jenofonte, el ejercicio de la agricultura no es sólo aumento de la casa (οἴκου αὔξησις) y ejercicio físico (σώματος ἄσκησις), sino también placer (ἡδυπάθεια). Cf. *Oik*., V, 1 *ss*. <<

[2713] *Oik*., IV, 12-17. <<

[2714] Podríamos añadir a esto lo que en la obra *Sobre el arte de la equitación* (Περὶ ἱππικῆς, 5), dice Jenofonte acerca de la *paideia* del mozo de silla. La idea de la educación, en su cruzada triunfal del siglo IV, no se detiene ante ningún terreno. Claro está que aquí sólo se trata de un problema de expresión. Es instructivo observar que por la misma época en que espíritus selectos como Platón o Isócrates dan a la palabra *paideia* un relieve espiritual extraordinario, en otros círculos esta palabra empieza ya a adquirir un matiz trivial. En *Oik*., VII, 12, habla Jenofonte de la educación de los niños como problema, pero sólo por medio de breves alusiones. No forma parte de la estructura de la *paideia económica*, de que se trata en esta obra. <<

[2715] *Oik*., VII, 4. <<

[2716] *Oik*., VII, 32. <<

[2717] *Oik*., VII, 5. <<

[2718] Cuando la mujer joven entra en el matrimonio es ya πεπαιδευμένη en el arte de hilar la lana y de cocinar, *Oik*., VII, 6. Su madre no la ha enseñado sino a mostrar un retraimiento pudoroso (σωφρονεῖν). <<

[2719] *Oik*., VII, 14. La mujer no espera llegar a ser la colaboradora (συμπρᾶξαι) de su marido. <<

[2720] Cf. Ivo Bruns, «Frauenmanzipation in Athen», en sus *Vorträge und Aufsätze* (Munich, 1905), que valora también lo que el *Oikonómikos* de Jenofonte representa en este aspecto. <<

[2721] Cf. las ideas de Jenofonte sobre la cooperación entre el hombre y la mujer, aplicada al régimen doméstico rural, en *Oik*., VII, 18 *ss*. <<

[2722] *Oik*., VII, 21-22. Cf. todo el pasaje siguiente. <<

[2723] *Oik*., VII, 23-25. <<

[2724] *Oik*., VII, 24. <<

[2725] *Qik*., VII, 23. <<

[2726] *Oik*.. VII. 32-37. <<

[2727] *Oik*., VII, 41. <<

[2728] *Oik*., VII. <<

[2729] *Oik*., IX. <<

[2730] *Oik*., X. <<

[2731] *Oik*., IX, 11-13. <<

[2732] Cf. *Oik*., XII, 4 *ss*. hasta XIV, sobre la *paideia* del inspector de la hacienda. Por παιδεύειν no debe entenderse aquí tanto el entrenamiento técnico como la verdadera educación del hombre que posee por naturaleza las cualidades necesarias para inspeccionar a los obreros. Uno de los objetivos fundamentales de esta educación consiste en capacitar al hombre para dirigir a otros (Cf. XIII, 4). Debe ser verdaderamente fiel a su señor, procurar

servir del mejor modo sus intereses en el modo de dirigir a los obreros, y además conocer concienzudamente su oficio (XV, 1). <<

[2733] *Oik.*, XII, 17-18. <<

[2734] ª *Oik.*, XI, 14. <<

[2735] *Oik.*, XII, 20. <<

[2736] *Oik.*, XV, 10; XVI, 1. <<

[2737] *Oik.*, XXI, 10. <<

[2738] Esta obra se considera ahora casi por todo el mundo como apócrifa. Claro está que esto no disminuiría en lo más mínimo el valor que tiene para la historia de la *paideia*, el cual no obedece precisamente al nombre del autor. Pero, de ser esto cierto, nos privaría de la exposición de uno de los elementos esenciales del ideal jenofontiano de la cultura. Cf. las razones que a mi juicio hablan en contra del carácter apócrito de esta obra, *infra*, p. 979, n. 130. <<

[2739] La parte fundamental del *Cinegético* (caps. II-XI) tiene un carácter puramente técnico. La introducción de la obra (i) y el final (XII-XIII) se consagran a estudiar la importancia de la personalidad del hombre. <<

[2740] *Const. de los laced.*, IV, 7; VI, 3-4. <<

[2741] *Cirop., I,* 2, 9-11. A esto corresponde el modo de destacar a través de toda la obra la importancia de la caza en la vida de Ciro el Viejo y de los persas. Cf. también el relato del amor por la caza en la estampa de Ciro el Joven en *An.*, I, 9, 6. <<

[2742] Platón, *Leyes*, 823 B hasta el final del libro séptimo. <<

[2743] l Sobre la fecha del *Cinegético*, Cf. *supra*, pp. 954 *s*. <<

[2744] Cf. las palabras finales del libro séptimo de las Leyes y 823 D. <<

[2745] *Leyes*, 823 B-C. <<

[2746] Cf. en general, sobre esta forma de enseñanza, *Leyes*, 823 A; en su aplicación al caso de la caza, 823 C y D, donde se prevé también la forma poética del elogio de la caza. <<

[2747] *Leyes*, 823 D-E. <<

[2748] *Leyes*, 824 A. <<

[2749] Cf. L. Radermacher, *Rheinisches Museum*, LI (1896), pp. 596 *ss*., y LII (1897), pp. 13 *ss*., donde se pretende probar que el *Cinegético* es una obra apócrifa. <<

[2750] *Cineg*., I, 1. <<

[2751] Cf. sobre la figura mítica de Quirón en la antigua tradición de la *paideia*, *supra*, pp. 39 *ss*. <<

[2752] Sobre Quirón como educador de los héroes en Píndaro, Cf. *supra*, pp. 39 y 208. <<

[2753] *Cineg., 1, 2*. <<

[2754] *Cineg*., I, 5 *ss*. <<

[2755] *Cineg*., II-VIII. <<

[2756] *Cineg*., IX, caza mayor; X, jabalí; XI, fieras. Jenofonte conocía por experiencia propia brillantes detalles sobre la caza en el Asia. <<

[2757] *Cineg*., XII-XIII. Eduard norden, *Die antike Kunstprosa*, t. I, p. 431, dedica un apéndice especial al problema del estilo del preámbulo al *Cinegético* de Jenofonte. Este autor se halla influido, indudablemente, por las investigaciones de Radermacher (Cf. *supra*, p. 977, n. 122), quien había puesto de relieve, con acierto, que el preámbulo tenía un estilo distinto al del resto de la obra. Caracterizaba el estilo del preámbulo como «asiánico», por cuya razón estilística entendía que la obra no podía ser anterior al siglo III a. C. La obra aparece citada en la relación de los escritos de Jenofonte por Diógenes Laercio, la cual se remonta a los trabajos de catalogación (πίνακες) de los filólogos alejandrinos del siglo III a. C. Norden subraya con razón la inseguridad

de las razones puramente estilísticas, y aunque no se atreve a considerar tampoco a Jenofonte como el autor de la obra, pone de manifiesto acertadamente que la lucha por la verdadera *paideia*, a que este escrito pretende ser una contribución, no cuadra mejor en ningún siglo que en el de Jenofonte. Por otra parte, cree que el estilo del preámbulo sólo puede ser atribuido a la llamada segunda sofística del Imperio romano, por cuya razón lo considera como una adición posterior a la obra. Esta tesis se estrella contra el hecho de que el preámbulo es citado expresamente al comienzo de la parte final del *Cineg.*, XII, 18, cosa que Norden no tuvo en cuenta. La obra forma una unidad indivisible. El preámbulo y el final sirven para encuadrar la parte fundamental, puramente técnica, de la obra dentro de la discusión del siglo IV sobre la *paideia* y para analizar el valor de la caza para la educación del hombre. Siente uno repugnancia a contradecir a un especialista como Norden en materia de estilo, pero es indudable que el preámbulo no difiere sustancialmente de otros pasajes semejantes de las obras de Jenofonte, estilizados de un modo retórico. Es éste un problema que me propongo analizar más a fondo en otro lugar. <<

[2758] *Cineg.*, XIII, 3 y 6. <<

[2759] *Cineg.*, XII, 1. <<

[2760] *Cineg.*, XII, 2-6: Cf. *Anth. Pal*, XIV, 17. <<

[2761] *Cineg.*, XII, 7-8: τὸ ἐν τῇ ῇ ἀληθείᾳ παιδεύεσθαι se contrapone a la *paideia* puramente verbal imperante en la actualidad, tal como se describe en XIII la educación de los sofistas. Allí donde la realidad de la vida (ἀλήθεια) se acerca al hombre, le va formando a fuerza de trabajos y fatigas (πόνος). <<

[2762] *Cineg.*, XII, 15, 16, 17, 18; XIII, 10, 13, 14, 22, etcétera. Las palabras πόνος y παίδευσις se emplean en XII, 18, como sinónimos. <<

[2763] *Cineg.*, XII, 18. Cf. I, 1 *ss*. <<

[2764] *Cineg.*, XIII, 1-3. <<

[2765] *Cineg.*, XIII, 4. Es interesante ver que también en materia de *paideia* existen ahora expertos y profanos (ἰδιῶται), y también que el profano ejerce aquí su crítica con mayor vigor que en ningún otro campo. Jenofonte subraya también su carácter de profano al final de la obra *Sobre el arte de la equitación*, XII, 14. <<

[2766] La sencillez de que se jacta el autor, al escribir ἴσως οὖν τοῖς μὲν ὀνόμασιν οὐ σεσοφισμένως λέγω. οὐδὲ γὰρ ζητῶ τοῦτο no debe tomarse demasiado al pie de la letra. Los recursos estilísticos de que hace gala en el preámbulo y en el final de su obra para aparecer como un escritor completamente «sencillo» no son nada desdeñables. <<

[2767] *Cineg.*, XIII, 5. Esto nos recuerda a Teognis, 60, quien reprocha a la gente inculta de su tiempo el no poseer ningunas γνῶμαι (Cf. *supra*, p. 191). <<

[2768] *Cineg.*, XIII, 6: «Muchos otros censuran también a los actuales sofistas (τοὺς νῦν σοφιστάς), es decir, no a los que aspiran a una verdadera cultura (τοὺς φιλοσόφους), el que su sabiduría consiste en palabras y no en pensamientos». La antítesis, que vuelve a presentarse en XIII, 1, 8, 9. Jenofonte, aunque hace constar que es un profano, hace causa común con los «filósofos». <<

[2769] *Cineg.*, XII, 9, 10, 15; XIII, 11 *s.*, 17. <<

[2770] *Cineg.*, XIII, 15-18. Cf. otro epilogo piadoso semejante a éste en el *Hipparchicus*. <<

[2771] *Fedro*, 238 D, 241 E. <<

[2772] Esto se ve muy claro en Diógenes Laercio, III, 38, quien cita al peripatético Dicearco como fuente del juicio reprobatorio sobre el estilo del diálogo. Dicearco calificaba el estilo de Platón en el *Fedro* como φορτικόν, y como además la fuente neoPlatónica de la biografía de Platón por Olimpiodoro en su tercer capítulo

se basa en el lenguaje ditirámbico de los discursos sobre el *eros* de Sócrates, en el *Fedro*, para llegar a la conclusión de la juventud del autor, parece evidente que el concepto de «juvenil» (μειρακιῶδες), que Diógenes aplica rara vez a todo el planteamiento del problema en el diálogo, tenia originariamente el sentido usual de censura propio de la crítica estilística de los retóricos, y no se refería para nada al contenido. La reprobación intrínseca del *Fedro* como un «problema juvenil» es, a mi juicio, una improvisación digna de la ignorancia de Diógenes Laercio. Éste consideraba, evidentemente, que el verdadero «problema» sobre que versaba el diálogo era el tema del discurso de Lisias que figura al comienzo del *Fedro y* que es, sin duda, un tema bastante pueril. <<

[2773] Cf. mis observaciones sobre la posición que ocupa Schleiermacher en la historia de las investigaciones Platónicas del siglo XIX, en *Platos Stellung in Aufbau der griechischen Bildung* (Berlín, 1928), p. 21 (reproduc. en *Die Antike*, t. IV, p. 86). <<

[2774] Este viraje lo diO sobre todo Karl Friedrich Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie* (Heidelberg, 1839). Cf. acerca de esto mi estudio citado *supra*, n. 3, sobre las vicisitudes de la imagen de Platón a través del siglo XIX, p. 23. (*Die Antike*, t. IV, p. 88.) <<

[2775] Hermann sitúa el *Fedro*, junto con obras como el *Menexeno*, el *Simposio* y el *Fedón*, en la época que él llama el tercer periodo de la obra escrita de Platón, antes de la *República*, el *Timeo* y las *Leyes*. Usener y Wilamowitz defendían todavía la temprana cronología de Schleiermacher contra Hermann, aunque Wilamowitz abandonó más tarde este punto de vista. H. von arnim va todavía más allá que Hermann al situar el *Fedro* entre las últimas obras de Platón, en su libro *Platos Jugenddialogue und die Entstehungszeit des Phaidros* (Leipzig, 1914). <<

[2776] Esta piedra de remate a la argumentación probatoria de Arnim, la añadió stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik* (Breslau, 1917), pp. 105 *ss.* [*Plato's Method of Dialectic* (Oxford, 1940), pp. 149 *ss.*]. Esto confirma el testimonio tomado de los eruditos helenísticos, de cicerón, *Or., c.* 13, que califica al *Fedro* como una obra de la vejez de Platón. <<

[2777] La única base común pobre la que, según Platón, sería posible establecer un paralelo entre su propia pedagogía y el arte retórico de un Lisias es la reivindicación sostenida por ambas partes de representar la auténtica *paideia*. También Isócrates, en su escrito programático contra los sofistas, distingue como las tres formas fundamentales de la *paideia* de su tiempo: *1)* los socráticos: 2) los maestros de elocuencia política del tipo de Alcidamas. y *3)* los logógrafos y autores de discursos del corte de Lisias (Cf. Isócrates, *Sof.* 1). <<

[2778] *Fedro*, 279 A. <<

[2779] *Fedro*, 228 A, 258 D. <<

[2780] a Ya cicerón, *Or.*, 13, 42, dice acertadamente (y este juicio procede de fuente helenística): *haec de adolescente Socrates auguratur, et ea de seniore scribit Plato et scribit aequalis*. Quien examine atentamente las relaciones literarias entre Platón e Isócrates, como es de creer que lo hiciesen los filólogos de Alejandría, tenía que llegar necesariamente a esta conclusión. Jamás se debió tomar el llamado testimonio de Diógenes Laercio por otra cosa que por una simple interpretación de este autor. Cf. *supra*, p. 982, n. 2. <<

[2781] Cf. *supra*, pp. 939 55. y mi obra *Aristóteles*, p. 50. <<

[2782] Si Sócrates es el verdadero estadista (*Gorg.*, 521 D), tiene que ser también, necesariamente, el verdadero retórico, pues en la época de Platón ambas cosas son una y la misma. <<

[2783] Cf. *supra*, p. 570. <<

[2784] Cf. *supra*, pp. 841, 940-945. <<

[2785] Lo que distingue la retórica de Aristóteles, tal como ha llegado a nosotros, de la de los retóricos de esta escuela es precisamente el modo filosófico de abordar la tarea. Cf. para la valoración de este problema, F. Solmsen, «Die Entwicklung der aristotelischen Rhetorik und Logik» (en *Neue Philol. Untersuchungen*, ed. por W. Jaeger, t. IV), pp. 213 *s*. <<

[2786] *Fedro*, 228 B-E. <<

[2787] Relación de diógenes laercio, núm. 71: θέσεις ἐρωτικαί; núm. 72, θεσεις φιλικαί. <<

[2788] También en el *Simposio* aparece el problema del *eros*, concretamente al comienzo del duelo oral y en el discurso de Fedro, como un tema marcadamente retórico. Cf. *supra*, pp. 571 *ss*. <<

[2789] *Fedro*, 234 E *ss*., 237 C. <<

[2790] Cf. *supra*, pp. 571 *ss*. <<

[2791] *Fedro*, 231 *ss*. <<

[2792] *Fedro*, 237 D-238 C. <<

[2793] *Fedro*, 239 B. <<

[2794] La importancia decisiva que aquel *eros* filosófico que se describe en el *Simposio* tiene para la *paideia* es esclarecida *a posteriori* por el modo como Sócrates, en su primer discurso, pronunciado con la cabeza descubierta, previene al joven contra el amante. Éste es una «persona de poco fiar, que le perjudica en la fortuna, en la salud de su cuerpo y sobre todo en la formación de su alma (ψυχῆς παίδευσις), lo más alto que ha habido ni habrá nunca para los dioses y los hombres» (*Fedro*, 241 C). Claro está que, en realidad, todo esto podría volverse del revés sin atentar contra el espíritu de Platón: el verdadero amante es el que más estimula la «formación del alma». Cf. 243 C. <<

[2795] *Fedro*, 244 A *ss*. <<

[2796] *Fedro*, 245 A *ss*. Este pasaje ha sido citado ya por nosotros, *supra*, pp. 52 *s*. El conocimiento imperecedero de la esencia y la

acción del poeta que se trasluce en él constituye, en realidad, la base de toda esta obra y de la actitud intelectual aplicada en ella. Éste es el punto de vista auténticamente helénico. <<

[2797] *Fedro*, 245 C-246 A. <<

[2798] *Fedro*, 246 A 35. <<

[2799] *Fedro*, 247 C. <<

[2800] *Fedro*, 238 D, 242 B. <<

[2801] *Fedro*, 258 D. <<

[2802] *Fedro*, 259 E. <<

[2803] *Fedro*, 260 E sí. Platón cita directamente aquí, sin mencionarlo, su *Gorgias*. <<

[2804] *Fedro*, 261 A *ss*. <<

[2805] [a] Los dos discursos de Sócrates sobre el eros son ejemplos de esta antilógica que sirve de base al *dicere in utramque partem* de los retóricos. Cf. acerca de esto el mismo Platón, *Fedro*, 265 A. <<

[2806] Cf. *Fedro*, 261 A-B, donde se pone de relieve que la psicapogia del arte del retórico no se aplica sólo en las asambleas públicas, sino también en el trato privado. El método del retórico se hace extensivo a todas las modalidades de las expresiones humanas (πάντα τὰ λεγόμενα). *Fedro*, 261 E. <<

[2807] *Fedro*, 261 D. <<

[2808] Los fragmentos de esta obra perdida, pero conocida en la Antigüedad, han sido reunidos por Paul Lang, en su tesis doctoral de la Universidad de Bonn titulada *De Speusippi vita et scriptis* (1911). <<

[2809] *Fedro*, 262 A *ss*. <<

[2810] *Fedro*, 263 A. <<

[2811] Éste es el procedimiento que sigue en ambos discursos. En *Fedro*, 263 B, se postula la división (διαίρεσις) del *eidos*. Más abajo figuran numerosas referencias a ella. Cf. 263 C, 265 A D, 266 A. <<

[2812] *Fedro*, 263 E-264 B. <<

[2813] *Fedro*, 264 C-E. <<

[2814] Cf. el postulado del *ponere totum* en Horacio, *ars Poetica*, 34. De modo parecido se postula también en la *Ars Poética*, 23, la estricta unidad de la fábula (πρᾶξις ὅλη καὶ τελεία) en la epopeya y en el drama. En la primera parte de su *Ars Poética*, Horacio pone algunos ejemplos de la transgresión de esta ley de la unidad orgánica, pero no formula la ley con carácter general (o sólo lo hace de pasada, como en 34), cosa explicable, dado el estilo de sus *Sermones*. Pero detrás de esto está el profundo conocimiento que Platón formula por vez primera en el pasaje del *Fedro*, cit. *supra*, n. 40. <<

[2815] El discurso de Lisias, puesto naturalmente con el propósito de que sirviese de modelo, contiene, según la sarcástica observación Platónica, numerosos ejemplos de cómo no debe precederse, *Fedro*, 264 E. Que los discursos de Sócrates deben ser considerados como paradigmas se dice en 262 D y 265 A. La escuela de retórica procede exclusivamente a base del método del paradigma, Cf. *supra*, pp. 839, 850. Platón recoge este método, pero con distinto propósito, para esclarecer desde el punto de vista dialéctico los defectos o las ventajas de los discursos-modelos comparados entre sí. <<

[2816] *Fedro*, 264 E-265 A. <<

[2817] *Fedro*, 265 A *ss*. <<

[2818] Cf. *Fedro*, 266 B-C, donde Platón resume el resultado de su precedente explicación del método dialéctico, a la luz de un ejemplo plástico, sobre los dos conceptos de *diairesis*, división, y sinagoge, combinación. <<

[2819] *Fedro*, 265 A-266 A. <<

[2820] *Fedro*, 269 D. <<

[2821] *Fedro*, 269 B-C.: τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα. <<

[2822] *Fedro*, 266 D-267 C. <<

[2823] La palabra griega correspondiente al concepto de «método» en este sentido es τὰ ἀναγκαῖα. Cf. *supra*, n. 49. <<

[2824] Cf. *supra*, p. 849. <<

[2825] *Fedro*. 269 D. <<

[2826] El curso de toda la investigación pone esto en claro, aunque no se formule de un modo expreso. También en el caso de Pericles se pone de relieve, además de sus dotes naturales (εὐφυία), sobre todo, su conocimiento filosófico, que le fue transmitido por Anaxágoras. <<

[2827] Isócrates, *Sof.*, 16 *ss*. Cf. *supra*, pp. 848 *s*. <<

[2828] Cf. H. von Arnim, *Leben und Werke des Dion ton Prusa* (Berlín, 1898), sobre todo la minuciosa introducción. Esta obra da una ojeada histórica de conjunto muy completa sobre la ulterior rivalidad entre la sofística, la retórica y la filosofía, en su lucha en torno a la educación de la juventud. <<

[2829] El problema de si el propio Cicerón llega a esta síntesis por su conocimiento de Platón, es decir, del *Fedro*, o la debe a una fuente académica posterior, ha sido estudiado a fondo por Arnim, *ob. cit.*, pp. 97 *ss*. En la nueva Academia le había precedido en esto Filón de Larisa, que asignó a la retórica, como había hecho ya Aristóteles en vida de Platón, el lugar que le correspondía en la enseñanza de la escuela de los filósofos. <<

[2830] *Fedro*, 269 E-270 A. También en 269 A le menciona Platón como modelo junto al legendario rey Adrasto, quien, al igual que Néstor, era para la poesía antigua la personificación del discurso cautivador (γλῶσσα μειλιχογῆρυς). Cf. Tirteo, frag. 9, 8. Estos héroes de la *areté* de la verdadera elocuencia en el mito y en la historia patria no sólo se citan como figuras paradigmáticas para apoyar e ilustrar el concepto Platónico de la retórica, sino además como contraste de la sequedad y la penuria de

dómines de los técnicos y especialistas modernos del arte oratorio. <<

[2831] Cf. ya en *Fedro*, 261 A, desarrollado más en detalle en 271 C-D. <<

[2832] *Fedro*, 279 B. Cf. *supra*, p. 516. <<

[2833] *Fedro*, 270 C. <<

[2834] *Fedro*, 271 A. <<

[2835] *Fedro*, 271 D. <<

[2836] Isócrates, *Sof.*, 16-17. Cf. *supra*, pp. 847 5. <<

[2837] Lo que Platón dice acerca de esto en el *Fedro* no es, como ocurre siempre en él, más que el esbozo típico de esta teoría psicológica de las ideas (ψυχῆς εἴδη) para uso de la retórica. Renuncia a la aplicación técnica del pensamiento, en una obra de forma artística como es el diálogo Platónico, y quiere que sirvan de ejemplo, como ya hemos dicho más arriba, los dos discursos de Sócrates sobre el *eros*, con su rico contenido psicológico. Cf. *supra*, pp. 991 *s*. <<

[2838] *Fedro*, 271 D-E. <<

[2839] *Fedro*, 272 A-B. <<

[2840] Cf. *supra*, p. 719. <<

[2841] El sujeto de la cultura retórica se designa como ὁ μέλλων ῥητορικὸς ἔσεσθαι en *Fedro*, 271 D, y como ὁ συγγραφεύς en 272 B. Pero como el arte oratorio se consideraba como la capacidad específica del gobernante y del estadista, el *Fedro* añade al cuadro de la cultura del regente trazado por Platón en la *República* un nuevo aspecto, mejor dicho, descubre en la cultura dialéctica, en que la *República* hacía culminar la formación cultural del regente, la base en que debe descansar también la superioridad retórica, del gobernante filosóficamente culto. <<

[2842] Cf. la crítica de la dialéctica de los socráticos por Isócrates como una sutileza inútil, en *Elena*, 4 *ss*. y sobre todo su repulsa a la pretensión de que aquélla es la «cultura política», *Elena*, 6 y 8. Cf. *supra*, pp. 841, 855, 939 *s*. <<

[2843] No es posible adquirir la formación cultural exigida por Platón sin un prolongado esfuerzo (ἄνευ πολλῆς πραγματείας), *Fedro*, 273 E. En 274 A habla de este esfuerzo como de una μακρὰ περίοδος. Cf. sobre el «largo rodeo» de la *paideia* Platónica, *Rep*., 504 B. <<

[2844] El pasaje del *Fedro* viene a corroborar, al emplear por analogía esta expresión para designar la misma cosa, la interpretación que más arriba dábamos con respecto a *Rep*., 504 B. Cf. *supra*, p. 678. <<

[2845] Cf. *supra*, p. 989. <<

[2846] *Fedro*, 272 D (final). <<

[2847] Cf. *supra*, pp. 504 *ss*. <<

[2848] *Fedro*, 272 E. <<

[2849] El hablar para dar gusto a los hombres (χαρίζεσθαι) no es considerado sólo por Platón, sino también por Isócrates, por Demóstenes, etcétera, como el defecto específico de la retórica. Platón trueca este concepto en el hablar y obrar para dar gusto a Dios (θεοῖς χαρίζεσθαι), *Fedro*, 273 E; lo mismo que dice en las *Leyes* que no es el hombre, sino Dios, la medida de todas las cosas. Se apoya, pues, en aquel punto de la retórica en que se trasluce la concepción del mundo propia del relativismo de Protágoras y de los sofistas, un nuevo ideal del arte oratorio cuya pauta es el bien eterno. <<

[2850] *Fedro*, 274 C *ss*. <<

[2851] *Fedro*, 275 A. <<

[2852] *Carta VII*, 341 C-D, 344 D-E. Cf. *infra*, p. 1010. <<

[2853] *Fedro*, 275 E. <<

[2854] *Fedro*, 276 A. <<

[2855] *Fedro*, 275 D. <<

[2856] Cf. *supra*, pp. 285 *ss*. <<

[2857] *Fedro*, 276 B. <<

[2858] *Rep*., 498 A *ss*.; *Teet*., 186 C: ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγνηται. Cf. *Fedro*, 273 E: οὐ… ἄνευ πολλῆς πραγματείας. <<

[2859] *Carta VII*, 341 C. <<

[2860] Cf. *Teet*., 186 C: οἷς ἂν παραγίγνηται, y *Carta VII*,. 341 E. Son aquellos que, con una pequeña orientación, poseen la fuerza necesaria para encontrar por sí mismos el conocimiento. <<

[2861] Sobre la *Carta VI,* dirigida a los discípulos de Platón, Erasto y Corisco, que gobernaban en Assos, y a su vecino Hermias, tirano de Atarneo, que había pactado con ellos una alianza filosófica, Cf. mi obra *Aristóteles*, pp. 132 *ss*. Mis razones y las de Brinckmann en pro de la autenticidad de esta carta han sido reconocidas por Wilamowitz y otros autores, pero no hay para qué entrar a examinar este problema aquí. Sobre la autenticidad de las *Cartas VII* y *VIII*, Cf. Wilamowitz, *Platón*, vol. II, y recientemente G. Pasquali, *Le Lettere di Platone* (Florencia, 1938). Hay algunos eruditos que reconocen la autenticidad de todas las cartas, en bloque, pero esta hipótesis tropieza con dificultades insuperables. <<

[2862] Los datos de la *Carta VII* son reconocidos hoy como auténticos en la mayoría de los casos, aun en aquellos en que no concuerdan con el resto de nuestra tradición. Cf. R. Adam, *Die Echtheit der platonischen Briefe* (Berlín, 1906), pp. 7 *ss*. <<

[2863] Jenofonte, *Mem*., I, 2, 39. <<

[2864] Platón, *Carta VII*, 326 E *s*. <<

[2865] *Carta VII*, 324 B. <<

[2866] *Rep*., 592 B. <<

[2867] *Rep*., 499 C. <<

[2868] Ya en los primeros tiempos de la época helenística se comenzó a señalar a Egipto como analogía o modelo de la *República* de Platón. Cf. crantor en el *Com. de Proclo al Timeo*, I, 75 D. Cf. además mi *Diokles van Karystos*, pp. 128 y 134 *s*., y mi ensayo «Greeks and Jews», en *Journal of Religion*, 1938. <<

[2869] *Rep*., 591 E. <<

[2870] *Rep*., 501 A; *Carta VII*, 325 Es. <<

[2871] El «estado perfecto» es un mito, *Rep*., 501 E. Pero podría convertirlo en realidad un «príncipe filosófico», 502 A-B. <<

[2872] *Leyes, III*, 691 C. <<

[2873] Es posible que Platón dejase esta puerta abierta porque Dión, ya en la época en que aquél escribió la *República*, cifrase grandes esperanzas en el joven Dionisio. Lo único evidente es que el filósofo sólo habla de un vástago de sangre real y no de un príncipe reinante, puesto que lo primero que hay que hacer es educarlo. <<

[2874] *Carta VII*, 327 *s*. <<

[2875] *Rep*., 473 D. <<

[2876] *Rep*., 499 B. Cf. *Carta VII*, 326 A-B; 327 E y en frecuentes pasajes. El nombre de la *tyché* en Platón varía, pero el sentido es siempre el mismo. <<

[2877] *Carta VII*. 327 Es. <<

[2878] La conciencia de esta situación la hemos visto expresada también por Isócrates. Cf. *supra*, p. 901. <<

[2879] *Carta VII*, 327 C. <<

[2880] Cf. *supra*, p. 883. <<

[2881] *Carta VII*, 328 A. <<

[2882] *Carta VII*, 324 A. <<

[2883] *Carta VII*, 326 E. Cf. para la interpretación de este pasaje, *Deutsche Literaturzeitung*, 1924, p. 897. <<

[2884] Cf. *infra*, p. 1030. <<

[2885] Cf. *supra*, p. 61. <<

[2886] *Rep*., 492 A, 492 E-493 A. <<

[2887] *Carta VII*, 328 A. <<

[2888] *Carta VII*, 326 B. <<

[2889] *Carta VII*, 328 B. <<

[2890] *Carta VII*, 328 C. <<

[2891] *Rep*., 496 C-E. <<

[2892] *Carta VIl*, 329 B. <<

[2893] *Carta VII*, 329 B *s*. <<

[2894] *Carta VII*. 330 A-B. <<

[2895] *Carta VII*, 333 C. Este pasaje se refiere, evidentemente, a las calumnias difundidas contra Platón en su segunda visita a Dionisio II, pero el 330 B revela que los intrigantes habían utilizado contra él exactamente las mismas armas en su primera visita. <<

[2896] *Carta VII*, 330 B. <<

[2897] *Carta VII*, 332 D. <<

[2898] *Carta VII*, 333 B. <<

[2899] a *Carta VII*, 339D. <<

[2900] *Carta VII*, 328 D. <<

[2901] *Carta VII*, 339 A. <<

[2902] *Carta VII*, 339 C. Cf. la promesa de Dionisio de hacer volver del destierro a Dión, formulada antes de que Platón regresase de su viaje anterior, 338 A. <<

[2903] *Carta VII*, 339 B. <<

[2904] *Carta VII*, 339 D-E. <<

[2905] *Carta VIl*, 340 B. Cf. 338 D. <<

[2906] *Carta VII*, 340 C. <<

[2907] *Carta VII*, 341 A. <<

[2908] *Carta VII*, 341 B. <<

[2909] Cf. *supra*, p. 995. <<

[2910] *Carta VII*, 341 C. <<

[2911] *Carta VII*, 341 D. Cf. 344 B. <<

[2912] *Carta VIl*, 342 B. <<

[2913] Cf. J. Stenzel, *Sokrates*, 1921, p. 63, y *Platon der Erzieher*, p. 311. Wilamowitz, *Platón*, t. II, p. 292. Stenzel expone de un modo muy hermoso que Platón describe aquí con tanto detalle el vano intento de Dionisio de comprender «por intuición genial» la totalidad de la filosofía Platónica sin recorrer el fatigoso camino

del trabajo dialéctico, porque quiere poner de relieve, a la luz de este ejemplo, la esencia de la verdadera *paideia*. Se ha dicho repetidas veces que la digresión sobre la teoría del conocimiento no debe figurar en el relato de estos importantes sucesos políticos. Otros autores han declarado que esta parte era una interpolación, para «salvar» de este modo la autenticidad de la obra en su conjunto. Ninguno de ellos ha comprendido que Platón expone en su *Carta VII* el caso de Dionisio como un problema de la *paideia* y no como un drama sensacional en el que le tocó desempeñar a él un papel. Estos autores subestiman, evidentemente, la conciencia que de sí mismo tenía Platón. <<

[2914] Cf. *supra*, p. 688 <<

[2915] *Carta VII*, 341 C. <<

[2916] Cf. *supra*, pp. 583 *s*. <<

[2917] *Timeo*, 28 C. <<

[2918] *Carta VII*, 344 D. <<

[2919] *Carta VII*, 344 C. <<

[2920] *Rep*., 500 E. <<

[2921] Cf. *supra*, pp. 519 *s*. <<

[2922] *Carta VII*, 350 B *s*. <<

[2923] *Carta VII*, 334 B. <<

[2924] *Carta VII*, 350 D. <<

[2925] *Carta VII*, 350 D (final). <<

[2926] Isócrates, *Fil*., 12. <<

[2927] Cf. especialmente *Rep*., 501 A. <<

[2928] En *Carta VII*, 350 C, se expresa Platón en términos de gran energía refiriéndose a la presión moral que Dión ejerció sobre él al impulsarle a ir a Siracusa. Califica esto de una especie de violencia (βίᾳ τινὰ τρόπον). <<

[2929] *Carta VIII*, 331 B-D. <<

[2930] Plutarco, *De Alex. fortuna*, 328 E: τοὺς… Πλάτωνος ὀλίγοι νόμους ἀναγινώσκομεν. <<

[2931] Cf., sobre la transmisión documental de las *Leyes*, L. A. Post, *The Vatican Plato and its Relations* (Middletown, 1934). <<

[2932] Eduard Zeller, *Platonische Studien* (Tubinga, 1839), p. 117. <<

[2933] *Philosophie der Griechen*, t, II (3.ª edición), p. 805. <<

[2934] Algunas obras modernas sobre Platón, como las de U. von Wilamowitz, P. Shorey, A. E. Taylor, E. Barker y P. Friedlander, se ocupan más del contenido de las *Leyes*. Pero, para hacer justicia a esta obra, es necesario examinarla desde muy diferentes puntos de vista. J. Stenzel, *Platón der Erzieher* (Leipzig, 1928) no la toma en consideración. Está todavía dentro de la antigua tradición, consistente en dejar de lado la obra. <<

[2935] *Leyes*, 739 D. El estado de las *Leyes* se califica aquí como el mejor después de la eternidad, es decir, de lo divino y perfecto, a lo que se acerca, pero sin coincidir plenamente con ello. Platón admite, además, la existencia de un tercer estado (739 E) que se propone estudiar más tarde, si Dios lo permite. Este propósito no llegó a desarrollarse. De lo dicho se deduce claramente que la existencia de las *Leyes* al lado de la *República* no significa, ni mucho menos, para Platón, el abandono de su anterior ideal de estado. Por el contrario, este ideal sigue conservando una validez absoluta para las *Leyes*, al menos en lo que se refiere a la idea fundamental: la de que el mejor estado es aquel que en más alto grado forma una unidad consigo mismo. El estado de las *Leyes* debe acercarse a esta meta tanto como lo permita el bajo nivel de la *paideia* (cultura). Cf. 740 A. La diferencia entre ambas obras sobre el estado no estriba, pues, en su ideal filosófico, sino en el distinto grado de *paideia* que una y otra presuponen. <<

[2936] *Rep.*, 425 A-C. <<

[2937] *Político*, 294 A-297 C. <<

[2938] No ha cambiado la meta absoluta, sino sólo la pauta aplicada a la consecución de la meta. Cf. *supra*, n. 6. El bajo nivel de *paideia (Leyes*, 740 A) con que se enfrenta el diálogo Platónico hace necesaria la vigencia de leyes, mientras que el de la *República* permite prescindir de ellas. <<

[2939] Podría objetarse que no se trata, ni mucho menos, de una nueva actitud de Platón y que sólo ha cambiado el punto de vista. Pero precisamente el hecho de que Platón consagre tanto interés a este punto de vista, que antes no tenía en cuenta para nada, denota un cambio efectivo de su actitud filosófica. <<

[2940] La cultura más exacta (ἀκριβεστέρα παιδεία) que en *Leyes*, 965 B, se exige concisamente para los futuros gobernantes, se caracteriza en 965 C, es indiscutible, como dialéctica de la idea en la multiplicidad de sus manifestaciones. <<

[2941] Cf. Diógenes Laercio, III, 37, y Suidas, *s. V.*, φιλόσοφος. La tradición sobre la redacción de la *Epinomis* por Filipo no debe separarse de la noticia según la cual fue él quien editó las *Leyes* a base de las tablas de cera legadas por Platón dividiendo la gigantesca obra en doce libros. Y esta noticia debía de proceder de una fuente antigua muy buena, probablemente de la primitiva Academia. El estilo de la *Epinomis* confirma de manera cabal el tenor de la noticia. A. E. Taylor, «Plato and the Authorship of the Epinomis» (en *Proceed. Brit. Acad.*, vol. XV) y H. Raeder, «Platons Epinomis» (en *Danske Videnskab. Selskab., Hist. phil. Medd.*, 26, 1) han tratado de defender recientemente la autenticidad de esta parte de la obra, en el afán de salvar para Platón su contenido matemático, pero éste cuadra todavía mejor con un matemático y astrónomo de la Academia tan erudito en estas materias como Filipo de Opunte. Cf. en contra de esto F. mueller. *Stilistische Unterschung der Epinomis* (Berlín, 1927) y en *Gnomon*, XVI, p. 289, y además W. τηειler, en *Gnomon*, VII, p. 337 y B. Einarson en *American Journal of Philology*, t. 61, 1940. Mi investigación sobre la *Epi-*

nomis (premiada en 1913 por la Academia de Berlín) se baila inédita. <<

[2942] Cf. *supra*, p. 1016, n. 6. <<

[2943] *Leyes*, 720 As. y 957 D-E. <<

[2944] Cf. *supra*, p. 794. *Leyes*, 857 D: οὐκ ἰατρεύεις τὸν νοσοῦντα, ἀλλὰ σχεδὸν παιδεύεις. <<

[2945] Cf. *supra*, pp. 815 *ss*. <<

[2946] Cf. *supra*, p. 516. <<

[2947] Cf. *supra*, p. 1016, n. 7. <<

[2948] *Leyes*, 718 B. <<

[2949] Deben consultarse todas las extensas consideraciones de Platón en las *Leyes*, parte final del libro cuarto (718 D *s*.), sobre todo el paralelo que establece entre el legislador y el médico en 719 E *s*. y sobre el concepto del preámbulo en general, 722 D *s*.; todas las leyes deben llevar preámbulo, 722 B. <<

[2950] *Prot*., 326 C. <<

[2951] El propio Platón nos hace diversas indicaciones para la comprensión del estilo solemne y lento, a veces retorcido. Nada le repugna tanto como esos hombres incultos y seguros de si (ἀμαθαίνοντες), a quienes se conoce por su veloz ritmo espiritual (τάχος τῆς ψυχῆς): los intelectuales. (Cf. también, acerca de ellos, *Rep*., 500 B.) El lenguaje de Platón en las *Leyes* lleva, entre otros, el propósito de situarlo por encima de este tipo de cultura. Acerca de su carácter poético, Cf. *infra*, p. 1068. <<

[2952] Cf. *supra*, p. 573. <<

[2953] Véase, acerca de esto, Platón, *Rep*., 544 C 2; además, Aristóteles en *Protréptico (diálog. frag*., p. 54, ed. Walzer). Cf. la prueba del origen aristotélico de los extractos en Jaeger, *Aristóteles*, p. 95. <<

[2954] *Leyes*, 642 C. <<

[2955] *Leyes*, 642 B. <<

[2956] Cf. *Leyes*, 692 E-693 A. <<

[2957] *Rep.*, 544 C; Cf. 545 B 6. <<

[2958] El autor de la presente obra apenas necesita decir que ve en este modo de proceder de Platón en las *Leyes* algo que puede servir de modelo para todos los tiempos. <<

[2959] *Leyes*, 629 B. <<

[2960] Así se desprende del modo como Platón utiliza a Tirteo, en las *Leyes*, como representante de la idea espartana de la *areté* (629 A; Cf. acerca de esto 660 E, donde refunde los versos de Tirteo sobre la verdadera *areté*). <<

[2961] Cf. la larga serie de testigos de la persistencia viva de Tirteo en el pensamiento y en la poesía griegos de la posteridad, que figura en mi ensayo *Tyrtaios Über die wahre arete* (Ber. Berl. Alead., 1932), pp. 559-568. A esta lista puede añadirse ahora la poesía citada en el texto y recientemente descubierta en una inscripción, publicada por G. Klaffenbach en el informe sobre su viaje a Etolia y Acarniana (Ber. Berl. Akad., 1935, p. 719). Esta poesía documenta la persistencia de Tirteo como representante de un determinado tipo de *paideia* hasta el siglo III a. C. <<

[2962] Cf. *supra*, p. 100, donde se trata a Tirteo, siguiendo el ejemplo de Platón, tanto desde el punto de vista espartano como desde el punto de vista universal. <<

[2963] *Leyes*, 625 D-626 A. <<

[2964] El triunfo en la guerra sobre todos los demás estados es, según la concepción espartana, característica y norma (ὅρος) esenciales del estado bien gobernado. Cf. *Leyes*, 626 B-C. <<

[2965] Tirteo es examinado en *Leyes*, 629 A (Cf. *supra*, pp. 91 y 100s.) Teognis en *Leyes*, 630 A-C (Cf. *supra*, pp. 109 *s*. y 195). <<

[2966] *Leyes*, 630 B. Cf. *supra*, pp. 103 *ss*., el capítulo titulado «El estado jurídico y su ideal ciudadano», donde se estudia su signifi-

cación en la historia de la *areté* humana. <<

[2967] *Leyes*, 630 E. <<

[2968] *Leyes*, 631 A. <<

[2969] *Leyes*, 631 B. <<

[2970] *Leyes*, 631 C. <<

[2971] *Leyes*, 631 B. <<

[2972] Cf. Teognis, 147. <<

[2973] *Leyes*, 631 C 6, 632 C 4. <<

[2974] *Leyes*, 633 A *s*. <<

[2975] *Leyes*, 633 C-D, 634 A-C. <<

[2976] *Leyes*, 635 B-D. <<

[2977] *Leyes*, 636 A-B. <<

[2978] *Leyes*, 636 C, contra la pederastía; 637 C, crítica de la licenciosidad de las mujeres espartanas. <<

[2979] *Leyes*, 638 D-639 A. <<

[2980] *Leyes*, 639 A-640 D. Detrás de la prolija investigación acerca del valor de los simposios en las *Leyes* de Platón está la costumbre de la celebración de simposios en la Academia Platónica. Cf. *supra*, pp. 568 55. <<

[2981] a critias, frag. 6 (ed. Diels). <<

[2982] *Leyes*, 640 B; συμποσίου δὲ ὀρθῶς παιδαγωγηθέντος τί μέγα ἰδιώταις ἢ τῇ πόλει γίγνοιτ᾽ ἄν. <<

[2983] *Leyes* 639 E 5. <<

[2984] *Leyes*, 641 B 3: χοροῦ παιδαγωγηθέντος. La utilidad para el coro en su conjunto se compara con la que reporta para cada uno de sus componentes. La elección de esta comparación se desprende de la definición del simposio dada en *Leyes*, 639 D, como una forma de la comunidad humana (τῶν πολλῶν κοινωνιῶν μία). Platón, como otros muchos escri-

tores de aquel tiempo, considera aquí el coro como prototipo de educación y disciplina. Cf. Jenofonte, *Mem.*, III, 5, 18; Demóstenes, *Fil.*, I, 35. <<

[2985] *Leyes*, 641 B 6: παιδείαν τῶν παιδευθέτων. <<

[2986] *Leyes*, 641 C 1. <<

[2987] *Leyes*, 641 C 2: παιδεία μὲν οὖν φέρει καὶ νίκην, νικη δ᾽ ἐνίοτε καὶ ἀπαιδευσίαν. <<

[2988] *Leyes*, 641 C 5. <<

[2989] *Leyes*, 641 C 8. El espartano de las *Leyes* manifiesta su asombro acerca de este modo de concebir la esencia del simposio como una forma de la *paideia*, pues en Esparta existe la *paideia*, pero no existen los simposios. Sobre su enlace con la *paideia* (μονυσικὴ παιδεία) Cf. *Leyes*, 642 A. <<

[2990] Cf. *Leyes*, 643 A. <<

[2991] Cf. *supra*, pp. 677 *ss*. También en las *Leyes*, hasta podría decirse que en ellas de un modo todavía más marcado, el sistema de la *paideia* culmina en la nueva creación espiritual Platónica, en la teología (Cf. *infra*, p. 1074). A la teología está consagrado todo el libro décimo de las *Leyes*. <<

[2992] *Leyes*, 643 B 5. <<

[2993] Cf. *supra*, p. 623. <<

[2994] *Leyes*, 646 C 8: κεφάλαιον δὴ παιδείας λέγομεν τὴν ὀρθὴν τροφήν. Aquí se designa esta fase como κεφάλαιον de la *paideia*. También se presenta como la verdadera *paideia* en el libro segundo, 653 B-C. <<

[2995] Cf. *supra*, p. 622. <<

[2996] *Leyes*, 643 D 7-E 2. <<

[2997] *Leyes*, 643 E 3. Platón intenta, en varios otros pasajes de las *Leyes*, definir conceptualmente la esencia de la *paideia*, por ejemplo en 655 B, 654 B y 659 D. Es digno de tenerse en cuenta que la definición de la *paideia* dada por él en este pasaje tiende

mucho más a la misión social del hombre que la larga definición descriptiva, por ejemplo, que da Isócrates, *Panatenaico*, 30-2. Isócrates se esfuerza principalmente en describir el modo interior de ser el hombre culto y la armonía de su personalidad, tal como corresponde al ideal de su tiempo. Platón, en cambio, encuadra al hombre dentro del estado y traduce todo el valor de su educación en su capacidad para cooperar con otros. <<

[2998] *Leyes*, 644 A 1-5. <<

[2999] *Leyes*, 644 A 6-B 4. England, en su comentario a las *Leyes* de Platón, explica la palabra ἐξέρχεται, que Platón emplea en este pasaje con referencia a la *paideia* o cultura, por «exceder sus límites». Y lo mismo el diccionario de Liddell y Scott, en su edición más reciente. Esta acepción de dicha palabra apenas si encuentra ningún otro punto de apoyo en las fuentes. En realidad, debe querer decirse que la cultura «expira», como se dice del periodo de sesiones del Senado o del cargo de un funcionario público, de un mes o un año, y también de ciertas enfermedades de determinada duración, que «expiran, terminan». Esto presupone la idea de que también en la vida de la cultura existen periodos y, por tanto, una atrofia de la cultura, idea que armoniza muy bien con la concepción general acerca de la periodicidad de la historia, que profesa Platón, y con la reanudación del desarrollo de la cultura (*Leyes*, libro III). Semejante estado de conciencia sólo podía formarse en tiempos de violentos cambios, como aquellos en que vivía Platón. El problema de la decadencia de la cultura ocupa enteramente su espíritu desde el primer momento. La decadencia de los estados, de que habla con frecuencia, y que fue lo que sirvió de punto de partida, no es más que una parte de este problema. <<

[3000] Llama a la verdadera *paideia*, que contrapone a la simple formación profesional, ἡ πρὸς ἀρετὴν παιδεία, es decir, el cultivo de la perfección humana. Por *areté* debe entenderse aquí «la *areté* total», de que tanto se habla en los primeros diálogos de

Platón y que en *Leyes*, 630 D, opone a las virtudes puramente guerreras de los espartanos. Esta *areté* es la única pauta verdadera de toda legislación: 630 E. La valentía ocupa el cuarto lugar en la jerarquía de las cuatro virtudes cívicas de Platón. Cf. *Leyes*, 630 C 8. <<

[3001] ἐπανορθοῦσθαο *Leyes*, 644 B 3. <<

[3002] Cf. *Leyes*, 643 A 5-7, sobre el camino de la *paideia* para llegar a su meta: Dios. <<

[3003] *Leyes*, 644 C *s*. <<

[3004] *Leyes*, 644 D 7-E 3. La idea de que el hombre es un juguete en manos de Dios (παίγνιον) se repite en el libro séptimo (803 C), como también la idea de la muñeca movida por un hilo (θαύματα), 804 B 3. Ambas ideas guardan una íntima relación con la concepción Platónica de la *paideia* mantenida en las *Leyes*, siendo, por tanto, esenciales para su pensamiento. <<

[3005] *Leyes*, 645 A. <<

[3006] *Leyes*, 645 A 4-7. <<

[3007] *Leyes*, 645 B. En este pasaje se manifiesta claramente la conciencia legislativa que Platón tiene de sí mismo. El legislador es, en última instancia, Dios mismo. Sus leyes reciben de él su autoridad. Tal era la base sobre la que había erigido su legislación la antigua *polis* griega. Platón restaura este principio, pero su idea de Dios es nueva y el espíritu de la nueva idea informa la totalidad de sus leyes. <<

[3008] *Leyes*, 645 B 8-C 3. Platón no desarrolla por sí mismo en detalle estas conclusiones derivadas de sus premisas, sino que se limita a decir que el lector podrá ver claramente ahora qué son la *areté* y la maldad y qué es la *paideia*. <<

[3009] *Rep*., 540 A 9; Cf. 484 C 8. <<

[3010] Cf. *Leyes*, 645, B 7: πόλιν δὲ… λόγον παραλαβοῦσαν, νόμον θεμένην. En el *Político*, 293 A, había dicho que no era esencial el asentimiento de los gobernados

para la forma absolutamente mejor de gobierno, que él se representa como una monarquía o una aristocracia. Sin embargo, en las *Leyes* prevé la necesidad de ese requisito, puesto que va implícito en el concepto de una dominación vinculada a la ley. <<

[3011] Queda en pie, naturalmente, la distinción de que el órgano a través del cual recibe el conocimiento de lo divino no es otro que su *razón* (νοῦς, φρόνησις), Cf. 631 C 6, 632 C, 645 A-B. Su visión no nace del éxtasis, y los conceptos religiosos de la inspiración y del entusiasmo, que Platón emplea en otras obras para describir el estado de espíritu del filósofo, son modificados por él en el sentido de una visión espiritual, que constituye la meta última de la trayectoria dialéctica. Sin embargo, desde el punto de vista de aquellos que deben aceptar como ley el conocimiento del regente filosófico sin ser filósofos a su vez, esta clase de argumentación apenas si se distingue de la revelación divina. <<

[3012] Platón, en *Leyes*, 645 C 3-D, aplica inmediatamente la visión obtenida al problema de la significación educativa que tiene el disfrute del vino en el simposio (μέθη). Con ello se remonta al examen del problema planteado por el ateniense de qué instituciones fueron creadas por Esparta para inculcar la virtud de la *sofrosyne* (635 D), paralelamente a lo que se sabe que ocurría con la educación de la valentía. Cf. 637 *As. y* 638 C-E. <<

[3013] El problema de qué se hacía en Esparta para educar al hombre en la *sofrosyne (Leyes,* 635 E) se encaminaba, por tanto, a la concepción Platónica de la *paideia*, divergente de la espartana, debiendo por tanto desembocar en el problema general de la esencia de la *paideia* (643 A-644 B). El problema concreto de la actitud adoptada por la disciplina espartana ante el uso del alcohol sirve ahora para ilustrar psicológicamente a la luz de un ejemplo concreto este concepto Platónico de la *paideia*. <<

[3014] *Leyes*, 645 D-E. <<

[3015] Para la embriaguez como cura del espíritu, Cf. *Leyes*, 645 C-D. En 646 E al final del libro II, Platón explica cómo ha de educarse a los hombres jóvenes en el miedo a la falta de resortes inhibitorios (el miedo es llamado *aidos*) por medio del desencadenamiento artificial de los impulsos en la embriaguez. <<

[3016] *Leyes*, 649 D. <<

[3017] Platón insiste expresamente en esto, al comienzo del libro II de las *Leyes*, 653 A *s*. <<

[3018] Platón, en las *Leyes*, muestra también cierta predilección por la palabra παιδαγωγεῖν como antes toda aspiración del hombre a la *areté* se convertía para él en *paideia*, ahora la παιδαγωγία se convierte también en la médula de la *paideia* del adulto. La embriaguez tiene tanto valor educativo *porque* lleva al adulto a la infancia, le convierte de nuevo en niño (παῖς), *Leyes*, 646 A 4. De este modo permite que se reanude en la edad madura lo que es función fundamental de toda educación: el establecer una relación adecuada con esta vida instintiva de la edad temprana. <<

[3019] Cf. *supra*, pp. 445, 471 *ss*., 509, 549. <<

[3020] Cf. *supra*, pp. 716 *s*. <<

[3021] En *Leyes*, 653 A, se dice que la primera sensación (πρώτη αἴσθησις) del niño es la de lo agradable y lo desagradable. Y se debe considerar como una evolución muy afortunada el que la *frónesis* (el conocimiento socrático del «bien», que es al mismo tiempo bondad) y el «verdadero criterio» (ἀληθὴς δόξα) se produzca en edad avanzada (πρὸς τὸ γῆρας). El hombre sólo es completo (τέλεος) cuando ha conseguido esto. Pero Platón se muestra ahora perfectamente dispuesto a dar el nombre de *paideia* a la primera fase de la *areté* formada ya en el niño (653 B 1). <<

[3022] *Leyes*, 653 B. <<

[3023] Es cierto que Aristóteles distingue todavía en su *Ética* entre la *areté* del espíritu (διανοητικὴ ἀρετή) y la *areté* del carácter (ἠθικὴ ἀρετή), siguiendo con ello a Platón y a la línea procedente de la valoración socrática del saber para la *areté*. Pero en la *Ética nicomaquea* ocupa ya la parte principal la investigación de las virtudes éticas, que en adelante dan el nombre a esta obra y a toda la disciplina. En la llamada *Ética magna*, surgida de la antigua escuela peripatética y que la tradición atribuía falsamente al propio Aristóteles, esta evolución hace que se ponga por completo en duda el enlace esencial de la ética con el espíritu y su cultura y que no se le reconozca ya más misión que la de educar los impulsos (ὁρμαί). Cf. Jaeger, «Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals», en *Ber. Berl Akademie*, 1928, p. 407, y R. Walzer, «Magna Moralia und aristotelische Ethik», en *Neue Philol. Unten.*, edits. por W. Jaeger, t. VII, pp. 182-189. <<

[3024] Cf. *supra*, pp. 629, 656. <<

[3025] *Leyes*, 653 D. <<

[3026] *Leyes*, 653 E-65 A. <<

[3027] *Leyes*, 654 B: ὁ μέν ἀπαίδευτος ἀχόρευτος ἡμῖν ἔσται, τὸν δὲ πεπαιδευμένον ἱκανῶς κεχορευκότα θετέον. <<

[3028] *Leyes*, 654 B 6-E. <<

[3029] *Leyes*, 654 E 9-655 B 6: «son bellos todo movimiento y todo ritmo que expresen la *areté* del alma o del cuerpo» (literalmente: que se atengan con firmeza a ella). <<

[3030] *Leyes*, 655 D, 656 D 1. <<

[3031] En *Leyes*, 656 D *s*. Platón se explica la persistencia de los tipos en el arte egipcio, tanto en las artes plásticas como en la música, como efecto de un acto legislativo, comparable al que él propone ahora en las *Leyes*, en una época primitiva. El arte egipcio tenía necesariamente que producir a los griegos del siglo IV, gentes de despierta sensibilidad y vida fugaz, la impresión de que

no había en él ninguna evolución ni cambio alguno. Cf. 656 E 4: σκοπῶν δὲ εὑρήσεις αὐτόθι τὰ μυριοστὸν ἔτος γεγραμμένα ἢ τετυπωμένα τῶν νῦν δεδημιουργημένων οὔτε τι καλλίονα οὔτ᾽ αἰσχίω, τὴν αὐτὴν δὲ τέχνην ἀπειργασμένα. Las obras de la época antigua no eran ni más hermosas ni más feas que las creaciones artísticas de los tiempos actuales. A Platón lo único que le interesa es la constancia del ideal de belleza. Cierto que en sus palabras apenas se percibe ninguna admiración especial por este ideal egipcio de belleza como tal. <<

[3032] CICERÓN. *Or., 8,* 24 *s*., en especial, 9, 28. <<

[3033] *Leyes*, 657 E-658 D. Platón no discute, naturalmente, que el arte existe para gozar de él, pero no toma como pauta de su valor el grado de goce que procura a cualquiera, sino el que procura a los mejores, es decir, a los hombres suficientemente cultos (ἱκανῶς πεπαιδευμένοι) y mejor aún, al que se destaca por su perfección (ἀρετή) y su cultura (παιδεία). <<

[3034] *Leyes*, 659 A-C. <<

[3035] *Leyes*, 658 A-D. <<

[3036] *Leyes*, 660 B; Cf. 629 B. <<

[3037] *Leyes*, 629 E-630 C. <<

[3038] Es la elegía que comienza con las palabras: οὔτ᾽ ἄν μνησαίμην οὔτ᾽ ἐν λόγῳ ἄνδρα τιθείην. Cf. *Leyes*, 660 E 7 *s*. Cf. mi estudio de esta poesía en *Tyrtaios Uber die wahre Arete* (Ber. Berl. Akad., 1932). Platón elige esta poesía porque no se limita a cantar la valentía espartana y a mostrarla plásticamente en la lucha, como hacen otras poesías del mismo Tirteo, sino que examina bajo una forma general el problema de lo que es la verdadera virtud varonil. Cf. *supra*, pp. 96 *ss*. <<

[3039] *Leyes*, 661 B 5. <<

[3040] *Leyes*, 661 D *s*. <<

[3041] *Leyes*, 660 E y 661 C 5-8, es decir, al comienzo y al final del comentario sobre la elegía de Tirteo se subraya expresamente esta identidad entre la poesía y la *paideia*. <<

[3042] *Leyes*, 659 E-660 A. La ᾠιδή es *paideia* porque es ἐπῳδή. Pues como Platón dice a modo de introducción (659 D), la *paideia* es ἡ παίδων ὁλκή τε καὶ ἀγωγὴ τρὸς τὸν ὑπὸ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον. Esta fuerza de atracción arranca de la belleza de la forma. Sobre la definición de la ley como el ὀρθὸς λόγος (expresado en palabras), Cf. *Leyes*, 645 B. La ética aristotélica se enlaza con este concepto. <<

[3043] *Leyes*, 665 C. <<

[3044] *Leyes*, 666 A. <<

[3045] *Leyes*, 666 B, 671 B. <<

[3046] *Leyes*, 671 C. <<

[3047] *Leyes*, 673 A. *s*. <<

[3048] *Leyes*, 673 D 10, al final del segundo libro. La digresión sobre el empleo del vino (μέθη) y su importancia para la *paideia* encuentra aquí su «colofón» (673 D 10 y 674 C 5). <<

[3049] *Leyes*, 630 B 3, E 2. <<

[3050] *Leyes*, 630 C 8. <<

[3051] La actitud de Platón ante la historia, lo mismo que la de Aristóteles, sólo se estudió durante mucho tiempo desde el punto de vista de lo que enseñaba para la historia de la filosofía. Últimamente se han ocupado de este problema desde un punto de vista más amplio C. Roehr, *Platons Stellung zur Geschichte* (Berlín, 1932) y K. Vourveris, Αἱ ἱστορικαὶ τοῦ Πλάτωνος(Atenas, 1938). Pero mi modo de tratar a Platón va todavía fundamentalmente más allá, puesto que no tiene en cuenta sólo sus manifestaciones expresas acerca de problemas históricos, sino que además se esfuerza en comprender toda su mentalidad y su exposición, partiendo de una conciencia clara de su propia época y de

su situación histórica. Esta conciencia es perfectamente natural tratándose de un filósofo que parte del problema de la estructura del mundo moral y político y se enfrenta con el hecho de la decadencia y la vejez de un orden histórico dado, como era el de la *polis* griega. <<

[3052] *Leyes*, 677 D. <<

[3053] *Leyes*, 677 A *s*. <<

[3054] *Leyes*, 678 C-E. <<

[3055] *Leyes*, 679 A-D. <<

[3056] *Leyes*, 680 A. <<

[3057] *Leyes*, 680 B *s*. Aquí Platón utiliza expresamente a Homero sólo como fuente de la antigua cultura jónica. En Creta se le consideraba todavía en tiempo de Platón como un poeta extranjero, aunque muy ingenioso (680 C 4). Sobre el valor de verdad histórica de la poesía antigua, Cf. 682 A. <<

[3058] *Leyes*, 680 E 6-681 C. <<

[3059] *Leyes*, 682 Es. <<

[3060] *Leyes*, 682 E 8-683 A. <<

[3061] Sobre la repercusión de la decadencia del poder espartano sobre la mentalidad política y pedagógica de las gentes de la época, Cf. *supra*, p. 734. <<

[3062] En *Leyes*, 683 C 8 *s*., plantea Platón este problema y procura contestarlo en detalle. Hace resaltar que para ello hace falta acudir a la imaginación histórica; su intento no era posible sin una construcción audaz y la finalidad educativa del paralelo con el presente influye en su imagen del pasado. Pero el modo como presenta los tiempos primitivos dóricos tiene gran interés para cualquier historiador, puesto que revela la clara conciencia de que el mundo se disponía precisamente por aquel entonces a hacer desaparecer para siempre bajo la superficie del cuadro la posibilidad histórica que en otro tiempo había tenido el pueblo dóri-

co y su importancia espiritual dentro de una imagen histórica unilateral jónico-ateniense. <<

[3063] *Leyes*, 686 B 7. Cf. también 687 A 6. <<

[3064] *Leyes*, 684 D-E. <<

[3065] Esto ocurre con motivo de la fundación del nuevo estado en el libro quinto de las *Leyes* (736 C 5), donde se citan expresamente las consideraciones histórica del libro tercero sobre los reinos dóricos del Peloponeso. <<

[3066] *Leyes*, 685 D. <<

[3067] *Leyes*, 687 A 6-B. Platón dice aquí, refiriéndose a los estados dóricos de la época posterior al retorno de los heráclidas, lo mismo que Aristóteles, *Pol.*, VII, 7, 1327 b 29-33, de los griegos de su tiempo que habrían podido dominar el mundo si hubiesen estado unidos dentro de un estado. Es difícil no ver en esto la influencia de la idea panhelénica de Isócrates. Para Isócrates, la primera campaña de los griegos en Asia, la guerra contra Troya, había brindado la gran ocasión para la unificación nacional (Cf. el final de *Elena*., pero Platón dice, apoyándose manifiestamente en este punto de vista, que había sido una ocasión más favorable para ello la campaña de los dorios al ocupar el Peloponeso. <<

[3068] Cf. *Leyes*, 687 A 5, sobre la ocasión (καιρός) desaprovechada por los estados dóricos. Cf. también 666 A 7. Platón parece burlarse aquí, como de un anacronismo, de los planes de Isócrates para la unificación de los griegos contra los bárbaros. Cuando Platón escribió las *Leyes*, Isócrates no había pensado aún en Filipo de Macedonia como el jefe potencial de los estados griegos contra Persia. Su *Filipo* fue escrito en realidad después de la muerte de Platón. En su *Filipo* (12), Isócrates ridiculiza como utópicos los planes de los que han escrito «repúblicas» y «leyes». Las *Leyes* debían haber aparecido ya cuando Isócrates publicó su *Filipo* (346). <<

[3069] *Leyes*, 690 D. Esta crítica presentaba, naturalmente, una especial actualidad por la época en que Platón trabajaba en su obra de las *Leyes*, es decir, poco después de la restauración de la independencia estatal de Mesenia, que desde el siglo vn había estado constantemente bajo la dominación de los espartanos. También Isócrates, en el *Arquidamo*, toma partido a favor de Esparta y en contra de Mesenia. <<

[3070] *Leyes*, 688 D, E; 689 A 1 y 8; 689 C. La ignorancia de las cosas humanas más importantes a que Platón atribuye la caída de aquel poderoso reino (688 D) recuerda el pasaje del *Protágoras*, 357 D-E, donde el hecho de «sucumbir al placer» se imputa también a la «más grande ignorancia». <<

[3071] *Leyes*, 688 D. <<

[3072] *Leyes*, 643 C 8 *s.*, 653 A *s.* y especialmente 653 B 5, donde la *areté*, fruto de la ὀρθὴ παιδεία se define como συμφωνία de los apetitos con el *logos*. <<

[3073] *Leyes*, 690 F-691 A. <<

[3074] Cf. *supra*, pp. 729-7.54. <<

[3075] Entre la época en que se redactó la *República* v la época en que se terminaron las *Leyes* se produjeron hechos como las batallas de Leuctra y Mantinea y la decadencia del poder espartano. <<

[3076] *Leyes*, 689 A-B. <<

[3077] Los líderes del pueblo en las democracias son equiparados a los tiranos en *Gorg.*, 466 D y 467 A. El *demos* es un tirano al que deben acomodarse todos los ciudadanos y especialmente los políticos todos, lo mismo que en los estados despóticamente gobernados por un déspota: Cf. *Gorg.*, 510 C 7 *s.* y 513 A. Es evidente, sin embargo, que Platón habla aquí de una democracia que ha depeñerado en un gobierno por el populacho. En el *Político* distingue entre una forma de democracia buena y una forma

de democracia mala (degenerada), lo mismo que cualquier otra forma de gobierno puede ser buena o mala. <<

[3078] *Rep.*, 591 E, 592 B. <<

[3079] *Leyes*, 698 C-D. <<

[3080] *Rep.*, 412 C. <<

[3081] *Leyes*, 690 A: ἀξιώματα τοῦ τε ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι ποῖά ἐστι καὶ πόσα. Reclama para estos axiomas una validez absoluta: rigen lo mismo en los estados generales que en los pequeños y hasta en el gobierno de la familia y de la casa. Cf. la aplicación de estos axiomas en *Leyes*, 690 D y 714 D. <<

[3082] Aristóteles, *Metaf.*, Γ 3, 1005 a 20. <<

[3083] Aristóteles, *Metaf.*, A 9, 992 a 32; *Ética eudemia*, I, 6, 1216 b 40. Cf. también mi obra *Aristóteles*, p. 266. <<

[3084] A. E. Taylok, *The Laws of Plato* (Londres, 1943) traduce ἀξιώματα por *«titles» to government and obedience*. <<

[3085] Cf. *Leyes*, 690 A-C. <<

[3086] *Leyes*, 690 C. <<

[3087] *Leyes*, 691 C-D. <<

[3088] *Leyes*, 691 A. Cf. 690 E. <<

[3089] *Leyes*, 691 D 8-692 A. <<

[3090] *Leyes*, 692 D-693 A. <<

[3091] *Leyes*, 693 D-E. <<

[3092] *Leyes*, 693 D. <<

[3093] *Leyes*, 693 D-E. <<

[3094] Sobre Ciro, Cf. *Leyes*, 694 A; sobre Darío, 695 C 6; desde entonces, ya no hubo en Persia ningún gran rey; 695 E. <<

[3095] *Leyes*, 694 E. La *paideia* persa se corrompió por el régimen de mujeres y de eunucos reinante en la corte de Ciro: 695 A. <<

[3096] *Leyes*, 695 E. Cf. 694 C. <<

[3097] *Leyes*, 694 E, 695 A. <<

[3098] Esquilo, *Pers.*, 739 *s*. <<

[3099] Ciro no había disfrutado de una verdadera educación (ὀρθὴ παιδεία) y Darío no procedió con su hijo Jerjes mejor que Ciro con Cambises: 695 D 7-E. La misma educación dio los mismos frutos: 695 E 2. <<

[3100] Es evidente que la existencia de una obra en que se alababa la *paideia* de los persas dio pie a Platón para detenerse tan prolijamente en ella. Su autor no era otro que Jenofonte. Asi se reconoció ya en la Antigüedad: Cf. Diógenes Laercio, III, 34. Jenofonte había querido contraponer en la *Ciropedia* la disciplina persa al desenfreno ateniense, del mismo modo que Tácito escribió su *Germania* para proyectar su cruda luz sobre las sombras que esta comparación revelaba en la inmoralidad y la decadencia de Roma. Platón enfrenta a Persia y Atenas, los dos estados más antitéticos políticamente, y demuestra que ambos se hundieron por el mismo vicio, por la ausencia de una verdadera *paideia*. Con esto le quita a la crítica su punta política partidista. *supra*, p. 976, he intentado demostrar que una crítica semejante es también la que hace recaer sobre el escrito de Jenofonte acerca de la caza. Pero tal vez debamos ir todavía más allá y en cuanto al debate sostenido sistemáticamente en las *Leyes* contra la tesis de que la *paideia* y la *politeia* espartanas son las mejores, ponerlo en relación con los escritos de Jenofonte en que se glorificaban las instituciones espartanas. Estos escritos vieron la luz a comienzos de la quinta década del siglo IV. Esto conduciría a situar la redacción de las *Leyes* de Platón, esencialmente, en la última década de su vida. <<

[3101] *Leyes*, 698 A 9. <<

[3102] *Leyes*, 698 B-699 A. <<

[3103] *Leyes*, 700 A. <<

[3104] Cf. *supra*, pp. 900 *ss*. Platón rinde un homenaje literario indirecto a Isócrates en relación con esto, en *Leyes*, 699 A, donde describe los preparativos del rey Jerjes para atacar a Atenas exactamente con las palabras del *Panegírico*. Cf. la frase de Platón: καὶ ἀκούοντες Ἄθων τε διορυττόμενον καὶ Ἑλλήσποντον ζευγνύμενον Isócrates, *Paneg*., 89-90: τὸν μὲν Ἑλλήσποντον ζεύξας τὸν δ᾽ Ἄθω διορύξας <<

[3105] Sobre el *aidos* en la antigua Atenas, Cf. *Leyes*, 698 B 5-6 y 699 C 4. <<

[3106] Cf. *supra*, p. 911. Esta referencia a Isócrates se trasluce también claramente a través de otros indicios, como hemos puesto de manifiesto más arriba. Si el *Areopagítico* no fue redactado después de terminar la guerra de la confederación, sino ya en el año 357, como he intentado probar, *supra*, p. 898, es aproximadamente coetáneo de las obras de Jenofonte, contra las que Platón polemiza en las *Leyes* (Cf. *supra*, n. 170). Todo esto nos remite a comienzos de la quinta década del siglo IV. <<

[3107] *Leyes*, 700 A 7 *s*. <<

[3108] La imagen que traza Platón sobre la evolución de la música griega se enfoca totalmente desde el punto de vista de su concepción de la *paideia*. Cabría pensar que los teóricos de la música posteriores a él se emanciparon de este punto de vista para exponer la evolución de este arte con arreglo a ideas puramente artísticas, pero la obra del Seudo Plutarco sobre la música se halla informada plenamente por el punto de vista de Platón. Según el Seudo Plutarco, c. 27, la evolución histórica de la música sigue una trayectoria que parte de su primitivo carácter propedéutico (παιδευτικὸς τρόπος) para acercarse cada vez más a lo teatral (θεατρικὴ μοῦσα), hasta entregarse por fin enteramente a esto. Para apoyar la tesis se invoca varias veces el testimonio de este filósofo. Examinando la cosa con cuidado se ye que la ima-

gen que él traza de la historia de la música está tomada del historiador peripatético de la música Aristoxeno. El Seudo Plutarco cita su obra sobre la música (c. 15) y la parte histórica de la *Harmónica* (c. 16); en el libro segundo de su obra *Sobre la música*, Aristoxeno trataba precisamente de la teoría Platónica del *ethos* en la música (Cf. c. 17). <<

[3109] *Rep.*, 424 C: τὸ… φυλατήριον… ἐνταῦθά που οἰκοδομητέον τοῖς φύλαξιν ἐν μουσικῇ. <<

[3110] *Leyes*, 700 A 9-B. <<

[3111] *Leyes*, 700 C. <<

[3112] *Leyes*, 700 D. Sobre el contenido normativo de la música, Cf. 700 D 4; ἀγνώμονες… περὶ τὸ δίκαιον τῆς Μούσης καὶ τὸ νόμιμον. Γνώμη significa «norma» también en Teognis, V, 60. <<

[3113] *Leyes*, 700 E. <<

[3114] *Leyes*, 700 E 4. <<

[3115] *Leyes*, 701 A. <<

[3116] *Leyes*, 701 B-C. <<

[3117] *Leyes*, libro I. <<

[3118] *Leyes*, libro III. <<

[3119] *Leyes*, 690 A-C. <<

[3120] *Leyes*, 692 A. <<

[3121] *Leyes*, 693 D-701 B. <<

[3122] *Leyes*, 702 B-C. Inmediatamente antes de este pasaje, el ateniense plantea el problema de por qué ha dado este rodeo a través de su larga digresión histórica. Trata de preparar con ella la investigación del problema del estado perfecto. Esto da pie al cretense Cleinias para hablar de la fundación de la proyectada colonia. <<

[3123] Leyes, 704 B. <<

[3124] Aristoteles, *Constitución de Atenas, c*. 27, 1. <<

[3125] El documento principal de que disponemos para esto es el *Areopagítico* de Isócrates. Cf. *supra* el capítulo «Autoridad y libertad», pp. 895 *ss*., y mi estudio allí citado *The Date of Isocrates» Areopagiticus and the Athenian Opposition*. <<

[3126] Isócrates razona más tarde esta teoría detalladamente en el *Panatenaico*, pero mientras que Platón encuentra encarnado en Esparta el ideal de la constitución mixta (*Leyes*, 629 A), Isócrates transfiere este ideal a la antigua Atenas, que ya había presentado como modelo en su *Areopagítico*. <<

[3127] Cf. *supra*, p. 903. <<

[3128] Aristóteles, *Constitución de Atenas, c*. 27, 1. <<

[3129] Cf. Esquilo, *Pers*., 103-113. La flota y su destrucción es, sin embargo, un motivo que aparece a lo largo de toda la obra siempre que el coro de los príncipes persas censura o deplora la política del joven rey Jerjes. <<

[3130] Esquilo, *Pers*., 800 *s*. <<

[3131] *Leyes*, 707 B-C. <<

[3132] *Leyes*, 709 A. <<

[3133] Leyes *709 B-C* <<

[3134] *Leyes*, 709 E 6-710 B. <<

[3135] *Leyes*, 710 C 7-D. Cf. *Rep*., 473 D y *Carta VII*, 326 A. <<

[3136] En *Leyes*, 711 A 6, remite Platón expresamente (por boca del extranjero ateniense) a la experiencia personal de un estado gobernado por un tirano. Sobre la influencia transformadora que esto ejerce sobre las ideas del pueblo, Cf. 711 B. <<

[3137] *Leyes*, 711 *D s*. <<

[3138] Leyes 712 A. <<

[3139] *Leyes*, 712 E 10-713 A 2. Cf. 714 B, donde Platón recuerda la tesis de Trasímaco en el libro I de la *República*, según la

cual las leyes se hacen, en el mundo entero, en beneficio de la capa dominante en el estado, y 715 A, donde se alude claramente al discurso de Calicles (cita de Píndaro) en que se defiende el derecho del más fuerte. Como excepción a este punto de vista limitado, Platón sólo admite la forma de estado espartana, mezcla de monarquía y democracia y que en la institución de los éforos contiene incluso una especie de elemento tiránico (712 D-E). Cf. las consideraciones, muy parecidas a éstas, sobre la constitución sintética en Esparta en 691 D-692 A (*supra*, p. 1049, n. 196). <<

[3140] En el estado de las *Leyes* ningún grupo debe detentar todo el poder, 715 B-C, y los gobernantes de este estado deben ser servidores de la ley. <<

[3141] *Leyes*, 715 E 7. <<

[3142] *Leyes*, 716 A 5-B. <<

[3143] *Leyes*, 716 C y 717 A. <<

[3144] Cf. *supra*, pp. 683 *ss*. y 695. <<

[3145] En el *Timeo*, Platón interpreta rigurosamente en este sentido, con los medios que le brindaba el conocimiento de la naturaleza de su tiempo, el mundo visible y su orden. Su filosofía de la naturaleza es, por tanto, el fondo necesario sobre el que se proyectan su *paideia* y su teoría del estado, tal como se exponen en sus obras políticas más importantes, la *República* y las *Leyes*. En rigor, sería una falta de integridad excluir de la exposición de su *paideia* el *Timeo* u otra obra Platónica cualquiera, cosa que debe señalarse aquí con toda fuerza para evitar el equívoco de que el autor pudiera haber considerado posible semejante separación. Pero, naturalmente, la presente obra no puede tratar con el mismo detalle todos los aspectos de la concepción Platónica del mundo y no tiene más remedio que destarar en primer plano aquellos escritos suyos que se relacionan directamente con el problema de la *paideia*. <<

[3146] El camino hacia Dios es siempre κατὰ φύσιν, 716 A 1. Cf. la exposición de la *República*, donde la *areté* designa el estado que es κατὰ φύσιν. Así como en la frase de Spinoza, *Deus sive Natura*, Dios se equipara a la naturaleza y se comprende a base de ella, en Platón, por el contrario, se equipara la *verdadera* naturaleza a lo divino y al bien hacia el que aspira el mundo visible, pero sin llegar a alcanzarlo. <<

[3147] Cf. acerca de esto el comienzo del libro quinto, y sobre todo el libro décimo en que su teología se construye totalmente sobre esta teoría del alma y de sus relaciones con el cuerpo. <<

[3148] El mismo texto literal del pasaje (*Leyes*, 716 C) demuestra que Platón, con su fórmula, quiere recordar la famosa tesis de Protágoras y expresar su propio principio supremo en nítida contraposición con ella. «Por tanto, Dios debe ser para nosotros más que nada la medida de todas las cosas, mucho más que [como se dice] ningún hombre.» Dios es la «medida» en el mentido de la meta (τέλος) hacia la que se debe disparar (στοχάζεσθαι): Cf. 717 A. Esto nos recuerda la *República* y el *Gorgias*, donde Platón enseña que la meta de toda aspiración debe ser el bien o «lo bueno en sí». La coincidencia esencial entre el Dios de las *Leyes* y la «forma de lo bueno en sí» (ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ) del libro sexto de la *República* no podría expresarse con mayor claridad que por medio de este enlace con todo lo que Platón había escrito en aquellas obras anteriores acerca del σκοπός. Debemos tener presente que en Platón la idea es la más alta realidad de lo que existe y, por tanto, la idea del bien representa un grado superior y más poderoso del bien que cualquier otra cosa en el mundo. <<

[3149] *Leyes*, 897 B: ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα. <<

[3150] Esta formulación, que ilustra bien la obra de creación universal del *Timeo*, aparece en *Teeteto*, 176 E. <<

[3151] Ya en *Leyes*, 643 A 7, es decir, ya en el libro primero, al empezar a tratar de la esencia de la *paideia*, se había dicho que ésta conduce en último resultado a Dios. Dios es su meta última e inconmovible. Según 645 A-B, el legislador es el hombre divino que alberga en su interior el verdadero *logos* y convence a la *polis* para que lo convierta en ley, y la ley es el hilo por el cual Dios mueve a su juguete, el hombre. <<

[3152] Fundamentar esto constituye el propósito de la teología Platónica en los libros diez y doce de las *Leyes*. <<

[3153] *Timeo*, 37 A. <<

[3154] La expresión «dioses visibles»: *Epinomis*, 984 D 5. Concepto de la astronomía como ciencia matemática: *Epinomis*, 990 A *s*. <<

[3155] Cf. *supra*, pp. 975 *ss*. <<

[3156] *Leyes*., 718 B-C. <<

[3157] Platón llama a esta yuxtaposición, postulada por él, de preceptos legales y motivaciones psicológicas el «doble hablar». Cf. 718 B-C, 719 E *s*., 720 E 6-8. <<

[3158] Forma simple de la ley sobre el matrimonio: *Leyes*, 721 A-B 3; forma doble: 721 B 6-D 6 (combinación del *peitho y ananké*). <<

[3159] *Leyes*, 721 C. Cf. *Simp*., 208 D-E. <<

[3160] *supra*, pp. 52 y 788 *s*. <<

[3161] *Leyes*, 721 C. <<

[3162] *Leyes*, 721 D. Esto significa que no puede ejercer nunca la autoridad, la cual según el tercer axioma Platónico (Cf. 690 A 7) corresponde a los viejos sobre los jóvenes. <<

[3163] *Leyes*, 723 C-D. <<

[3164] *Leyes*, 722 D. <<

[3165] *Leyes*, 722 E 5. <<

[3166] *Leyes*, 724 A. La teoría del alma, que no es sino la médula del mensaje socrático, sigue, al comenzar el libro quinto. La última frase del libro cuarto insiste de nuevo en la conexión entre los preámbulos de las leyes y la *paideia*. En efecto, las leyes en sentido tradicional no bastan, si realmente han de educar a los ciudadanos en aquella *areté* del τέλεος πολίτης, que en 643 E se postulaba como meta de toda verdadera *paideia*. Lo que, por tanto, hay que añadir a la legislación haciendo que informe hasta el último de sus preceptos concretos es, en una palabra, el espíritu socrático. <<

[3167] A los preámbulos generales a la legislación en su conjunto (734 E) deben seguir las leyes en sentido estricto. Como εἴδη πολιτείας, distingue Platón (735 A) la institución de los cargos públicos y el establecimiento de las leyes con arreglo a las cuales deben gobernar el estado sus titulares. Pero los primeros sólo se enumeran al comenzar el libro sexto, puesto que antes se interpola un análisis detallado sobre el reparto de la tierra (735 B). Es precisamente en este pasaje tan importante donde más imperfecta aparece la composición de la obra. Es cierto que ningún lugar era más adecuado para tratar este problema del reparto de la tierra, tan candente para la mentalidad de los reformadores sociales del siglo IV, como éste que precede a las normas de organización administrativa. Pero, a pesar de ello, el lector no tiene la impresión de que Platón tuviese el propósito de tratarlo aquí cuando escribió las palabras de 735 A 5-6, que anuncian el tránsito a la institución de los cargos públicos. Ivo Bruns, *Platos Gesetze*, pp. 189 *s.*, considera 734 E 6-735 A 4 como un fragmento errático del primer proyecto de Platón. <<

[3168] *Leyes*, 734 E 6-735 A 4. <<

[3169] *Leyes*, 965 B. En cambio, lo que Platón, en *Leyes*, 670 E, entiende por una ἀκριβεστέρα παιδεία, como la destinada al πλῆθος, no tiene, evidentemente, nada que ver con la cultura superior de los regentes, de que aquí se trata. Aquella expre-

sión, en el pasaje del libro segundo, no tiene todavía el acusado sentido conceptual con que la ἀκριβεστέρα παιδεία se contrapone en el libro duodécimo a la σμικρὰ παιδεια del libro quinto, 735 A. <<

[3170] No es probable que Platón se haya propuesto jamás tratar por igual, en las *Leyes*, la cultura elemental y la cultura superior. La *paideia* de los regentes no se habría distinguido esencialmente, si la hubiese estudiado a fondo, de la cultura del regente-filósofo, tal como se expone en la *República*. <<

[3171] El reconocimiento de la existencia de una casa y una familia en el estado de las *Leyes* representa ya un acercamiento a la realidad vigente. Los fundamentos para este orden social se establecen en la parte de la obra que trata del reparto de la propiedad territorial (735 Bs.). Indudablemente, esta parte no guarda ninguna relación con la *paideia*, pero su modo de concebir la reglamentación de la propiedad y los medios de adquirir influye también de un modo decisivo, como es natural, en la estructura de la educación. Y a la inversa, la consagración de la propiedad privada es a su vez, como Platón (740 A) observa, la expresión de una determinada fase de educación y de cultura: la del tiempo presente (κατὰ τὴν νῦν γένεσιν καὶ τροφὴν καὶ παίδευσιν). <<

[3172] *Leyes*, 788 A. <<

[3173] *Leyes*, 788 A-B. <<

[3174] *Leyes*, 788 C. <<

[3175] γένεσις, τροφή y παίδευσις forman una unidad. Cf. 740 A 2 y 783 B 2. <<

[3176] *Leyes*, 783 D-E. <<

[3177] *Leyes*, 784 A. <<

[3178] *Leyes*, 784 B. <<

[3179] *Leyes*, 784 C *s*. <<

[3180] Critias, frag. 32 (Diels); Jenofonte, *Constitución de los lacedemonios*, I, 4s. <<

[3181] Cf. *supra*, pp. 1033 *ss* y *Leyes*, 653 As. <<

[3182] *Leyes*, 789 A *s*. <<

[3183] *Leyes*, 789 B-C. <<

[3184] *Leyes*, 789 C-D. <<

[3185] *Leyes*, 789 E. Platón no quiere que los niños anden antes de los tres años, por miedo a que resulten patizambos. Las nodrizas tienen que ser bastante fuertes para llevarlos en brazos hasta esa edad. Sin duda exagera y, sin embargo, la costumbre de hacer andar a los niños antes de tiempo justifica su recelo. <<

[3186] *Leyes*, 790 A-B. <<

[3187] *Leyes*, 790 C-E. <<

[3188] *Leyes*, 790 D *s*. <<

[3189] *Leyes*. 791 C. <<

[3190] *Leyes*, 791 D. <<

[3191] *Leyes*, 792 B *s*. Cf. 793 A. <<

[3192] *Leyes*, 792 E. También esto fue recogido por Aristóteles. <<

[3193] *Leyes*, 792 B 4. <<

[3194] *Leyes*, 793 A 10-C. <<

[3195] *Leyes*, 793 D. Es evidente que todo esto se refiere a las leyes de Atenas, que guardaban un silencio completo acerca de tales cosas. Cf. 788 C. <<

[3196] *Leyes*, 793 D. <<

[3197] Platón menciona y pone como ejemplos νόμιμα (o ἐπιτηδεύματα) de los espartanos, los cretenses, los celtas, los iberos, los persas, los cartagineses, los escitas, los tracios, los saurómatas y de muchas otras ciudades y regiones griegas. <<

[3198] *Leyes*, 793 D 7-E. <<

[3199] *Leyes*, 794 A-B. <<

[3200] *Leyes*, 794 C. <<

[3201] *Leyes*, 794 D 5-795 D. Como ejemplo que demuestra la posibilidad de este tipo de educación de la mano derecha y la izquierda se citan las costumbres de los escitas, 795 A. <<

[3202] *Leyes*, 795 D *6 s*. <<

[3203] *Leyes*, 796 A. <<

[3204] *Leyes*, 813 C 6 *s*. Cf. sobre los maestros de especialidades, 813 E. <<

[3205] *Leyes*, 813 D 6. <<

[3206] *Leyes*, 796 B. <<

[3207] Cf. *supra*, pp. 337 *s*. <<

[3208] *Leyes*, 796 C-D. <<

[3209] Isócrates, *Areop*., 82; Demóstenes, *Fil*, I, *passim*. <<

[3210] Wilamowitz, *Aristóteles und Athen*, t. I, p. 353. <<

[3211] Cf. J. O. Lofberg, «The Date of the Athenian Ephebeia», en *Classical Philology*, vol. XX, pp. 330-335. <<

[3212] *Leyes*, 796 E. <<

[3213] *Leyes*, 659 D *s*. Cf. 673 B 6, donde se declara terminada la discusión acerca de la música. <<

[3214] Cf. *supra*, pp. 1016, 1032 *ss*. <<

[3215] *Leyes*, 658 E. Cf. *supra*, p. 1036, n. 103. <<

[3216] *Leyes*, 797 A *s*. <<

[3217] *Leyes*, 643 B-C, 656 C. <<

[3218] *Leyes*, 797 A 7. <<

[3219] *Leyes*, 794 A. <<

[3220] *Leyes*, 797 B-C. <<

[3221] *Leyes*, 797 C 5-D. <<

[3222] *Leyes*, 797 D. <<

[3223] *Leyes*, 798 B-D; carácter sagrado de las canciones y las danzas, 799 A. <<

[3224] *Leyes*, 656 D. Cf. 797 A. <<

[3225] *Leyes, 199* E-800 A <<

[3226] *Leyes*, 800 B-801 E. <<

[3227] *Leyes*, 801 D, 802 B. Cf. la refundición de las poesías de Tirteo, Cf. *supra*, p. 1024. <<

[3228] *Leyes*, 801 E-802 A. <<

[3229] Leyes 799 a <<

[3230] *Leyes*, 802 E 5. Cf. *supra*, pp. 127ss. <<

[3231] Cf. *supra*, pp. 1034 *s*. <<

[3232] Entre los rasgos de la *paideia* Platónica que corresponden a la estructura espiritual de la Iglesia católica figuran, además de la gran importancia que se concede a las normas fijas en la conducta, los cánticos y los movimientos en el culto divino, sobre todo el hecho de que Platón base toda la vida y la educación del hombre sobre un sistema de teología, tomando como medida exclusiva de todas las cosas a Dios y lo que pueda ser grato a Él. Platón castiga con pena de muerte a los que nieguen la verdad del sistema y duden de la existencia de Dios: Cf. *Leyes*, lib. X, 907 D-909 D. Toma como punto de partida para ello la forma de la querella por ateísmo que existía ya en el antiguo estado de policía. Pero mientras que este estado había condenado a muerte a Sócrates por negar a los dioses de la *polis*, el estado Platónico de las *Leyes* invierte la cosa y condena a muerte a quien no crea en el nuevo Dios proclamado por Sócrates. Claro queda que Platón está convencido de que quien se someta durante largos años a la terapéutica filosófica del alma que él prescribe para los que nieguen a Dios antes de renunciar a ellos como incurables, no podrá menos de reconocer y admitir la verdad de la doctrina del bien eterno como base de la sociedad. <<

[3233] *Leyes*, 644 D. <<

[3234] *Leyes*, 716 C. <<

[3235] *Leyes*, 803 B-C. <<

[3236] Cf. *Leyes*, 644 D 7-645 B. Platón vuelve a apoyarse expresamente en esta imagen en 803 C y 804 B. <<

[3237] *Leyes*, 803 C, E. <<

[3238] *Leyes*, 803 D. <<

[3239] *Leyes*, 803 E. <<

[3240] *Leyes*, 804 D. <<

[3241] *Leyes*, 804 E. <<

[3242] *Leyes*, 804 C. <<

[3243] *Leyes*, 805 C. <<

[3244] *Leyes*, 807 D 6-E. <<

[3245] *Leyes*, 807 E. <<

[3246] *Leyes*, 808 E. <<

[3247] En *Leyes*, 809 A, dice Platón del supremo funcionario puesto al frente de la educación del estado: ὁ τῶν νομοφυλάκων ἐπὶ τὴν τῶν παίδων ἀρχὴν ᾑρημένος; en 809 B 7 y 813 C 1: παίδων ἐπιμελητής; en 811 D 5 y 812 E 10: παιδευτής, y en 813 A 6: ὁ περὶ τὴν μοῦσαν ἄρχων. <<

[3248] *Leyes*, 809 A 6. El educador del supremo funcionario de la educación es la ley misma. <<

[3249] *Leyes*, 809 B. <<

[3250] Cf. *Leyes*, 800 A *s*., donde se dan normas precisas encaminadas a crear una tradición fija en cantos y danzas. <<

[3251] *Leyes*, 809 E-810 C. <<

[3252] *Leyes*, 810 E. <<

[3253] Cf Jenofonte, *Simp., III*, 5. <<

[3254] *Rep*., 598 E, 599 C. Cf. Jenofonte, *Simp*., IV, 6. <<

[3255] *Leyes*, 811 A. <<

[3256] *Leyes*, 811 C *s.*, especialmente D 5. <<

[3257] *Leyes*, 811 C 6-10. <<

[3258] *Leyes*, 811 E. <<

[3259] *Leyes*, 811 E 6-812 A I. <<

[3260] Esta designación del maestro en poesía figura en 812 B. <<

[3261] *Leyes*, 812 B *s.* <<

[3262] *Leyes, 813 B s.* <<

[3263] Debe consultarse sobre todo el libro segundo. <<

[3264] *Leyes*, 817 A-B. <<

[3265] *Leyes*, 817 B 6 *s.* <<

[3266] *Fedro*, 277 E; *Carta VII*, 341 C. <<

[3267] *Leyes*, 818 A, revela que Platón postula también en las Leyes el «conocimiento exacto» de las ciencias matemáticas (ὡς ἀκριβείας ἐχόμενα) por «unos pocos» (τινες ὀλίγοι). La palabra ἀκριβεία guarda una relación consciente con la expresión ἀκριβεστέρα παιδεία, con la que en el libro duodécimo (965 B) se designa la cultura del regente futuro. Es una expresión tomada directamente de la *República*, donde Platón, 503 D 8, había designado también la cultura del regente como παιδεία ἡ ἀκριβεστάτη. Entre la educación del regente expuesta en las *Leyes* y la expuesta en el libro séptimo de la *República* no media, pues, en este respecto, diferencia alguna. Lo que Platón exige de la *matemática* en el libro séptimo de las *Leyes* corresponde al nivel de la cultura popular (σμικρὰ παιδεία): Cf. 735 A 4. <<

[3268] Cf. *Leyes*, 967 A *s.* <<

[3269] *Leyes*, 817 E. <<

[3270] Jenofonte, *Mem.*, IV, 7, 2 *s.* Cf. *supra*, pp. 425 *s.* <<

[3271] Cf. lo que se dice en *Leyes*, 818 C-D, sobre la necesidad de la metafísica y sobre el orden que debe seguirse en los estudios matemáticos. Esto presupone una sistemática pedagógica ya desarrollada. El carácter humanístico de estos estudios, se subraya también en la *Epinomis*, 987 C. La idea aparece por primera vez en *Rep.*, 522 E. Cf. *supra*, p. 702. <<

[3272] *Leyes*, 818 B-819 D. Platón dice que cuando él aprendió algo en relación con esto a una edad relativamente avanzada, estaba avergonzado «de toda Grecia»: Cf. 819 D 8, 820 A 9, 820 B 3-4. <<

[3273] *Leyes*, 819 E 10 *s*. <<

[3274] Sobre la estancia de Eudoxo en Egipto para fines de estudio, Cf. Diógenes Laercio, VIII, 87. <<

[3275] *Leyes*, 819 B 3. <<

[3276] *Leyes*, 821 B-822 C. <<

[3277] T. L. Heath, *A Manual of Greek Mathematics* (Londres, 1931), p. 188. El llamado sistema «filolaico» del movimiento de la Tierra, que se dice que Platón aceptó ya en su ancianidad, no aparece señalado expresamente en este pasaje de las *Leyes*. <<

[3278] Cf. *supra*, pp. 1051-53. <<

[3279] *Leyes*, 822 B-C. La esencia de la religión, tal como los griegos la conciben, consiste sobre todo en rendir a los dioses los honores y alabanzas que les son debidos. Cf. *supra*, p. 25, donde se pone de manifiesto la relación entre esta actitud religiosa y la ética de la nobleza en la Antigua Grecia. <<

[3280] Cf. *Leyes*, 996 D, sobre las dos fuentes de la fe en Dios, una de las cuales es el conocimiento del curso matemático eternamente igual de los astros. La otra fuente es la experiencia interior de la vida del alma dentro de nosotros como un «ser en eterno fluir» (ἀέναος οὐσία). Cf. mi obra *Aristóteles*, pp. 188 *s*. Cierto que sólo los futuros regentes tenían por qué adquirir un conocimiento verdadero de las leyes astronómicas. Cf. 968 A. <<

[3281] *Leyes*, 967 A *s*. <<

[3282] En 822 D, Platón hace seguir, de un modo curioso, después de las normas sobre la enseñanza en las disciplinas matemáticas, una larga digresión sobre la caza como *paideia*. Ésta forma el final de la legislación educativa del libro séptimo. Que este lugar, a continuación de la cultura intelectual, no es el más adecuado para tal materia, se comprende fácilmente, razón por la cual no hemos de tratar de ella aquí. Ya la hemos estudiado a propósito de la obra de Jenofonte sobre cinegética, puesto que ambos coinciden totalmente en cuanto a apreciar la importancia de la caza para la educación y sus doctrinas se explican y completan mutuamente. Cf. *supra*, p. 977. <<

[3283] *Leyes*, 949 E. Cf. 704 B *s*., donde se establece el carácter no marítimo y agrario de la *polis*. <<

[3284] *Leyes*, 949 E 7. <<

[3285] *Leyes*, 950 D. <<

[3286] *Leyes*, 951 A. <<

[3287] *Leyes*, 951 B-C. <<

[3288] Eneas Táctico, X 10. autor contemporáneo de materias militares, distingue corrientemente entre viajes culturales y viajes para fines de negocio. Da por supuesto que en todo tiempo residen en una ciudad (ἐπιδημεῖν) muchos extranjeros, sea para fines de cultura (κατὰ παίδευσιν), sea con otros fines relacionados con los negocios (κατ᾽ ἄλλην τινὰ χρείαν). La primera categoría de extranjeros se halla formada, indudablemente, en parte por «estudiosos» que vienen de fuera (Cf. Isócrates, *Antíd*., 224; Seudo Hipócrates. *Demon*., 19. menciona también los largos viajes que debían emprender con frecuencia tales estudiosos para escuchar a maestros prestigiosos), en parte por viajeros investigadores o gente que viajaba para ver el mundo, ampliando de este modo su cultura. Esta clase de viajes, θεωρίης εἵνεκα, em-

piezan muy pronto entre los griegos. Los ejemplos más famosos nos los ofrecen Solón, Hecateo, Heródoto, Eudoxo y Platón. <<

[3289] *Leyes*, 951 C 6. También en *Leyes*, 952 D-953 E, da Platón normas precisas sobre la admisión de extranjeros y sobre las categorías que deben ser admitidas. Entre ellos figuran, además de los comerciantes, visitantes y embajadores, como cuarta categoría, la que corresponde a los *theoroi* científicos, es decir, los sabios investigadores. Éstos tienen libre acceso al ministro de educación y a los sabios del país. <<

[3290] *Leyes*, 951 D-E. <<

[3291] *Leyes*, 951 E 5-952 A. <<

[3292] *Leyes*, 952 B. <<

[3293] *Leyes*, 952 C-D. La introducción de innovaciones perjudiciales en materia de *paideia* se castiga con la pena de muerte. <<

[3294] *Leyes*, 961 C. <<

[3295] *Leyes*, 961 E 7-962 B, sobre la meta (οκοπός). El órgano del estado que debe conocer la meta es el consejo nocturno (ούλλογος): 962 C 5. En la *República*, los regentes son definidos, en el mismo sentido, como aquellos que poseen conocimiento del paradigma, la idea del bien. Cf. *supra*, pp. 678 *ss*. <<

[3296] *Leyes*, 963 A *s*. Platón parte aquí de las manifestaciones contenidas en los libros primero y segundo, que arrancaban del problema de la meta (οκοπός) de toda la legislación, sustituyendo la valentía —que era la meta del estado espartano— por la «*areté* total» (πᾶσα ἀρετή). Cf. *supra*, pp. 1024 *ss*. Esta definición de la meta sirve de base a toda la legislación Platónica, pero al final de la obra, donde volverán a decirse unas palabras acerca de la *paideia* de los regentes. Platón vuelve a dirigir expresamente nuestra mirada hacia esta meta. <<

[3297] La «unidad de las virtudes» (963 A-964 C) es el viejo problema de Sócrates, que ya conocemos por los primeros diálogos

de Platón. Cf. Robin, *Platón* (París, 1935), p. 272. Esta «*areté* total» es idéntica al conocimiento del bien en sí. Cf. *infra*, n. 367. <<

[3298] *Leyes*, 962 D. Aquí y en 963 B 4, Platón llama también a la unidad de la *areté*, sencillamente, «lo uno» (τὸ ἕν). <<

[3299] Así, Jackson, Lutoslawski y otros. <<

[3300] *Leyes*, 965 C: τὸ πρὸς μίαν ἰδέαν βλέπειν. La dialéctica se alude también allí al hablar de un «método más exacto». <<

[3301] *Leyes*, 963 C 5-E. Cf. también 631 C 5. <<

[3302] *Leyes*, 966 A-B. <<

[3303] *Leyes*, 966 B. <<

[3304] *Leyes*, 966 B 4: περὶ πάντων τῶν σπουδαίων. Esto recuerda la frase empleada por Platón en el *Protágoras* y en el *Gorgias* para caracterizar su nueva modalidad del «arte político»: el «saber de las supremas cosas humanas». No otra cosa es el objeto sobre el que recae la educación de los regentes en las *Leyes*. <<

[3305] *Leyes*, 966 C. Cf. 716 C. <<

[3306] *Rep.*, 484 C-D. Cf. la «enseñanza suprema» (μέγιστον μάθημα) en 505 A. <<

[3307] El Dios que constituye la «medida de todas las cosas» (Cf. *supra*, p. 1051) es idéntico a «lo uno» (τὸ ἕν) que Platón define como el objeto del saber dialéctico de los regentes, en 962 D y 963 B 4. Éstos son, por tanto, filósofos exactamente lo mismo que los regentes de la *República*, y el punto culminante de su ciencia es en ambos casos el mismo: la teología. «Lo uno» de las *Leyes* es idéntico al «bien en sí» de la *República*. <<

[3308] Max Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*; (Bonn, 1925), pp. 32-39. <<

[3309] *Leyes*, 966 D. <<

[3310] Estos hechos, dignos de que se reflexione acerca de ellos, han sido reunidos y enjuiciados en mi obra *Aristóteles*, pp. 187 *s*.

<<

[3311] *Leyes*, 967 D. «Sin el conocimiento de lo divino, que fluye de aquellas dos fuentes (Cf. *supra*. n. 378), ningún hombre puede llegar a la inquebrantable adoración de Dios.» Y en esta verdadera adoración de Dios culmina la cultura total humana en las *Leyes* de Platón. El final cumple, por tanto, lo que el autor había prometido al principio de la obra (Cf. *Leyes*, 643 A), donde esta *paideia* se definía, adelantándose al resultado de la investigación, como el camino hacia Dios. <<

[3312] Georges Clemenceau, *Démosthene* (París, 1926). Acerca de las vacilaciones y diferencias nacionales que se advierten en los juicios sobre Demóstenes en los tiempos modernos, Cf. Charles Darwin Adams, *Demosthenes and his influence* (Londres, 1927). en la serie de «Our Debt to Greece and Rome», que muestra claramente la predilección que los demócratas del siglo XVIII sentían por Demóstenes y la repulsión que esta figura suscita por parte de los modernos historiadores alemanes. <<

[3313] Cf. Engelbert Drerup, *Aus einer alten Adrokatenrepublik* (Paderborn, 1916). <<

[3314] Comienza ya con la brillante obra juvenil de Droysen, *Geschichte Alexanders des Grossen* (1.ª ed., 1833; trad. esp. FCE, México, 1946). Cf. sobre todo su *Geschichte des Hellenismus* (1.ª ed., 1836). El representante más erudito de la ortodoxia demosteniana de viejo tipo es Arnold Schaefer, *Demosthenes und seine Zeit*, 3 vols. (Leipzig, 1856). <<

[3315] Así pensaban esencialmente los modernos historiadores alemanés de la Antigüedad como Julius Beloch, Eduard Meyer y otros. Mucho más mesurados en sus juicios se muestran Ulrich Wilcken y Helmut Berve. <<

[3316] Cf. E. Drerup, *Demosthenes im Urteil des Altertums* (Wurzburgo, 1923). <<

[3317] La escuela moderna de los historiadores ingleses se halla influida en muchos aspectos por Droysen y Beloch, pero últimamente vuelven a advertirse ya corrientes de resistencia contra su juicio reprobatorio, por ejemplo en Pickard-Cambridge. Cf. también la excelente obra francesa sobre historia priepa de G. Glotz y Cloche, *Démosthene* (París. 1937) y el interesante librito de P. Treves, *Demostene e la libertà greca* (Barí. 1933). Las ideas expuestas por mí en este capítulo han sido razonadas por extenso en mi libro *Demóstenes, la agonía de Grecia*. En adelante habré de apoyarme repetidamente en las manifestaciones que tuve ocasión de desarrollar en esta obra. <<

[3318] Cf. *supra*, pp. 357 *ss*. <<

[3319] De entre los antiguos investigadores Cf.. sobre todo, la vívida concepción del antiguo estado-ciudad de Jacob Burckhardt en su *Griechische Kulturge-schichte* (hay trad. esp. de E. Imaz en la Revista de Occidente. Madrid), obra que refleja las experiencias del estado interior de Basilea, vividas por el autor, y la famosa aunque esquemática obra de Fustel de Coulanges, *La cité antique*. El mejor libro reciente sobre la *polis es* el de G. Glotz. *La cité grecque* (París, 1928). En esta obra se estudia la *polis* principalmente desde el punto de vista de su existencia económica y política externa y de sus instituciones. En la presente obra, se expone la historia de la *polis* griega desde dentro, destacando el proceso de su formación espiritual y moral. Cf. *supra*, lib. I. en su totalidad y especialmente los capítulos que tratan de Esparta, del estado de derecho y de Solón (pp. 84-102, 103-116, 137-1491. <<

[3320] Jenofonte, *Helénica*, V, 1, 31. <<

[3321] Ocurre con frecuencia que este hecho no sea tenido suficientemente en cuenta para comprender su evolución posterior. Cf. el cap. I, «La recuperación política de Atenas», de mi obra *Demóstenes*, pp. 9-33. <<

[3322] Jenofonte, *Helénica*, VI, 3, 18. Cf. 14. <<

[3323] Cf. *supra*, pp. 532 *ss.*, acerca de la amarga crítica que en el *Gorgias* de Platón se hace de los grandes estadistas del pasado ateniense. <<

[3324] Platón, *Teeteto*, 173 D *ss.* <<

[3325] *Que* los filósofos no surgían generalmente en las ciudades de vida política más intensa lo dice ya Platón en *Rep.*, 496 B (Cf. *supra*, pp. 669 *s.*). <<

[3326] Cf. *supra*, pp. 898, 903 *ss.*, 929 *ss.* <<

[3327] Plutarco. *Demóstenes*, 5. <<

[3328] Cf. K. Jost, *Das Beispiel und Vorbild der Vorfahren bei den attischen Rednern und Geschichtschreibern bis Demosthenes* (Paderborn, 1936). <<

[3329] Cf. *supra*, pp. 918 *ss.*, las manifestaciones acerca de los postulados éticos de Isócrates en política. <<

[3330] Plutarco, Demóst.. Seudo Plutarco, *Vit. X orat.*, 1. <<

[3331] Cf. *supra*, pp. 352 *ss.* <<

[3332] Sobre el análisis de la forma oratoria en Demóstenes debe consultarse sobre todo la obra de F. Blass, *Geschichte der attischen Beredsamkeit*, t. III, parte 1. Sobre los orígenes del estilo de sus discursos políticos, Cf. también el análisis retórico de los distintos discursos en mi obra *Demóstenes*. Ya Isócrates había sentado el precedente de la publicación de estudios políticos en forma de discursos hablados. Demóstenes siguió este precedente, pero sus discursos no son, como cree muchas veces la crítica moderna, una mera ficción literaria, sino refundiciones de discursos realmente pronunciados. Demóstenes sustituye el monótono estilo escrito de los «discursos» isocráticos por un lenguaje calcado sobre la polémica política viva, aunque elevándola a un nivel más alto de gusto y de forma. <<

[3333] Jenofonte, *Helénica*, VI, 3, 10 *ss.* Cf. sobre la política de equilibrio de Calístrato mi obra *Demóstenes*, pp. 58 *ss.* Allí se po-

ne también de relieve la importancia de esta doctrina como modelo para la política griega interior de Demóstenes, pp. 112 *ss.*, 136, 266. <<

[3334] Sobre el plan de Epaminondas encaminado a una hegemonía marítima de Tebas y sobre su intento de ganar para Tebas los confederados de Atenas, Cf. mi obra *Demóstenes*, pp. 60, 107, 143. Epaminondas aspiraba «a trasplantar los propileos a la Cadmea». <<

[3335] Cf. *supra*, pp. 917 *ss.*, sobre las premisas y la tendencia del discurso *De pace*, de Isócrates. <<

[3336] Las tesis fundamentales contenidas en la obra llamada Πόροι, que hoy vuelve a reconocerse en general como procedente de Jenofonte, han sido examinadas por R. Herzog, *Festschrift für H. Btümner* (1914), pp. 469-480 Sobre el problema de la autenticidad de la obra, Cf. Friedrich, en *Jahrbücher für class. Philol*, 1896. <<

[3337] Sobre el problema de la época en que fue escrito y el fondo político de partido sobre que se proyecta el *Areopagítico* de Isócrates, Cf. *supra*, pp. 898 *ss. y* mi estudio «The Date of Isócrates Areopagiticus and the Athenian Opposition», en *Harvard Studies in Classical Philology* (vol. especial, 1941), pp. 409-450. <<

[3338] Entre los camaradas de lucha del joven Demóstenes se contaba también el orador Hipereides. <<

[3339] Cf. los discursos de Demóstenes, *Contra Afobo* y *Contra Onetor*. En pro de la autenticidad, discutida por todos los autores, incluyendo también la del tercer discurso, se manifiesta ahora G. Calhoun, *Trans. American Philol. Ass.* LXV (1934), pp. 80 *s.* Cf. Blass, *ob. cit.*, p. 225 y Arnold Schaefer, *Demosthenes*, t. I, p. 258, sobre el particular. <<

[3340] Cf. cap. III de mi obra *Demóstenes* («La marcha hacia la política»), pp. 58 *s.*, en que se trata a fondo de los discursos

Contra Androcio, Contra Timócrates y *Contra Leptines* y de la tendencia política que los informa. <<

[3341] Los discursos *Contra Androcio* y *Contra Timócrates*, fueron escritos para dos criaturas políticas del grupo de la oposición, Euctemón y Dipdoro. Si es cierta la tradición según la cual Demóstenes escribió y pronunció el discurso *Contra Leptines* para el hijo de la viuda del general Cabrias, podemos deducir de este discurso cómo se retrataba a sí mismo el joven político. <<

[3342] La tradición nos ha trasmitido los primeros discursos de Demóstenes ante la asamblea del pueblo. Cf. acerca de ellos y de la imagen bastante completa que nos dan de las ideas de Demóstenes sobre Atenas mi obra *Demóstenes*, pp. 90 *ss*. (cap. IV, «Los tres primeros discursos sobre política exterior»). <<

[3343] Se trata del discurso *Sobre las simorías*. Los especialistas que descubren una trayectoria ininterrumpida en la actitud política de Demóstenes desde el discurso *Sobre las simorías* hasta el discurso *Sobre la corona*, como hace todavía Paul Cloché en sus recientes libros y ensayos sobre la política demosteniana de esta época, interpretan este discurso de otro modo: como un paso positivo hacia la construcción de una gran flota nueva. Cf. la exposición por extenso de mis razones en contra, en mi obra *Demóstenes*, pp. 94-106. <<

[3344] Esta convicción se abre paso ya en los discursos *Pro Megalópolis* y *Sobre la libertad de los radios*, en los que Demóstenes aboga por una política más activa. <<

[3345] [a] Cf. sobre el discurso en pro de una alianza defensiva con Arcadia (*Pro Megalópolis*., y el discurso en pro del apoyo a los demócratas de Rodas, Jaeger, *Demóstenes*, pp. 107-125; sobre el discurso *Contra Aristócrates*, véase en esta misma obra la primera parte del cap. V, «El problema de la Grecia septentrional y la *Primera Filípica*» (pp. 126-157). <<

[3346] Cf. *supra*, pp. 1085 *ss*. <<

[3347] Cf. Jaeger, *Demóstenes*, pp. 112-115, sobre el principio fundamental (la «hipótesis») de la política exterior demosteniana y su aplicación en el discurso *Pro Megalópolis*. <<

[3348] El propio Demóstenes tiene que adoptar una actitud cautelosa ante este estado de espíritu del pueblo. Así es como hay que enjuiciar un pasaje como *Rodios*, 15-16. <<

[3349] Cf. *Rodios*, 8-10, 13, 25. <<

[3350] El propio Demóstenes dice en *Aristócrates*, 102-103, que su política se basa también en este caso en la aplicación de la idea del equilibrio, que en el discurso *Pro Megalópolis* declaraba profesar. Aquí procura transferir esta idea a las condiciones exteriores de Grecia. <<

[3351] Sobre el auge y la política de Filipo de Macedonia, Cf. ahora la obra de Arnaldo Momigliano, *Filippo il Macedone* (Florencia, 1934). <<

[3352] Asi describe el mismo Demóstenes la arrolladora extensión del poder de Filipo de Macedonia en sus etapas principales, en *Ol.*, I, 13; Cf. acerca de la repercusión de su ataque fulminante contra los Dardanelos, *Ol., III*, 4. <<

[3353] Cf. *Ol.*, III, 5. <<

[3354] Acerca del súbito ataque de Filipo de Macedonia sobre el Helesponto como presunto cambio de rumbo en la evolución política de Demóstenes, Cf. Jaeger, *Demóstenes*, pp. 145 *s*. <<

[3355] La evolución de la retórica inflamada de los discursos de Demóstenes se sigue en mi obra citada, en el discurso *Contra Androcio*, pp. 79 *s*.; en el discurso sobre los rodios, p. 119; en el discurso *Contra Aristócrates*, pp. 132 *s*.; en la *Tercera Olintíaca*, p. 179. Sobre el tono completamente distinto del primitivo discurso *Sobre las simarías*, pp. 123 *ss*. <<

[3356] Demóstenes, *Aristócrates*, 260 3. Este ataque se repite casi al pie de la letra en *Ol., III*, 25 *s*. Sobre el empleo de estos *clichés* de

agitación que se repiten en varios discursos Cf. mi obra *Demóstenes*, pp. 84, 132, 178 y notas, así como p. 288. <<

[3357] Demóstenes, *Disc.*, XIII, 36. Cf. también XIII, 13, en que se toma como base la misma idea educativa. <<

[3358] Sobre la autenticidad de este discurso περὶ συντάξεως, Cf. mi obra *Demóstenes*, p. 288. Es indispensable proceder a una nueva investigación sobre este problema. Ya Dídimo, en su comentario a las *Filípicas*, descubierto hace unos cuantos decenios, encontraba difícil localizar históricamente con exactitud este discurso, puesto que no se contiene en él ninguna alusión concreta. <<

[3359] En mi obra *Demóstenes*, pp. 148-151, 163-174 y especialmente p. 169, he apuntado insistentemente a este designio de educación del pueblo que informa los discursos sobre Filipo de Macedonia. Quien no lo tenga en cuenta y sólo busque en ellos proposiciones concretas no podrá comprender en modo alguno estos discursos, como les ocurre a muchos especialistas modernos, que carecen de experiencia propia y que, por tanto, no pueden formarse ni la menor idea acerca de lo que es la vida política en una gran democracia. La decisión de luchar, en los pueblos gobernados democráticamente, no obedece a las órdenes del «gobierno», sino que debe salir del interior de cada ciudadano, pues todos ellos toman parte en la decisión. Las *Filípicas* de Demóstenes se consagran todas a la formidable misión de preparar al pueblo para tomar esta decisión, para la cual le faltaba a la mayoría de él tanto capacidad de sacrificio como claridad de visión. No habría ocurrido así si Filipo de Macedonia hubiese entrado en Ática como nuevo Jerjes. La dificultad estribaba en hacer comprender al hombre de la calle un peligro que no veía con sus propios ojos y cuyo alcance e inexorabilidad no llegaba a comprender su inteligencia. <<

[3360] Cf. Demóstenes, *Fil.*, I, 1, donde se enfrenta enérgicamente con los políticos negociantes que habían sido hasta entonces los portavoces del estado. Demóstenes tenía treinta y un años cuando se lanzó a la tribuna con su programa de acción. <<

[3361] *Supra*, pp. 142 *ss.*, 364 *ss.* <<

[3362] *Fil.*, I 2, <<

[3363] Sobre la tendencia de Solón a descargar a los dioses de toda responsabilidad en las desdichas de Atenas, Cf. *supra*, pp. 143 *ss.* Cf. también Pericles, en Tucídides, I, 140, 1. De modo parecido razona Demóstenes en *Ol., I*, 1 y 10: *Fil., I*, 42, etcétera. <<

[3364] Sobre la idea de la *tyché* en Demóstenes, Cf. Jaeger, *Demóstenes*, pp. 165ss. <<

[3365] *Fil.*, I, 3. <<

[3366] *Fil.*, I, 40. <<

[3367] Tal es la situación que Demóstenes describe en *Ol.*, III, 4. Cf. especialmente *Fil.*, I, 10-11. Bastante más tarde, en la época de la guerra de Olinto (349-8) sitúa la *Primera Filípica* Eduard Schwartz, en *Festschrift für Theodor Mommsen* (Marburgo, 1893), al que siguen muchos investigadores modernos. Cf. mis razones en contrario, en *Demóstenes*, p. 153. Dionisio de Halicarnaso, *Ad. Ammi.*, 4, sitúa este discurso, probablemente con razón, hacia los años 352-1. <<

[3368] Se contiene en los §§ 16-29 de la *Primera Filípica*. <<

[3369] Las medidas propuestas en *Ol.*, I, 16-18, no son más que una repetición de la propuesta formulada por Demóstenes en *Fil.*, I, 16-29. Sobre la relación entre este discurso y la *Primera Filípica*, Cf. mi obra *Demóstenes*, p. 161. <<

[3370] Así se hace principalmente en la *Primera Olíntica*. Su primera parte se ocupa una vez más del problema de la *tyché* en la política, la cual brinda a Atenas una última posibilidad (καιρός). En la tercera parte de este discurso se expone el as-

pecto desfavorable de la situación (ἀκαιρία) para Filipo de Macedonia. Cf. § 24. <<

[3371] Contra estos falsos educadores se pronuncia en *Ol.*, II, 3. <<

[3372] *Ol., II*, 5s. <<

[3373] Cf. *supra*, p. 1093, n. 46, sobre el discurso Περὶ συντάξεως y su programa de acción educativa sobre la masa del pueblo. <<

>[3374] El factor ético en los discursos combativos de Demóstenes los distingue nítidamente de los discursos librescos de la obra de historia de Tucídides, que se limitan a desarrollar las ideas de los estadistas como tales, pero que no tienen nada que ver con el intento de persuadir efectivamente al pueblo. Se dirigen exclusivamente a espíritus pensantes y se consagran sólo al análisis objetivo de las situaciones políticas individuales. Es aquí precisamente, en el modo como ahonda en la psicología y en la moral del simple ciudadano, donde Demóstenes se revela como el verdadero educador (Cf. *supra*, p. 1094, n. 47). <<

[3375] *Ol.*, II, 22. Cf. también pasajes como *Fil*, I, 5 y 10; *Ol.*, I, 12-13; *Cor.*, 67-68. <<

[3376] Para valorar el paralelo entre la *tyché* de Filipo de Macedonia y la *tyché* de Atenas, Cf. Jaeger, *Demóstenes*, pp. 165 *s*. <<

[3377] Cf. *supra*, pp. 234 *ss*. Un análisis completo del *ethos* político de las figuras de gobernantes en el drama ateniense de la primera época se contiene en la obra de Virginia Woods, *Types of Rulers in the Tragedies of Aeschylus* (tesis doctoral de la Universidad de Chicago, 1941). El estudio fue emprendido por sugerencia mía. <<

[3378] Cf. mi obra *Demóstenes*, pp. 164, 240. <<

[3379] Cf. sobre el estilo de las *Filípicas* de Demóstenes mi obra citada, pp. 156 *s*., 216. Este estilo se convirtió en un concepto fi-

jo, que Cicerón, por ejemplo, tiene en cuenta al dirigir sus *Filípicas* contra Antonio. <<

[3380] Frente a su crítica de las condiciones de paz, Esquines, II, 14-15 y 56, opone que el propio Demóstenes ayudó a Filócrates a dar el primer paso para concertar la paz con Filipo de Macedonia. <<

[3381] Cf. el análisis profundo de la actitud política de Demóstenes en su discurso *Sobre la paz*, en mi *Demóstenes*, pp. 197-202. <<

[3382] *Sobre la paz*, 12 y 25 (final). <<

[3383] a Cf. *supra*, pp. 1088 *s*. <<

[3384] *b* Cf. *supra*, pp. 1088, 1090. <<

[3385] *Ol*., II, 22. <<

[3386] Los antiguos intérpretes del discurso *Sobre la paz* (*ad* § 12) comparaban la flexible adaptación de Demóstenes a las exigencias de la situación, es decir, su capacidad para frenar o estimular al pueblo según las circunstancias, con Pericles; Cf. Tucídides, II, 65, 9. <<

[3387] Sobre el *Filipo* de Isócrates Cf. mi *Demóstenes*, p. 189. <<

[3388] El ideal de la expedición panhelénica contra Persia presenta claramente el sello de su procedencia de la época de la paz de Antálcidas (año 386). Tiene como fondo la victoriosa campaña de Agesilao en el Asia Menor. Encaja muy mal en el año 346. Sin embargo, le vino muy bien a Filipo de Macedonia, que necesitaba una ideología para justificar su ingerencia en la política helénica. Esto lo ha puesto en claro excelentemente U. Wilcken, «Philipp II von Makedonien un die panhellenische Idee», en *Ber. Berl. Akad*., 1929. <<

[3389] Isócrates, *Carta II*, 15. Con Isócrates coincide Beloch en su *Griechische Geschichte*. <<

[3390] Cf. *supra*, pp. 1088 *ss*. <<

[3391] En *Fil.*, IV, 33-34, Demóstenes enfrenta el panhelenismo antimacedonio, defendido por él, al panhelenismo antipersa del bando promacedonio y explica que el único peligro real contra el que los griegos tienen que unirse no es Persia, sino Filipo de Macedonia. <<

[3392] La palabra griega περιστοιχίζεσθαι, que corresponde a nuestro concepto de «cerco», está tomada, al igual que éste, de la técnica de la caza. Cf. *Fil.*, II, 27. <<

[3393] *Fil.*, II, 19 *s*. <<

[3394] Cf. *supra*, pp. 1088 *s*. <<

[3395] La prueba de que Demóstenes se propuso como objetivo desde el primer momento la aproximación a Tebas la he expuesto en mi obra *Demóstenes*, pp. 114, 201, 219 y 230. Pero la alianza con Tebas sólo se llevó a efecto a última hora, antes de la batalla de Queronea, Cf. *Sobre la corona*, 174-179. Fue, para Demóstenes, un triunfo trágico. <<

[3396] *Megal*, 1-4. <<

[3397] Sobre la trayectoria de Demóstenes hasta convertirse en el paladín de la causa del panhelenismo. Cf. Jaeger, *Demóstenes*, pp. 213 *ss*., 219, 301 y las citas de los discursos de Demóstenes desde la paz del año 346 en p. 302. Naturalmente, entre la actitud política realista de los primeros discursos y el programa de lucha panhelénica de la última época de Demóstenes no media ninguna contradicción irreductible, lo mismo que no mediaba contradicción entre el Bismarck de la primera época, defensor de los intereses puramente prusianos, y el fundador de la unidad política de los alemanes en 1870. <<

[3398] *Fil.*, III, 33. <<

[3399] *Fil.*, III, 53-55, 63 *s*. <<

[3400] *Fil.*, III, 56-62, 63, 68. <<

[3401] *Fil.*, III, 69. <<

[3402] *Fil.*, III, 70. <<

[3403] Ejemplos tomados de la historia de Atenas en abono de la antigua incorruptibilidad y del sentido de libertad del pueblo: *Fil.*, III, 41. <<

[3404] Περὶ συντάξεως, 25 *s.* <<

[3405]Περὶ συντάξεως, 25 <<

[3406] Isócrates, *De pace*, 69: «No poseemos ya las cualidades (ἤθη) con las que conquistamos nuestra dominación, sino aquellas con las que la hemos perdido.» El paralelo con los antepasados, con Isócrates, conduce siempre a conclusiones desfavorables para el presente. Cf. *supra*, pp. 899 *ss.*, 906 *ss.* <<

[3407] Vuelve a presentarse aquí, de un modo grandioso, la antigua y simple idea educativa del *modelo*, que iluminó los orígenes del pueblo griego. Una agrupación sistemática de las citas en que esta idea se presenta en Demóstenes, se encuentra en el libro, muy rico en materiales, de K. Jost, *Das Beispiel und Vorbild der Vorfahren bei den attischen Rednern und Geschichtschreibern bis Demosthenes* (Paderborn, 1936). <<

[3408] Este imperativo lo deduce Demóstenes del ejemplo de la época grande de Atenas, sobre todo *a posteriori* en el discurso *Sobre la corona*; pero se contenía ya, indudablemente, en la idea del deber moral que postulaba en las *Filípicas* basándose en aquel ejemplo. <<

[3409] Cf. los formidables pasajes del discurso *Sobre la corona*, especialmente 66 *ss.* «¿Qué debía, pues, hacer la *polis*, ¡oh, Esquines!, cuando vio cómo Filipo intentaba instaurar su dominación y su tiranía sobre la Hélade? ¿O qué debía decir o proponer el hombre que como yo se sentía consejero del pueblo de Atenas y que desde sus comienzos hasta el día en que subió a la tribuna de los oradores no hizo otra cosa que luchar por su patria y por los laureles supremos de su honor y de su fama?» <<

[3410] Tucídides, II. 40, 3. <<

[3411] *Fil.*, III, 49-52. Cf. también *Sobre la corona*, 145 *s*. <<

[3412] Cf. *Fil.*, IV, 52 y 31-34. Sobre el último pasaje Cf. ahora el comentario de Dídimo, que aclara las alusiones que contiene a las negociaciones con Persia. <<

[3413] *Fil.*, IV, 35-45. <<

[3414] Aristóteles, *Pol.*, VII, 7, 1327 b 32. <<

[3415] *Sobre la corona*, 206-208. <<

ÍNDICE